DICTIONNAIRE

DE LA BIBLE

CONTENANT

TOUS LES NOMS DE PERSONNES, DE LIEUX, DE PLANTES, D'ANIMAUX
MENTIONNÉS DANS LES SAINTES ÉCRITURES
LES QUESTIONS THÉOLOGIQUES, ARCHÉOLOGIQUES, SCIENTIFIQUES, CRITIQUES
RELATIVES A L'ANCIEN ET AU NOUVEAU TESTAMENT
ET DES NOTICES SUR LES COMMENTATEURS ANCIENS ET MODERNES

SUPPLÉMENT

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE

Louis PIROT

PROFESSEUR D'EXÉGÈSE AUX FACULTÉS CATHOLIQUES DE LILLE

AVEC LE CONCOURS DE NOMBREUX COLLABORATEURS

FASCICULE VI. CRÈTE — CRITIQUE BIBLIQUE



PARIS-VI
LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ
87, BOULEVARD RASPAIL, 87

1930

NIL OBSTAT QUIN TYPIS MANDENTUR :

Insulis, die 7ª julii 1930.
E. PANNIER, S. T. D.

Insulis, die 7ª julii 1930.
LUD. PIROT, S. SS. D.

IMPRIMATUR :
Insulis, die 8ª julii 1930.
GEORGIUS JANSOONE,
Episc. Nilopolis.

LISTE DES COLLABORATEURS DU FASCICULE VI

MM.

BARDY (l'abbé), à Dijon.

CHARBONNEAU, conservateur au Musée du Louvre.

COPPENS, J., professeur à l'Université de Louvain.

HÖPFL (le R. P.), O. S. B., consulteur de la Commission biblique, Saint-Anselme, Rome.

LEMONNYER (le R. P.), O. P., Collegio Angelico, Roma.

MERK (le R. P.), S. J., Ignatius College, Walkenburg (Hollande).

POWER (le R. P.), S. J., professeur à l'Institut biblique à Rome.

VAN DER VLIER, des Pères Blancs, Maison Sainte-Anne, Jérusalem.

VENARD, professeur à l'École Saint-Maurice, Vienne, (Isère).

CONDITIONS ET MODE DE PUBLICATION

Le SUPPLÉMENT AU DICTIONNAIRE DE LA BIBLE paraît par fascicules in-4° de 128 pages. Le prix de chaque fascicule est de 20 francs (plus le port) payable dans la quinzaine qui suit la réception de chaque fascicule.

En cas de non-paiement, les frais de recouvrement sont à la charge du souscripteur.
Les fascicules ne se vendent pas séparément. Prix des volumes : 150 francs.

SUPPLÉMENT

AU

DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

TOME DEUXIÈME

CHYPRE — EXODE

NIHIL OBSTAT QUIN TYPIS MANDENTUR :

Insulis, die 18 martii 1934.
E. PANNIER, S. T. D.

Insulis, die 22 martii 1934.
Lud. PIROT, magistr.
Scient. Bibl. S. F. T. decanus.

IMPRIMATUR :
Insulis, die 24 martii 1934.
P. DUTHOIT, vic. gen.

LISTE DES COLLABORATEURS DU TOME DEUXIÈME

MM.

ABEL (R. P.), O. P., de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem.

ANTOINE (P.), professeur à l'École Saint-Sigisbert, à Nancy.

BARDY (G.), à Dijon.

BARROIS (R. P.), O. P., professeur à Fribourg (Suisse).

CAVALLERA (R. P.), S. J., professeur à l'Institut catholique de Paris.

CHAINE, professeur à l'Université catholique de Lyon.

CHARBONNEAU, conservateur au musée du Louvre.

CONDAMIN (R. P.), professeur à Lyon.

COPPENS (J.), professeur à l'Université de Louvain.

CRUVEILHIER (P.), professeur au grand séminaire de Limoges.

DENNEFELD, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

DHORME (E.), à Paris.

EBERHARTER (R. P.), professeur à l'Université de Salzburg.

HENNEQUIN, professeur au grand séminaire de Metz.

MM.

HÖPFL (R. P.), consulteur de la Commission biblique, à Saint-Anselme, à Rome.

LEMONNYER (R. P.), O. P., Collegio angelico, à Rome.

MALLON (R. P.), Institut biblique, à Jérusalem.

MARCHAL (L.), professeur au grand séminaire de Nancy.

MÉDEBIELLE (R. P.), des Pères du Sacré-Cœur de Betharram, à Nazareth.

MERK (R. P.), S. J., Ignatius College, à Walkenburg (Hollande).

POWER (R. P.), S. J., professeur à l'Institut biblique, à Rome.

SPELEERS (L.), conservateur aux musées du Cinquantenaire, à Bruxelles.

SPICQ (R. P.), O. P., professeur au Saulchoir.

VANDERVORST, professeur à l'Université de Louvain.

VAN DER VLIET, des Pères blancs, maison Sainte-Anne, à Jérusalem.

VENARD, professeur à l'École Saint-Maurice, à Vienne (Isère).

VOGEL, professeur à l'Université de Bonn.

DICTIONNAIRE
DE LA BIBLE

CONTENANT

TOUS LES NOMS DE PERSONNES, DE LIEUX, DE PLANTES, D'ANIMAUX
MENTIONNÉS DANS LES SAINTES ÉCRITURES
LES QUESTIONS THÉOLOGIQUES, ARCHÉOLOGIQUES, SCIENTIFIQUES, CRITIQUES
RELATIVES A L'ANCIEN ET AU NOUVEAU TESTAMENT
ET DES NOTICES SUR LES COMMENTATEURS ANCIENS ET MODERNES

SUPPLÉMENT

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE

Louis PIROT

PROFESSEUR D'EXÉGÈSE AUX FACULTÉS CATHOLIQUES DE LILLE

AVEC LE CONCOURS DE NOMBREUX COLLABORATEURS

TOME DEUXIÈME

CHYPRE — EXODE

PARIS-VI
LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ
87, Boulevard Raspail, 87

—

1934



SUPPLÉMENT

AU

DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

C *(Suite)*

CHYPRE. — I. Les noms. II. Les fouilles. III. Les inscriptions et l'écriture. IV. La culture. V. La religion VI. L'histoire. VII. Chypre dans l'Écriture sainte. Voir : *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 466-470 et 1165-1171. Ce supplément d'information se rapporte surtout aux temps anciens.

I. Les noms de Chypre dans l'antiquité. — *Alašiya*, le plus ancien nom de l'île que nous connaissons est attesté du XVe au XIe siècle av. J.-C. : par les documents égyptiens (recueillis par H. Gauthier au mot *Arsa*, dont il nie cependant l'identification avec Chypre, dans son *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques*, t. I, Le Caire, 1925, p. 96 sq.); par les lettres de Tell-el-Amarna (n. 33-40 et 114 dans l'édition de Knudtzon, Leipzig, 1907) et par les textes hittites de Boghaz-koi (Götze, *Hattušiliš*, *Mitteil. vorderas. Ges.*, 1924, 3, p. 24-25, et *Madduwattaš*, *ibid.*, 1927, 1, p. 36-39; Bo 2081 + 4436 = Forrer, *Forschungen*, t. II, p. 11; Bo 2010 = IV, n. 1, l. 39, dans l'édition de Figulla, Weidner, etc. Leipzig, 1916, sq.). L'identification d'*Alašiya* = *Arasa* avec Chypre, proposée d'abord par W. Max Muller, *Zts.*, *f. Assyr.*, t. X, 1895, p. 257-264, est généralement admise. Elle a été niée cependant par plusieurs auteurs, en particulier par G. A. Wainwright dans *Klio*, t. XIV, 1915, p. 1-36 (voir la réponse de F. Schachermeyer, *ibid.*, t. XVII, 1920, p. 230-239) et par H. R. Hall, *Recueil Champollion*, 1922, p. 315. Les dernières découvertes ne laissent plus de doute sur la question (*Biblica*, t. X, 1929, p. 155-159). La note en écriture hiératique au n. 39 des lettres de Tell-el-Amarna donne *Arasa* comme équivalent égyptien d'*Alašiya* (A. Erman, *Ægyptische Zts.*, t. XXVII, 1889, p. 63).

Alašiya possédait des mines de cuivre (Tell-el-Amarna, n. 35; liste des mines de Luxor, Ramsès II) et on y faisait quelquefois escale en voyageant par mer de Byblos en Égypte (*Tell-el-Amarna*, n. 114; *pap. Golenischeff, voyage d'Ounamon*). Ces deux indications écartent, la première la Syrie méridionale, la seconde la Syrie septentrionale et l'Asie Mineure et ne laissent que Chypre comme équivalent d'*Alašiya*. Nous apprenons des textes hittites que le roi Hattušiliš expédia de mauvais sujets à *Alašiya* (III, 28), au delà de la mer (VI, 36), hors du royaume (IV, 37). Le même lieu d'exil paraît être indiqué dans trois cas semblables. *Alašiya* est donc Chypre, royaume indépendant séparé par la mer du pays hittite (cf. E. Forrer dans le *Reallexikon der Assyriologie*, t. I, Berlin, 1928, p. 67 sq.). Le texte K Bo IV, n. 1, l, 39, donne comme lieu de provenance du cuivre et du bronze « *la ville* (*ou le pays*) *Alašiya*, *la montagne Taggata* » déterminant ainsi le site précis des mines et la ville ou le pays des exploitants. *Taggata* = *Targata* par l'assimilation de la liquide à la consonne suivante, phénomène très commun dans les langues orientales, est le Troodos moderne, site des anciennes mines de cuivre à Chypre et appelé Trogodos dans un fragment d'Aristote : εὑρέθη ἐν τῇ Κύπρῳ ὅτι ἔστιν ὄρος μέγα καὶ ὑψηλὸν ὑπὲρ πάντων τῶν βουνῶν αὐτῆς Τρόγοδος καλούμενον ... (fr. 249 Berlin, cité par Oberhummer, *Kypros*, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, t. XII, p. 63). On n'a qu'à retrancher la terminaison consonantale grecque de Trogodos et y remettre les anciennes voyelles sémitiques pour retrouver Targata (Taragata en écriture chypriote), la *dea syra* à qui l'ancien sanctuaire au sommet de la montagne aurait été dédié et qui est la parèdre de Mari attesté à Chypre par des noms théophores et des noms de ville (voir *Biblica*, t. X, 1929, p. 144 sq. et 158, n. 3). L'épithète grecque Alasiotes, donnée à Apollon et Rešef dans l'inscription bilingue Tamassos 2 (*Répertoire d'épigraphie sémitique*, t. III, n. 1213) se rapporte naturellement à une ville chypriote, très probablement Tamassos elle-même, ville minière principale de l'île encore au temps de l'*Odyssée* (I, 184), laquelle comme capitale aurait eu le même nom que le pays entier. Cet ancien nom de la ville *Alašiya* aurait survécu dans le culte comme tant d'autres épithètes locales d'Apollon, pour conserver le caractère national et distinctif de l'ancien dieu chypriote.

Asi, lu aussi *Amasi* et *Isy*, qui possédait des mines de cuivre selon les textes égyptiens, est identifié avec Chypre par plusieurs auteurs. H. Gauthier donne toutes les références au mot *Amasi* (*op. cit.*, p. 77 sq). Ce nom appartient à la même époque et se trouve quelquefois dans les mêmes textes qu'*Arasa* = *Alašiya* Il paraît donc indiquer un autre pays et ne peut être proposé comme nom de Chypre, que dans l'hypothèse où les listes de noms, dans lesquelles il figure à côté d'Arasa, auraient été artificiellement allongées.

Kittim, nom de peuple de Citium, colonie principale des Phéniciens à Chypre, n'est attesté comme nom de l'île que dans l'Ancien Testament dont les textes seront discutés plus bas.

Iatnan ou *Iadnan* est le nom de Chypre dans les inscriptions cunéiformes des VIIIe et VIIe siècles, (*Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 53, 74, 90, 151). Il est interprété « Ile des Danéens » c'est-à-dire des Grecs par D. D. Luckenbill (*Zts. f. Assyr.*, t. XXVIII, 1913, p. 92 sq.) et « Ile des Denjen », peuple associé aux Philistins dans les textes et monuments égyptiens, par H. T. Bossert (*Altor. Studien Br. Meissner gewidmet*, t. II, Leipzig., 1929, p. 274-289). Il est très probable que les Denjen sont les Danéens.

Κύπρος, nom grec de l'île, d'origine inconnue, se rencontre d'abord dans l'*Iliade* (XI, 21) et ensuite plusieurs fois dans l'*Odyssée*, IV, 83; VIII, 362; XVII, 442 sq., 484. On le trouve aussi dans plusieurs noms de personne de l'époque grecque comme Aristocypros, Pasicypros, etc.

II. Les fouilles a Chypre. — L'exploration archéologique de Chypre a été inaugurée par Ross en 1845 (*Inselreisen*, t. IV, Halle, 1852). Les premières fouilles ont été pratiquées par le marquis de Vogüé près d'Idalium et de Golgoi en 1862 (*Rev. archéologique*, 1862, t. II, p. 245). Peu après, en 1865, le général Luigi Palma de Cesnola devint consul des États-Unis à Chypre et réussit à faire, par des fouilles et autrement pendant la décade suivante, une très riche collection d'antiquités chypriotes qu'il envoya à New-York (*A descriptive atlas of the Cesnola collection of cypriote antiquities in the metropolitan Museum of New York*, 3 vol., Boston and New York, 1885-1903; voir aussi J. L. Myres, *A handbook of the Cesnola collection*, New York, 1914). Après l'occupation anglaise de Chypre en 1878, Ohnefalsch-Richter s'est consacré pendant de longues années à l'exploration de l'île, et a enrichi les musées de Chypre et de Berlin d'antiquités chypriotes (*Kypros, the Bible and Homer*, 2 vol., London, 1893; un autre grand travail *Tamassos und Idalium* se trouve encore en manuscrit au musée de Berlin). Parmi les fouilleurs anglais, il faut mentionner A. S. Murray, A. H. Smith et H. B. Walters qui ont fait de très remarquables découvertes à Salamine, Kurion et Amathonte en 1896 (*Excavations in Cyprus*, London, 1900) et J. L. Myres qui a pratiqué d'importantes fouilles à Kalopsida, district de Famagouste (*Journal of hellenic studies*, t. XVII, 1897, p. 138), à Laksha Tou Riou près de Larnaka (*ibid.*, p. 147 sq.), et à Haghia Paraskevi près de Nicosie en 1894. Plus récemment, 1914-1917, les fouilles de Myres et Markides à Arpera, Katydhata et Lapethos ont donné de très importants résultats pour les temps préhistoriques (*The Cyprus annual report of the Curator of antiquities*, 1915 sq., en donne une description sommaire). Enfin l'archéologue suédois M. Einar Gjerstad a inauguré en 1924 un nouvelle période dans l'histoire des fouilles, et a établi la chronologie des temps préhistoriques sur une base solide (*Studies on prehistoric Cyprus*, Upsala, 1926).

Les fouilles à Chypre, au XIXe siècle, dont nous n'avons indiqué que les plus importantes, ont été pratiquées en grande partie par des amateurs dans le but, presque exclusif, d'enrichir des musées. Encore qu'on ne puisse guère douter de l'origine chypriote de la collection de Cesnola, la chronologie et même le lieu de provenance de divers objets trouvés sont très incertains. Le trésor de Kurion et le temple de Golgoi ne sont que les produits de l'imagination de cet aventurier, dont la grande ambition fut de dépasser la renommée de Schliemann (R. Dussaud, *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Égée*, Paris, 1910, p. 128 sq.). Ohnefalsch-Richter au contraire était un explorateur méthodique et très consciencieux, mais il lui manqua et l'éducation technique pour bien diriger ses recherches et la culture générale pour en tirer les justes conclusions (Oberhummer, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, t. XII, p. 81.). Les fouilleurs anglais de 1896 n'ont pas classifié méthodiquement ni même enregistré tous les objets trouvés, et il a fallu le travail de plusieurs savants pour établir la chronologie des tombeaux ouverts à Salamis (Poulsen, *Archaeologisches Jahrbuch*, t. XXVI, 1911, p. 215-248; Gjerstad, *op. cit.*, p. 282-286). D'ailleurs, jusqu'en 1924, on s'est occupé exclusivement des tombeaux sans faire aucune tentative pour établir la chronologie relative de la céramique d'après la stratification des dépôts. Gjerstad a remédié à cette dernière lacune par des fouilles pratiquées à Alambra et à Kalopsida qui ont révélé en même temps des maisons chypriotes du premier et du deuxième âges du bronze. Pour le troisième âge du bronze, ayant trouvé peu de poterie dans la forteresse déterrée à Nikolidhes, il s'est servi des résultats des fouilles faites par Pythian-Adams à Ascalon en 1923 (*Palestine Exploration Fund, Qu. St.*, t. LV, 1923, p. 60 sq.) où des vases chypriotes ont été trouvés en grande quantité à tous les niveaux de cette période. Il a pu ainsi contrôler les indices fournis par les trouvailles antérieures, et mettre de l'ordre dans le classement de la céramique et dans la chronologie confuse des temps préhistoriques. On lui doit en outre la découverte de nombreux sites de l'âge du bronze dont soixante-cinq sont maintenant connus, une étude approfondie de la sépulture chypriote basée sur les résultats inédits des fouilles de Myres et de Markides, et un classement général selon les diverses époques des trouvailles en or, argent, cuivre, ivoire, terre cuite, etc., qui seront étudiées plus spécialement dans un second volume. Nous indiquerons au cours de cet article les résultats les plus importants de ses recherches.

III. Les inscriptions et l'écriture. — Les premières collections d'inscriptions en caractères chypriotes ont été publiées par le duc de Luynes (*Numismatique et inscriptions chypriotes*, Paris, 1852) et le marquis de Vogüé (*Mélanges d'archéologie orientale*, Paris, 1868, p. 93-104). Hamilton Lang a préparé la voie à l'interprétation des caractères (*Transactions of the society of biblical Archaeology*, t. I, 1872, p. 116-128) et l'assyriologue Georges Smith a démontré (*ibid.*, p. 129-144) à l'aide de l'inscription bilingue d'Idalium (*Corpus inscript. semit.*, t. I, p. 89) que l'écriture était une espèce de cunéiforme syllabique, et il en a interprété correctement dix-huit caractères. S. Birch (*ibid.*, p. 157-172) a prouvé ensuite que la langue était grecque, et Brandis a confirmé cette conclusion et déterminé six caractères de plus (*Monatsbericht der Berliner Akad.*, 1873, p. 643-671). Les études de M. Schmidt (*Die Inschrift von Idalion und das kyprische Syllabar*, Gena, 1874) et de Deecke et Sigismund (Curtius *Studien zur griechischen und lateinischen Grammatik* t. VII, 1874) ont complété le travail d'interprétation sur tous les points essentiels (voir Bréal, *Le déchiffrement des inscriptions chypriotes* dans le *Journal des savants*, 1877, p. 503-513 et 551-566). Des collections des inscriptions en caractères latins ont été publiées par M. Schmidt (*Sammlung kyprischer Inschriften in epichorischer Schrift*, Gena, 1876) et W. Deecke (Collitz-Deecke, *Sammlung griechischer Dialektinschriften*, t. I, 1884, p. 1-80 avec une table des caractères). L'étude de la grammaire a été poursuivie par R. Meister qui a ajouté aussi un supplément à la collection de Deecke (*Die griechischen Dialekte*, t. II, 1889, p. 131-203 et 320-327) et par O. Hoffmann qui a fait une nouvelle collection des inscriptions selon l'ordre géographique (*Die griechischen Dialekte*, t. I, 1891, p. 35-126). Le dialecte s'est révélé comme sud-achéen, très proche de l'arcadien. Il a été étudié plus récemment encore par Bechtel (*Die griechischen Dialekte*,

t. I, 1921, p. 397-454), mais on n'a aucune collection des inscriptions dernièrement découvertes qui restent dispersées dans les revues. Les inscriptions grecques en caractères chypriotes appartiennent pour la plupart aux ve et ive siècles av. J.-C.

La découverte à Amathonte en 1896 de plusieurs inscriptions, en caractères chypriotes et en langue inconnue, n'a été communiquée qu'assez tardivement au monde savant. Deux inscriptions, trouvées à l'Ashmolean Museum d'Oxford sans indication de provenance, furent publiées par Meister en 1911 (*Sitzungsberichte der kön. Preuss. Akad. der Wissenschaften*, 1911, p. 166-169 avec planches) et deux autres, apportées d'Amathonte au Louvre, par J. Vendryes en 1913 (*Mémoires de la société linguistique de Paris*, 1913, p. 271-280 avec planches). E. Sittig en a fait paraître une cinquième, bilingue cette fois, conservée au musée de Chypre à Nicosie, aussitôt après sa découverte en 1914 (*Ephemeris archaiologike*, 1914, p. 1 sq. avec planche). Deux autres inscriptions du Louvre, l'une très courte, l'autre très mal conservée, qui avaient été trouvées à Haghios Tikhonos près d'Amathonte et publiées par M. de Vogüé en 1868 (*Mélanges d'archéologie orientale*, p. 97 et pl. III, n. 3-4 = Deecke, n. 53-54) appartiennent au même groupe. Il faut y ajouter aussi une petite inscription d'Abydos en Égypte reproduite en fac-similé dans le *Corp. insc. semit.*, tabulæ I, 2, n. 16, 3, et reconnue par E. Sittig dans son étude d'ensemble sur ces inscriptions (*Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, t. LII, 1924, p. 194-202). Les éditeurs des inscriptions n'ont pas réussi à les interpréter ni à en déterminer la langue, mais ils ont conclu généralement que cette langue était l'ancienne langue de Chypre, parlée encore à Amathonte dans le ive siècle, avant J.-C. (Pseudo-Scylax, *Périplous*, 103) et que c'était pour elle et non pour le grec que les caractères chypriotes avaient été inventés.

La clef de la langue et de l'interprétation de ces inscriptions a été fournie récemment par la découverte du dieu MKL à Beisan. Ce dieu est nommé dans les inscriptions phéniciennes de Citium et d'Idalium deux fois seul (*Corp. inscript. semit.*, t. I, n. 86), une fois dans un nom théophore (*Répertoire d'épigraphie sémitique*, t. III, n. 1561) et plusieurs fois avec Rešef (*Corpus inscript. semit.*, t. I, n. 14, 89, 90, 91, 93). Il ne s'agit pas là, comme on a longtemps supposé, d'une épithète d'Apollon « Amyclaeus », mais du dieu principal de Chypre avant l'arrivée des Phéniciens et des Grecs (*Biblica*, t. x, 1929, p. 131-137). Il fallait donc s'attendre à le trouver à Amathonte, ville célèbre pour sa fidélité aux anciennes traditions et pour son hostilité aux influences étrangères. Or, dans le texte chypriote de l'inscription bilingue publiée par Sittig, on lit après le nom d'Amathonte : *u mi e - ša i mu ku la i la sa na*, ce qui représente apparemment une forme dialectale de l'accadien classique : *ummi ša mukulu ilušunu*, « peuple dont le dieu est Mukul ». Cette indication linguistique et la ressemblance de style, entre la première inscription publiée par Meister et les inscriptions royales phéniciennes de Chypre, ont permis de donner une interprétation, suivie de commentaire, de toutes ces inscriptions, sauf deux dont le texte est mal conservé (E. Power, *The ancient gods and language of Cyprus revealed by the accadian inscriptions of Amathus*, dans *Biblica*, t. x, 1929, p. 129-169). L'interprétation a révélé le lieu de provenance des inscriptions d'Oxford, dont l'une offre un texte incomplet auquel fait suite immédiatement le texte de la première inscription publiée par Vendryes, l'autre, par les noms propres qu'elle contient, se rattache aussi à Amathonte. Bien que ces inscriptions, sauf une peut-être, ne soient pas antérieures au ive ou au ve siècle avant J.-C., elles nous donnent cependant des renseignements de la plus grande importance sur l'histoire de la religion de Chypre dans l'antiquité.

Le syllabaire chypriote que nous reproduisons offre deux particularités notables qui déterminent la langue pour laquelle il a été inventé. Aucune syllabe et par conséquent aucun mot ne se termine en consonne. Les sons consonantiques apparentés, à peu d'exceptions près, ont été assimilés. On voit tout de suite que le système d'écriture est assez bien adapté, de ce point de vue, aux besoins d'un dialecte accadien, mais qu'il ne convient pas du tout à la langue grecque avec sa richesse de consonnes bien distinguées et ses terminaisons consonantiques. Inventé donc pour la langue ancienne, le syllabaire chypriote ne fut employé d'abord pour le grec que faute de mieux, alors que l'alphabet était encore inconnu, mais il est resté en usage à Chypre jusqu'au ive siècle av. J.-C.

Voyelles	a	e	i	o	u
j	ja	je	–	–	–
v	va	ve	vi	vo	-
r	ra	re	ri	ro	ru
l	la	le	li	lo	lu
m	ma	me	mi	mo	mu
n	na	ne	ni	no	nu
p(b)	pa	pe	pi	po	pu
t(d)	ta	te	ti	to	tu
k(g)	ka	ke	ki	ko	ku
s(š)	sa	se	si	so	su
z	za	-	-	zo	-
x	xa	xe	-	-	-

87. — Syllabaire chypriote.

On a voulu faire dériver l'écriture chypriote des cunéiformes perses (Brandis, *Monatsber. d. Berliner Akad.*, 1873, p. 649 sq.) ou néo-assyriens (Deecke, *Der Ursprung der kyprischen Silbenschrift*, Strassburg, 1877) et des hiéroglyphes hittites (Sayce, *Transactions Soc. bibl. archaeol.*, t. v, 1877, p. 22-32), mais le nombre de caractères semblables dans les systèmes comparés était trop insignifiant pour rendre ces thèses plausibles. D'ailleurs la découverte des caractères linéaires crétois a montré la vraie origine de l'écriture chypriote. Trois inscriptions trouvées à Enkomi (Salamis) en 1896, et une à Tekké près de Larnaka, en 1898, nous offrent le trait d'union entre les deux systèmes d'écritures, sous forme de quinze caractères chypro-minoens dont dix se reconnaissent tout de suite comme minoens et chypriotes. Les cinq autres n'ont pas d'équivalent chypriote. On peut l'expliquer par ce fait que les caractères minoens connus sont deux fois plus nombreux que ceux dont on se servait à Chypre. Ces cinq caractères n'auraient

donc pas été empruntés. Les études d'Evans (*Scripta Minoa*, London, 1907, p. 70-74) et de Sundwall (*Archäologisches Jahrbuch*, t. xxx, 1915, p. 57 sq.) ne laissent pas de doute sur l'origine minoenne des caractères chypriotes (H. Jensen, *Geschichte der Schrift*, Hannover, 1925, p. 85 sq.; E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, II, I, 2ᵉ éd., 1928, p. 554). Ils ont été empruntés probablement dans le XIVᵉ siècle, certainement pas avant le XVIᵉ siècle ou après le XIIIᵉ.

Il est très vraisemblable que les caractères minoens ont la même valeur phonétique que les signes chypriotes identiques. Cette hypothèse semble confirmée par les études de A. E. Cowley qui a ainsi déterminé les terminaisons de plusieurs noms minoens (*Essays on aegean archaeology presented to Sir Arthur Evans*, 1927, p. 5-7) et surtout par celles de H. T. Bossert qui a reconnu le nom propre philistin Padi, écrit avec des signes identiques sur un sceau chypriote et sur un monument de Knossos (*Altorient. Studien Br. Meissner gewidmet*, t. II, 1929, p. 274-289).

L'opinion de F. Prætorius (*Ueber den Ursprung des kanaanäischen Alphabets*, Berlin, 1906), qui rattacherait l'alphabet phénicien au syllabaire chypriote manque de base. La priorité de celui-ci est très mal assurée. Nous n'en connaissons guère les formes anciennes qui ont dû évoluer. Les signes qui se ressemblent le plus n'ont pas la même valeur phonétique. Il y a aussi de fortes raisons pour croire que les Chypriotes ont imité en certains cas les lettres phéniciennes (H. Hirschfeld, *Recent theories on the origin of the alphabet*, *Journ. roy. as. Soc.*, 1911, p. 969-971; K. Sethe, *Der Ursprung des Alphabets*, *Nachr. d. göt. Ges. d. Wiss.* 1916, Heft 2, p. 108; C. F. Lehmann-Haupt, *Der Herkunft des Alphabets*, *Zts. dts. morg. Ges.*, 1929, p. 73; H. Jensen, *Geschichte der Schrift*, 1925, p. 103 sq.).

Les inscriptions phéniciennes de Chypre ont été réunies et étudiées par Renan dans le *Corpus inscriptionum semiticarum*, Paris, 1881. Celles qu'on a découvertes depuis sont un peu dispersées; elles ont été étudiées et commentées dans le *Répertoire d'épigraphie sémitique*, publié par la commission du *Corp. insc. sem.*, avec le concours de J. B. Chabot, Paris, 1900 sq. En voici la liste d'après leur lieu de provenance. Citium : *Corp. insc. sem.*, n. 5, 10-87 et *Répert. d'épigr. sém.*, n. 389, 1206-1208, 1516-1521, 1523-1524, 1526-1527; Idalium : *Corp. insc., sem.*, n. 89 (bilingue), 90-94 et *Répert. d'épigr. sém.*, n. 453, 1209-1210, 1522; Tamassos : *Répert. d'épigr. sém.*, n. 1212-1213 (bilingues); Lapethus : *Corp. insc. sem.*, n. 95 (bilingue, cf. *Répert. d'épigr. sém.*, n. 1515) et *Répert. d'épigr. sém.*, n. 1211; Golgoi : *Corp. insc. sem.*, n. 96; Kuklia : *Répert. d'épigr. sém.*, n. 921; Chytroi : *Répert. d'épigr. sém.*, n. 922; Nicosia (lieu d'achat seulement) : *Répert. d'épigr. sém.*, n. 1525.

Comme on le voit la grande majorité de ces inscriptions provient de Citium, ville côtière et site principal des Phéniciens dans l'île de Chypre. Celles d'Idalium et de Tamassos font connaître que ces villes furent soumises à Citium, à diverses époques du IVᵉ et du IIIᵉ siècles av. J.-C. Ce fut la domination perse favorable aux Sémites qui permit aux Phéniciens de pénétrer pour la première fois jusqu'aux mines dans l'intérieur de l'île. La majorité des inscriptions appartient au IVᵉ siècle av. J.-C.; quelques-unes cependant se rattachent à la période des Ptolémées et une de Lapethos, *Répert. d'épigr. sém.*, n. 1211, est du IIᵉ siècle av. J.-C. (C. Clermont-Ganneau, *Études d'archéologie orientale*, t. II, p. 157-158). Le *Corp. insc. sem.*, n. 5, comprend deux inscriptions, contenant des dédicaces au Baal du Liban; elles sont de la plus grande importance à cause de leur ancienneté. Le Hiram, qui y est mentionné, pourrait bien être le roi de Tyr contemporain de Salomon, d'après le caractère de l'écriture selon Lidzbarski (*Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, Weimar, 1896, p. 176), mais il serait plutôt, d'après le titre « roi des Sidoniens » qui lui est donné, un autre roi de Tyr homonyme du VIIIᵉ siècle av. J.-C. (W. von Landau, *Beiträge zur Altertumskunde des Orients*, t. I, 1893, p. 17-29). On a même trouvé dans la suite que l'écriture d'après la forme de quelques lettres suggérerait plutôt cette dernière date (Lidzbarski, *Altsemitische Texte*, t. I, Giessen, 1907, p. 23; Cooke, *North-semitic inscriptions*, Oxford, 1903, p. 52 sq.). Renan attribuait autrefois ces dédicaces à la Phénicie. On est assez d'accord aujourd'hui pour dire qu'elles proviennent de Chypre. Elles indiquent Karth-Hadast comme lieu d'origine : cet endroit est attesté comme ville chypriote par le prisme d'Asarhaddon (*Keil. Bibl.*, t. II, p. 149). Il est très probable que Karth-Hadast n'est qu'un autre nom de Citium qui ne figurerait pas autrement sur le prisme parmi les villes chypriotes, car c'est auprès de Citium que les inscriptions ont été découvertes (W. von Landau, *Die phönikischen Inschriften*, *Der alte Orient*, t. VIII, 3 (1907), p. 18; F. Schmidtke, *Die Japhetiten der Biblischen Völkertafel*, Breslau, 1926, p. 78).

IV. La culture. — Par sa position géographique et par les mines de cuivre qu'elle possédait, Chypre devint le point de contact des diverses cultures du bassin de la Méditerranée. Elle avait des relations avec l'Asie Mineure, la Syrie, l'Égypte et la Grèce, subissait les influences de ces différents centres de culture et exerçait à son tour une influence sur eux. L'île ne paraît pas avoir été habitée dans la période paléolithique et une seule station néolithique à Phrenaros, district de Famagouste, a été jusqu'ici découverte (Gjerstad, *Antiquaries journal*, 1926, janvier, p. 54-58). Sa culture commence donc avec l'âge du bronze qui ne peut être fixé qu'approximativement à environ 3 000 av. J.-C. On entend bronze ici au sens large pour comprendre aussi le cuivre. Le bronze proprement dit n'apparaîtrait qu'assez tardivement en Chypre, d'après l'analyse faite récemment à Stockolm de neuf objets bien datés et de provenance indigène (Gjerstad, *Studies on prehistoric Cyprus*, p. 229, n. 1). La date et l'origine des objets analysés antérieurement (voir Dussaud, *Les civilisations préhelléniques*, 2ᵉ éd., p. 252 sq.) n'ont pas été bien établies. D'après les indices de la poterie et les trouvailles qu'on peut dater, Gjerstad fixe le premier âge du bronze à 3000-2100 av. J.-C., le deuxième à 2100-1600, le troisième à 1600-1000. Il divise aussi chacun de ces trois âges en trois périodes, dont les limites d'abord très vagues, deviennent ensuite plus précises surtout au troisième âge (première période 1600-1400, deuxième période 1400-1200, troisième période 1200-1000 av. J.-C.).

Les principaux types de la céramique chypriote selon les diverses époques sont les suivants : 1) Vases recouverts d'un rouge lustré avec décor en relief ou incisé. Ils apparaissent au début du premier âge du bronze, prédominent encore au commencement du deuxième âge mais disparaissent à sa fin; 2) Vases de terre noire souvent lustrée et décorée de points formant chevrons ou triangles. Ils se montrent vers la fin de la deuxième période du premier âge du bronze, sont relativement rares et ne se trouvent plus à la dernière période du deuxième âge; 3) Vases de forme identique à ceux du premier type, mais recouverts d'un enduit noirâtre ou gris foncé mat. Ils apparaissent à la fin du premier âge du bronze et disparaissent dans la première période du troisième; 4) Vases recouverts d'un enduit blanc sur lequel sont peints en noir des traits parallèles ou qui se recoupent. C'est la première céramique peinte qui commence et se ter-

mine avec le type précédent ; 5) Vases peints en rouge mat sur enduit noir brillant. Ce type apparaît vers le milieu du deuxième âge du bronze, devient vite assez commun, mais disparaît au début du troisième âge du bronze 6); Vases à enduit blanc ornés en noir dont la forme la plus commune est le bol hémisphé-

vases submycéniens ou protogéométriques. Ils sont caractéristiques de la troisième période du troisième âge du bronze. Trois de ces types de céramique, le premier, le quatrième et le huitième sont d'origine étrangère et semblent indiquer, comme nous le verrons plus tard, l'arrivée en Chypre de colons de



88. — Spécimens de la céramique chypriote des trois âges du bronze. (D'après Gyerstadt.)

rique. Ils apparaissent au commencement du troisième âge du bronze mais ne durent pas longtemps; 7) Vases dénommés « à pied circulaire » ou « imitant le cuir » et recouverts d'un enduit foncé ayant pris un ton brun. Ils sont contemporains du type précédent; 8) Vases chypriotes semblables, mais non identiques, en raison des différences de forme, aux

l'Asie Mineure, de la Syrie et de la Grèce. Des relations commerciales ont apporté aussi à Chypre la céramique étrangère, syrienne dès le commencement du deuxième âge du bronze, minoenne, mycénienne et submycénienne aux diverses époques du troisième âge du bronze.

Le cuivre se trouve dans les tombeaux dès le début;

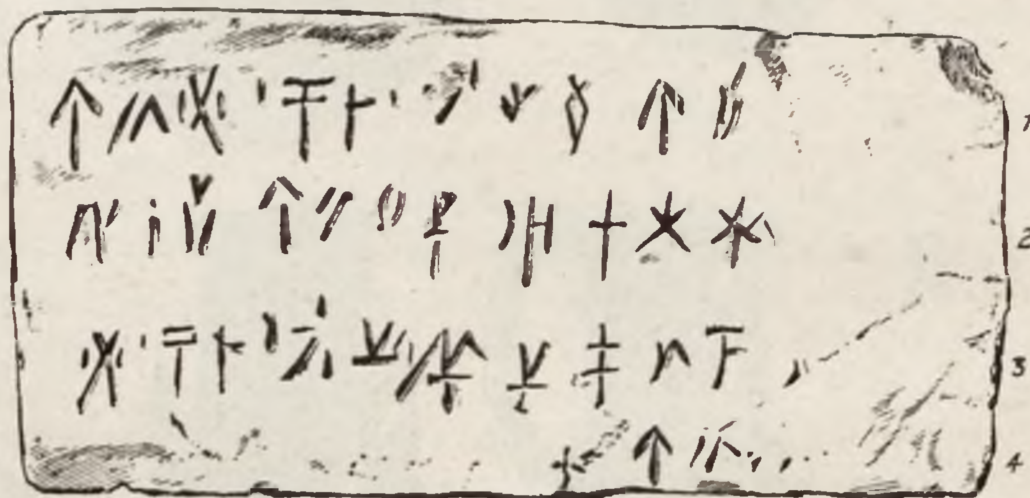
l'argent se montre à la fin du premier âge du bronze pour devenir plus commun au deuxième lorsque l'or apparaît pour la première fois. Chypre avait ses mines de cuivre dont la plus ancienne et la plus riche était près de Tamassos, tandis que les mines de Soli et de Marion-Arsinoe appartiennent à une époque postérieure (Ohnefalsch-Richter, *Kypros, the Bible, and Homer*, t. I, p. 499). L'argent paraît avoir été en grande partie de provenance égyptienne. Le roi d'Alašiya demanda surtout de l'argent au Pharaon (*Tell-el-Amarna*, n. 35 et 37). L'or ne devient fréquent qu'au troisième âge du bronze surtout à l'époque mycénienne. Les fouilles faites à Enkomi nous ont livré de très beaux spécimens de l'orfèvrerie chypriote : épingles de toute sorte, anneaux, bracelets, boucles d'oreilles, frontaux, colliers, montures de cylindres, etc.

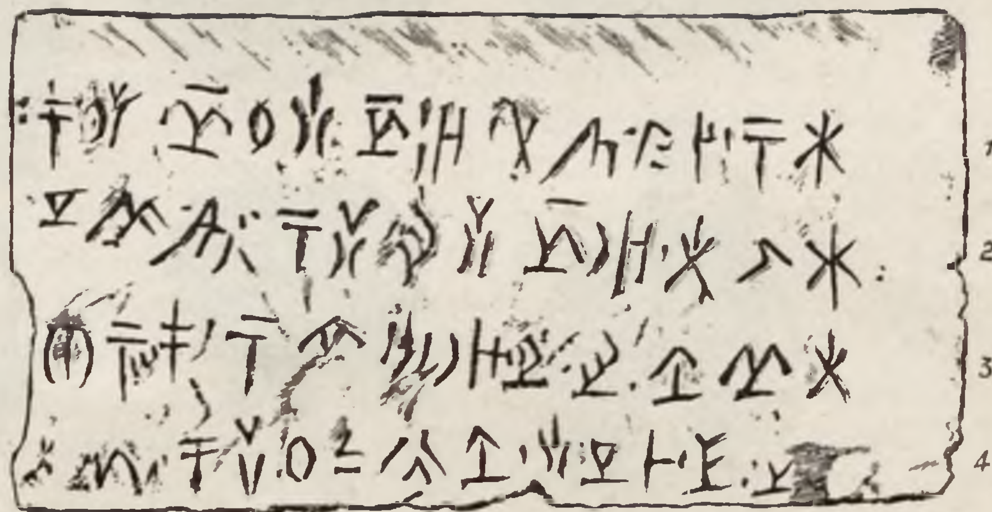
Outre la céramique, on trouve plus fréquemment dans les tombeaux jusqu'au troisième âge du bronze des objets en cuivre, haches, poignards, couteaux, épingles, fragments de vases. La pierre est représentée par des celtes, têtes de masse, marteaux, fusaïoles, pierres à aiguiser, pierres à moudre le blé. Les premiers objets de parure se font voir avant la fin du premier âge du bronze, ce sont des anneaux en cuivre et des perles en faïence bleue, qui deviennent plus communs dans la suite. A cette même période appartiennent aussi les premières représentations de la forme humaine. Ce sont des figurines plates en terre cuite représentant la déesse de la fécondité, dont les formes varient mais deviennent schématiques et se perfectionnent avec le temps (L. Heuzey, *Catalogue des figurines antiques de terre cuite du Louvre*, t. I, 1882, p. 114 sq.; Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. III, p. 551 sq.). Le deuxième âge du bronze est une période de développement presque dépourvue de nouveautés. C'est après sa fin, lorsque les rapports commerciaux de Chypre s'étendent à l'Ouest qu'apparaissent les vases en faïence et en albâtre, les perles et bouteilles en verre, les objets en ivoire, les chefs-d'œuvre d'orfèvrerie et d'argenterie, les gemmes, les sceaux, les cylindres, les scarabées. Les sceaux babyloniens et les scarabées égyptiens ont été imités par les Chypriotes, mais il y en a qui sont de provenance étrangère. Deux au moins des sceaux babyloniens, celui qui porte le nom d'un adorateur de Naram-Sin deifié et celui qui a été trouvé à Hagia Paraskevi et porte aussi une inscription cunéiforme, appartiennent à l'époque de la première dynastie babylonienne (L. King, *History of Sumer and Akkad*, 1910, p. 346; S. Langdon, *Cambridge ancient history*, t. I, 1924, p. 405 sq.; G. Contenau, *Les cylindres syro-hittites, Rev. d'assyriologie*, t. XIV, 1917, p. 61-74). Les scarabées égyptiens appartiennent aux diverses époques du troisième âge du bronze. Les chefs-d'œuvre en ivoire sont caractéristiques de la troisième période de cet âge.

La culture de Chypre à la période gréco-phénicienne est depuis longtemps assez connue. La belle étude de M. Perrot (*Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. III, p. 479-628) se rapporte principalement à cette époque. Les anciennes traditions, la colonisation grecque et phénicienne, la domination assyrienne et égyptienne ont produit un art très varié mais peu original. La sculpture chypriote, dont les pièces abondent dans les musées, est essentiellement imitative et conventionnelle. Les artistes n'ont guère étudié la nature, mais ils ont cherché leur inspiration dans les modèles de l'art étranger. C'est la combinaison et l'harmonisation de ces cultures diverses, dont les éléments hétérogènes varient selon les lieux et les époques, qui donnent à l'art chypriote son cachet propre. Chypre a rempli aussi à cette époque le rôle d'intermédiaire entre la Grèce et l'Orient. C'est elle probablement qui a fait connaître aux Grecs ce type oriental de la déesse mère, qui a pu exercer une certaine influence sur leurs représentations d'Aphrodite.

V. L'ANCIENNE RELIGION DE CHYPRE. — La croyance à une vie future se manifeste à Chypre dès les premiers temps. On ensevelit avec les morts dans les tombeaux des aliments, des outils, des armes, des ornements, évidemment dans le but de pourvoir à leurs besoins dans un état d'existence considéré comme assez semblable à celui d'ici-bas. C'est pour rendre service à leur maître, non pour l'alimenter, que le chien le cheval, le chameau, ont été tués et ensevelis avec lui. Comme l'incinération des cadavres n'a jamais été pratiquée à Chypre, les restes d'objets brûlés trouvés dans le tombeau 22 de Hagia Paraskevi attestent aussi un culte des morts (Gjerstad, *Studies on prehistoric Cyprus*, p. 87).

Les tombeaux où des femmes ont été ensevelies nous font connaître, dès la troisième période du premier âge du bronze, les figurines de la déesse de la fertilité et de la fécondité déjà mentionnées. Il n'y a guère de doute que cette divinité orientale, appelée Ištar par les Babyloniens, Targata par les Syriens, Astarté par les Phéniciens et identifiée avec l'Aphrodite des Grecs, a été, jusqu'à l'arrivée du christianisme, la déesse principale de Chypre. Le dieu principal correspondant serait un dieu du type de Zeus Labrandeus d'origine aryenne d'après R. von Lichtenberg (*Beiträge zur ältesten Geschichte von Kypros, Mitteil. Vorderas. Ges.*, 1906, 2, p. 48 sq.) Cette opinion ne semble plus soutenable après les études de Gjerstad sur la céramique, comme nous le verrons plus loin. La première culture chypriote n'est pas aryenne, et la double hache n'apparaît pas à Chypre avant le troisième âge du bronze. C'est plutôt du côté de l'Asie, dont les rapports avec Chypre précèdent ceux de l'Europe, qu'il faut chercher l'origine de ce dieu.

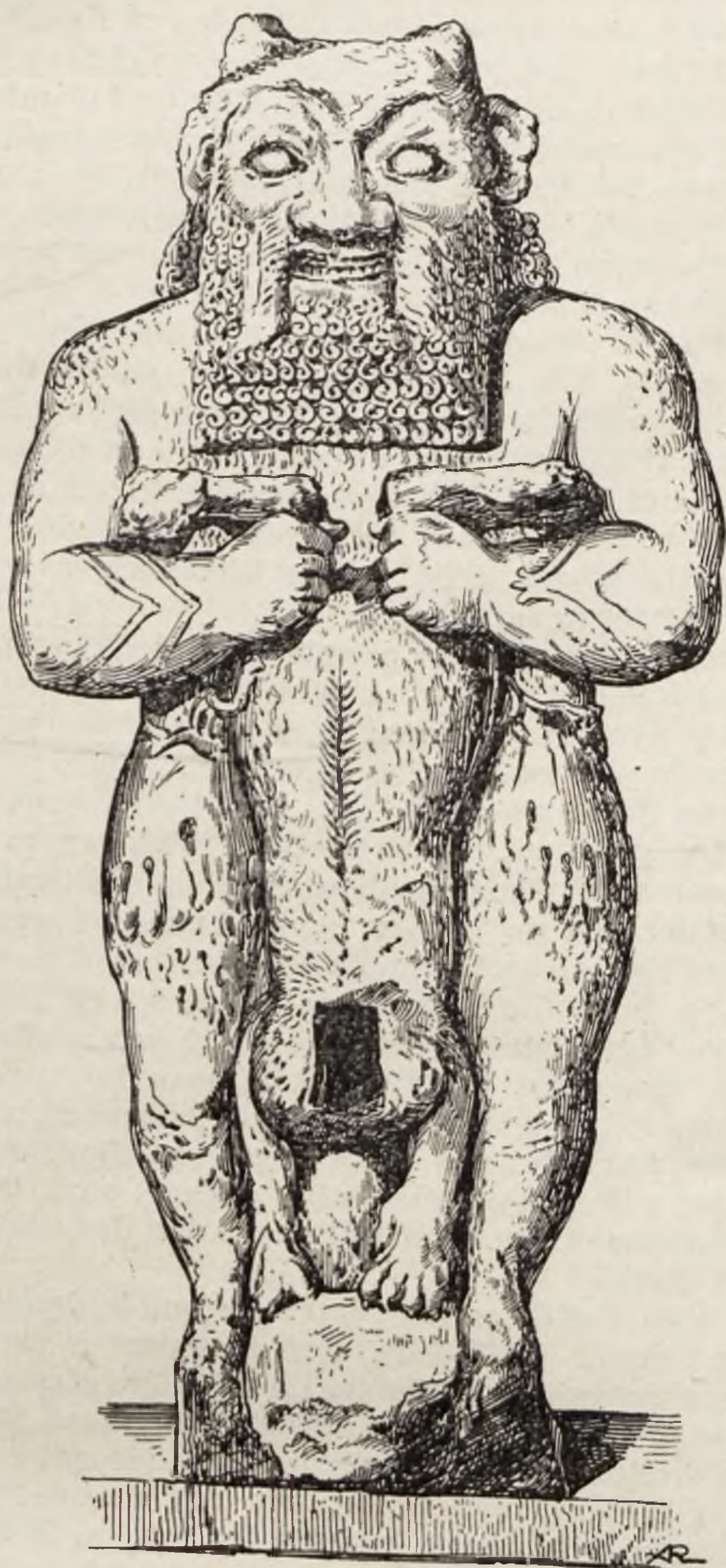




89. — Inscriptions d'Amathonte.
D'après R. Meister, *Sitzungsberichte der kon. preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1911, p. 170.

On sait que la ville d'Amathonte a conservé jusqu'au IVe siècle av. J.-C. une population autochtone et une langue ancienne. C'est donc à ses monuments et à ses inscriptions qu'il faut demander des renseignements sur les anciennes divinités de Chypre.

Or les deux divinités, qui se répètent quatre par quatre sur les petites faces du grand sarcophage en marbre trouvé à Amathonte, n'ont rien d'hellénique. « Sur l'un des panneaux, c'est la figure de l'Aphrodite orientale, de cette déesse que nous avons trouvée en Chaldée (t. II, fig. 16), dans les colonies phéniciennes (fig. 291) et à Chypre (fig. 321, 379, 380), nue, parée de riches colliers et se pressant les seins (fig. 417). De l'autre côté, c'est ce personnage que nous n'avons pas rencontré moins souvent (fig. 21, 22, 41, 279, 287, 294, 295, 296), ce dieu pygmée ou ce Bès, avec



90. — Colosse d'Amathonte.
D'après Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art*, t. III, p. 567, fig. 386.

sa large face grimaçante, sa couronne de plumes, sa grande barbe, sa courte jupe et ses grosses jambes (fig. 418); c'est ce type dont certains traits ont pu concourir à former celui de l'Héraklès grec » (Perrot, *Histoire de l'art*, t. III, p. 610). Dans le colosse d'Amathonte (fig. 90), dieu nu et poilu, aux oreilles énormes et velues auxquelles s'ajoutent en dedans de courtes cornes, à barbe taillée en carré et divisée en petites boucles à la manière assyrienne, à bras tatoués, ceint d'une peau de lion et tenant de chaque main la patte postérieure d'une lionne dont les pattes de devant touchent le sol, nous voyons le même type, pris beaucoup plus au sérieux. « La tête et les épaules ont, il est vrai, quelque chose de démesuré; mais à cela près, les proportions de la figure sont justes, ou du moins elles se rapprochent davantage de la vérité que dans les portraits authentiques de Bès; le rapport du buste et des membres inférieurs est moins arbitraire. Ce que le sculpteur a voulu rendre ici, c'est évidemment l'idée de la force, d'une force au repos qui, le moment venu, va derechef se déployer et passer à l'acte » (Perrot, *op. cit.*, p. 570). Cette statue a certainement des traits de Bès mais paraît rappeler davantage l'Izdubar babylonien. Elle nous représente un dieu terrible et bienfaisant, « grand dompteur de fauves, redouté des monstres et clément pour les hommes qu'il protège contre les ennemis. »

Le texte accadien de l'inscription bilingue d'Amathonte nous donne Mukul comme le nom du dieu de cette ville au IVe siècle av. J.-C. Ce même dieu était vénéré à Citium vers la même époque (*Corp. insc. sem.*, n. 86) dans l'acropole à côté d'Astarté, déesse principale de cette ville. Une autre inscription (*Corp. insc. sem.*, n. 10), trouvée aussi dans l'acropole, donne Rešef-Ḥeṣ, « Rešef de la foudre » comme nom du dieu qui y était vénéré. Une troisième (*Corp. insc. sem.*, n. 14) très probablement indique Rešef-Ḥeṣ-Mukul, comme nom du dieu du temple à cet endroit. Il en résulte que le dieu phénicien. Rešef-Ḥeṣ a été identifié avec son prédécesseur, le dieu chypriote Mukul, qui serait ainsi un dieu de la foudre. Deux inscriptions grecques postérieures (*Corp. insc. grec.*, n. 2641 et Waddington, *Inscriptions d'Asie Mineure*, n. 2739) nomment Zeus Keraunios comme dieu principal de Citium et montrent ainsi la continuité du type. Le phénicien Rešef est aussi associé avec Mukul dans quatre inscriptions d'Idalium (*Corp. insc. sem.*, n. 89, 90, 91, 93). La première de ces inscriptions est bilingue et Rešef-Mukul y est rendu « Apollon d'Amyclée », d'où on peut conclure que Mukul avait aussi des traits qui le rapprochaient de l'Apollon grec, et qu'Amyclée n'est qu'une adaptation grecque de son nom. De plus, si Apollon était le dieu principal de Chypre à l'époque grecque il est naturel d'attribuer le même rôle à Mukul à une époque antérieure.

Outre Mukul, maintenant connu comme dieu principal de Beisan au XVe siècle, on trouve d'autres dieux du même type vénérés à Chypre, qui ne sont ni grecs ni phéniciens. Mari « Seigneur » est attesté pour Chypre par les noms de personnes, מריחי (*Corp. insc. sem.*, t. I, n. 60, 93) et עבדמרני *Corp. insc. sem.*, t. I, n. 16), et les noms de villes, Mari, site ancien près d'Amathonte, et Marion-Arsinoe. Le culte de Mari était très répandu en Syrie de Gaza au Sud, dont il était le dieu principal, jusqu'à Harran en Mésopotamie (G. Hoffmann, *Zts. f. Assyriologie*, t. XI, 1896, p. 237-244). Il était un *dominus imbrium* et un dieu de la chasse; les chiens qui l'accompagnent (Hoffmann, *loc. cit.*) sont à comparer avec les כלבים du temple de Mukul à Citium (*Corp. insc. sem.*, t. I, n. 86) et le chien qui combat avec le lion dans le célèbre bas-relief de Beisan (*Biblica*, t. X, 1929, p. 127 sq. et pl. II). Il est intéressant d'observer que le dieu Nergal représenté par le lion dans ce bas-relief, est aussi connu à Chypre comme dieu de la peste (*Tell-el-Amarna*, n. 35), ennemi par conséquent du dieu protecteur. Mari paraît devoir être identifié avec un autre dieu, Eki, dans le nom propre, Eki-Mari, mentionné dans une inscription accadienne d'Amathonte, (*Biblica*, t. X, 1929, p. 144 et 147). Ce dieu se rencontre aussi dans les noms propres Ekiviyaki (*Biblica*, *ibid.*,) et Ekištura (= Eki-šuturu, Eki est prééminent, *Keil. Bibl.* t. II, p. 149), et pourrait bien être à l'origine l'Aku sumérien, dieu de la lune. Setek est nommé dans le texte accadien de l'inscription bilingue d'Amathonte comme le dieu de la ville de Kérakéré. On l'appelle *piscis austricus* (?) et dieu protecteur en employant deux épithètes attribuées

à Adad dans les textes cunéiformes. Son caractère est d'ailleurs bien connu. C'était le dieu principal des rois Hyksos, d'origine asiatique, mais connu seulement par son nom égyptien. Peut-être son culte a-t-il été apporté à Chypre par ces colons de la Nubie dont parle Hérodote (VII, 90).

Quant aux noms de la déesse mère, nous avons déjà vu que le nom de montagne, Trogodos = Taggata, représente très probablement celui de la divinité appelée Targata par les Syriens. Dans une inscription accadienne d'Amathonte, on trouve Tumira dans un nom théophore, Tumira-Imika (Tumira est puissante), elle était vénérée dans un temple où la prostitution paraît avoir été pratiquée (*Biblica*, t. x, 1929, p. 144-146). On sait par Hérodote (I, 199) que cette pratique appartenait au culte d'Aphrodite à Chypre. Une autre tradition donne le nom de Tamiradae à la famille sacerdotale qui présidait au culte d'Aphrodite à Paphos avant l'arrivée des Grecs (Hésychius, *s. v.*, Tacite, *Historiae*, II, 3). Il est donc assez probable que la déesse mère chypriote s'appelait Tamira, nom qui serait dérivé de *Tamar*, le dattier, symbole de fertilité et de fécondité, et connu comme arbre sacré chez les Orientaux et à Chypre en particulier (cf. Ohnefalsch-Richter, *Kypros, the Bible and Homer*, t. II, pl. CLV-CLVIII). On pourrait se demander aussi si le nom de lieu, Baal-Tamar (= Baalat-Tamar?), près de Gibéah (Jud., XX, 23), où H. Winckler, (*Geschichte Israels in Einzeldarstellungen*, t. II, p. 98 sq.) a vu une allusion à l'Ištar babylonnienne, ne suggère pas l'origine syrienne de ce nom divin. Il est assez probable que la déesse mère était aussi connue à Chypre sous le nom d'Asatira = Aštar ou Ištar à juger d'après le nom théophore, Amota-Asatiri (servante d'Ištar) qui se lit dans une inscription d'Abydos en caractères chypriotes (*Biblica*, t. x, 1929, p. 154; *Corp. insc. sem.*, tabulae I, 2, n. 16, 3).

On trouve donc, semble-t-il, une paire de noms accadiens — Eki et Asatira — et deux paires de noms syriens, dont l'une plus ancienne — Mukul et Tamira — et l'autre moins ancienne — Mari et Targata — pour désigner les deux divinités principales de Chypre.

Notre connaissance du culte de ces divinités chypriotes est très limitée. Les renseignements fournis par les auteurs grecs ne visent pas directement les temps anciens, mais laissent voir cependant quelques restes de l'ancien culte dans les pratiques postérieures. Les fouilles n'ont pas encore révélé de temples antérieurs au VIIe siècle av. J.-C. On vénérait les divinités sur les hauts lieux et surtout dans des bois sacrés. On leur faisait des sacrifices, des libations, des offrandes. Le chant, la danse, la musique prenaient une large place dans le culte. On pratiquait la divination à Paphos par l'inspection des entrailles des victimes. Là aussi, la déesse mère était représentée non pas sous forme humaine, mais par un pilier conique, qui rappelle les *maṣṣeboth* des Cananéens (Tacite, *Historiae*, II, 3). Plus oriental encore était l'usage d'après lequel, selon Hérodote (I, 199), les jeunes filles faisaient l'offrande de leur virginité à la déesse avant le mariage (voir Dümmler dans Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, t. I, 1894, col. 2756-2762).

VI. Histoire ancienne de Chypre. — Si Chypre était habitée à l'époque néolithique, notre connaissance de son histoire ne commence qu'au premier âge du bronze vers le début du IIIe millénaire av. J.-C. L'opinion générale, mais insuffisamment appuyée, que les premiers colons y sont venus de l'Asie Mineure, a été tout récemment solidement établie par Gjerstad dans ses études remarquables sur la céramique chypriote (*Prehistoric studies on Cyprus*, p. 294-301). Les vases rouges lustrés, qui constituent la plus ancienne poterie de l'île, offrent de telles ressemblances dans les formes, la matière et la technique avec les fabriques contemporaines de la Pisidie et de la Phrygie méridionale, qu'ils ne laissent aucun doute sur l'identité de la culture qui les a produits. D'autre part, l'état développé de l'art céramique, lors de sa première apparition à Chypre, montre que cet art est d'origine étrangère et que Chypre, l'a imité et reproduit et non inventé (J. L. Myres, *Journal of the anthropological Institute*, t. XXXIII, 1903, p. 376).

D'une inscription cunéiforme (L. W. King, *Chronicles of early Babylonian Kings*, t. II, London, 1907, p. 31 sq.), nous apprenons que Sargon d'Agadé (environ 2700 av. J.-C.) a franchi la mer occidentale dans une expédition de conquête dont Chypre fut naturellement le premier objectif. Cette invasion accadienne de Chypre fut d'abord généralement niée, mais, après la découverte des inscriptions cunéiformes dites cappadociennes, elle a été admise entre autres par S. Langdon (*Cambridge ancient history*, t. I, 1924, p. 405) et E. Meyer (*Geschichte des Altertums*, t. II, 1928, p. 11). Elle est appuyée encore par la découverte que l'ancienne langue de Chypre était l'accadien, la langue des inscriptions d'Amathonte, du syllabaire chypriote et du roi d'Alašiya dans les lettres de Tell el-Amarna. Déjà connue à Chypre au XIVe siècle av. J.-C., cette langue a dû y être introduite avant la fin du troisième millénaire.

Il semble donc que la première culture de Chypre est asiatique, et qu'on ne peut plus la rattacher à l'Europe avec R. Dussaud (*Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Égée*, 2e éd., p. 235) et R. von Lichtenberg (*Beiträge zur ältesten Geschichte von Kypros*, *Mitteil. Vorderas. Ges.*, 1906, t. II, p. 41). On ne constate même pas de rapports avec l'Occident au premier âge du bronze, mais seulement avec la Syrie et l'Égypte vers la fin de cette période (Gjerstad, *op. cit.*, p. 302). C'est alors que les perles en faïence d'origine égyptienne commencent à apparaître à Chypre, importées peut-être à travers la Syrie et appartenant très probablement à la onzième dynastie. Les sceaux babyloniens et les premières figurines de la déesse mère, d'origine babylonienne. sont de la même époque et semblent indiquer aussi des relations avec la Syrie.

Il y a de fortes raisons de croire que le deuxième âge du bronze (2100-1600) fut inauguré à Chypre par une colonisation syrienne. La première céramique peinte et une nouvelle forme de vase, l'amphore, toutes deux d'origine syro-palestinienne, commencent maintenant à apparaître. Gjerstad n'y voit que des rapports commerciaux avec la Syrie (*op. cit.*, p. 306 sq.) mais H. Frankfort rattache l'apparition de la nouvelle céramique à un grand mouvement de peuples, qui, « partant du Nord-Est lointain, trouve un second centre de radiation dans la Syrie septentrionale d'où il amène les Amorites dans la Babylonie. » (*Asia, Europe and the Aegean and their earliest interrelations*, London, 1927, p. 80-83). Il s'agirait donc d'une occupation de Chypre de la part des Amorrhéens vers la fin du troisième millénaire. Ils auraient été attirés vers l'île voisine par les mines de cuivre du mont Trogodos. La conclusion que Frankfort a déduite de la céramique paraît être confirmée par le fait que les deux divinités principales de Chypre portaient des noms syriens, comme nous l'avons déjà vu, avant l'arrivée des Grecs et des Phéniciens. Deux villes anciennes et importantes sur le bord de la mer à l'est et au sud de l'île, Salamis et Amathus, semblent trahir par leurs noms aussi une origine syro-palestinienne.

Les relations commerciales de Chypre pendant toute cette période sont nettement orientées vers la

Syrie et l'Égypte. Le fragment de céramique de Kamarès, trouvé dans un tombeau à Salamis (Murray-Smith-Walters, *Excavations in Cyprus*, p. 81) témoigne par son isolement que l'Ouest est encore pratiquement inconnu. L'exploitation plus intense des mines de cuivre est attestée par l'abondance des objets en bronze.

D'après les indices fournis par les trouvailles de céramique chypriote en Égypte, le troisième âge du bronze à Chypre commence avec le nouvel empire. Il se divise en trois périodes. La première (1600-1400) est surtout signalée par une nouvelle orientation vers l'Ouest, qui prépare les voies de l'avenir. La deuxième (1400-1200) nous montre Chypre, royaume uni et indépendant, à l'apogée de sa prospérité comme grand centre de commerce et d'influence culturelle dans la Méditerranée. La troisième (1200-1000) est une période de déclin, de transition, d'isolement; l'invasion des « peuples de la mer » détruit l'unité du royaume et en modifie profondément l'ethnologie; à l'âge du bronze succède l'âge du fer et Chypre rentre dans l'ombre.

Les sources littéraires pour l'histoire de Chypre à l'époque de sa grandeur ont été déjà mentionnées. Il ressort clairement des lettres de Tell el-Amarna que Chypre est un royaume uni et indépendant. Le roi d'Alašiya parle au Pharaon en égal. Il l'appelle « mon frère », comme le monarque hittite, et n'emploie jamais les expressions d'abaissement si fréquentes dans les lettres des roitelets cananéens. Il lui donne même des conseils politiques. Les textes hittites fournissent des indications semblables. Les mauvais sujets mis hors du royaume sont envoyés à Alašiya, où ils n'appartiennent plus au roi hittite, mais deviennent juridiquement les sujets d'un nouveau seigneur (Forrer, *Alašiya* dans *Reallexikon der Assyriologie*, t. I, 1928, p. 68). Les lettres de Tell el-Amarna indiquent le cuivre et le bois comme principaux objets exportés de Chypre. D'autres objets exportés ne sont pas nécessairement de provenance indigène, ils ont pu parvenir à Chypre par voie de commerce. Telles, par exemple, les dents d'éléphant, envoyées au Pharaon, qui ont dû être importées de la Syrie ou de l'Asie Mineure. Le roi d'Alašiya demande surtout de l'argent en paiement de ses marchandises.

Il y a d'autres attestations du développement extraordinaire du commerce chypriote avec la Syrie et l'Égypte à cette époque. Les fouilles pratiquées en Palestine ont révélé partout la céramique chypriote à l'étage cananéen contemporain, et en telle quantité que Gjerstad en a pu établir la chronologie relative pour Chypre elle-même par la stratification des trouvailles faites à Ascalon par Pythian-Adams en 1923 (*op. cit.*, p. 277-280). Des villes maritimes les importations se sont répandues à l'intérieur jusqu'à Kadès et Damas dans la Syrie, à Beisan et Jéricho dans la Palestine, où des fragments de vases chypriotes à enduit blanc ont été découverts. Même constatation pour l'Égypte. La céramique chypriote, rencontrée un peu partout, est particulièrement abondante dans l'importante région du Fayoum, où il y avait sans doute un centre de distribution. Elle a pénétré jusqu'à Thèbes et même jusqu'à Assouan et Dakka dans la Nubie, à 1.300 kilomètres de la bouche du Nil. En somme, les vases chypriotes de cette époque ont été trouvés dans vingt-quatre sites en Égypte et dans vingt-huit en Syrie et Palestine (Gjerstad, *op. cit.*, p. 310-323). Il faut remarquer ici que les vases à enduit blanc, *white slip ware*, et les vases à pied circulaire, *base ring ware*, qui caractérisent cette période, ont été d'abord traités de phéniciens, puis ils ont été rattachés à la Syrie par beaucoup d'égyptologues; ils sont revendiqués pour Chypre par Gjerstad, (*op. cit.*, p. 190-192 et 317). La céramique syrienne a été trouvée en assez grande quantité dans les tombeaux d'Enkomi. L'Égypte y était représentée, non par la poterie, mais par des vases en albâtre et en faïence, des bijoux en or et des bouteilles en verre. On voit aussi que les objets d'importation ont été imités par les artistes chypriotes, comme la céramique de Chypre a été imitée en Syrie et en Égypte.

Quelques spécimens de céramique chypriote de cette période ont été trouvés à Théra et Mélos, mais rien en Crète ni sur le continent grec. D'autre part la poterie minoenne a été découverte en petite quantité et les vases mycéniens en grande abondance à Chypre. C'est surtout le cuivre qui a attiré les Grecs dans l'île : il leur a été livré en retour de leurs marchandises. La culture supérieure des Grecs s'est imposée aux Chypriotes, ils furent redevables aux Minoens de leur système d'écriture, et aux Mycéniens de leur habileté dans les arts de l'orfèvrerie et de l'argenterie.

D'après les auteurs grecs, la première colonisation grecque de Chypre a suivi immédiatement la guerre de Troie. Aujourd'hui, au contraire, on croit assez généralement qu'elle a commencé au moins au XIVe siècle av. J.-C. L'abondance extraordinaire d'objets mycéniens trouvés dans les tombeaux de Salamis, à cette époque, ne s'expliquerait quepar la présence des colons grecs selon plusieurs auteurs (E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, t. II, 1, 1928, p. 552; Oberhummer dans Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, t. XII, p. 91 sq.; R. von Lichtenberg, *op. cit.*, p. 65 sq.). Gjerstad n'y voit cependant que les indices de rapports commerciaux entre Chypre et la Grèce, surtout parce que la céramique conserve son individualité et ne montre aucune trace de fusion artistique. D'où on peut conclure que les colons grecs, s'il y en avait, étaient encore peu nombreux. Les lettres de Tell el-Amarna nous font savoir qu'il y avait déjà, à cette époque, un commencement de colonisation du côté nord de l'île, où les Lukka (Lyciens) prenaient possession d'une ville chaque année (n. 38). Un texte hittite nous apprend que, vers le milieu du XIIIe siècle, Chypre a eu à subir une incursion de l'Asie Mineure, à laquelle prirent part les Achéens, alors très solidement établis sur le continent asiatique (*Madduwattas*, 85-90, éd., Götze, p. 36-39). La céramique sub-mycénienne du siècle suivant montre la technique grecque, mais les formes des vases sont chypriotes, d'où il suit que ces vases n'ont pas été importés du dehors et que les Grecs sont arrivés à Chypre (Gjerstad, *op. cit.* p. 328). Nous apprenons des inscriptions hiéroglyphiques de Ramsès III, à Medinet-Habu, qu'il y a eu, la huitième année de son règne, un mouvement des peuples du Nord, qui ont dévasté l'empire des Hittites, la Syrie et Chypre (Arasa) avant d'attaquer l'Égypte par terre et par mer. Parmi ces « peuples de la mer » les Peleset (Philistins) et les Denjen (Danéens) ont une place importante. Comme ceux-là ont pris possession de la côte palestinienne à cette époque, il semblerait que ceux-ci aient occupé Chypre à en juger d'après le nom Iadnan « île des Denjen », qui paraît pour la première fois, au lieu d'Alašiya, dans les inscriptions assyriennes du VIIIe et du VIIe siècles (voir Breasted, *Ancient records of Egypt.*, t. IV, Chicago, 1906, p. 37 sq. pour les documents égyptiens). Les Danéens d'après les Grecs sont une branche des Achéens qui habitaient Argos, et ils sont mentionnés très probablement dans les lettres de Tell el-Amarna (n. 151, l. 22. Voir E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, t. II, 1928, p. 224). Nous avons déjà remarqué que le dialecte grec de Chypre était sud-achéen, et il y a d'autres indications comme l'Ἀχαιῶν ἀκτή au nord de l'île et les Ἀχαιομάντεις, prêtres chypriotes selon

Hésychius, qui montrent que les colons grecs de Chypre étaient des Achéens.

Les Phéniciens ont suivi les Grecs à Chypre. On est maintenant assez d'accord pour placer leur arrivée au commencement du premier millénaire av. J.-C. Leur colonie principale était la ville maritime de Citium au sud-est de l'île. Ils n'ont guère pénétré à l'intérieur avant la domination perse favorable aux Sémites, au ve et au ive siècle. Vers la fin du huitième siècle, l'île fut soumise aux Assyriens. Une stèle commémorative de Sargon a été trouvée à Larnaka (Citium) et les rois de dix villes de Chypre ont payé tribut à Asarhaddon et à Asurbanipal (*Keil. Bibl.*, t. ii, p. 149, 241). Après la chute de l'empire assyrien les Égyptiens ont envahi l'île, peut-être sous le pharaon Apriès (Diodore, i, 68), plus probablement sous son successeur Amasis, 569-526 (Diodore, *ibid.*, Hérodote, ii, 182). Depuis la mort d'Amasis jusqu'à la bataille d'Issos, 333 av. J.-C., Chypre faisait partie de l'empire perse. Les Grecs de l'île, aidés par les Athéniens, tâchèrent plusieurs fois de regagner leur indépendance, mais sans succès durable. Les Phéniciens et les anciens habitants, représentés surtout par les Amathontiens, appuyèrent la domination perse. Ces luttes intestines ne furent arrêtées que pour un temps par la victoire d'Alexandre; après sa mort, l'Égypte et la Syrie se disputèrent la possession de l'île. C'est l'Égypte qui finalement l'emporta et Chypre resta sous le régime des Ptolémées de 294 à 58 av. J.-C. Elle était administrée par un gouverneur royal qui résidait à Salamis et avait le suprême contrôle sur l'armée, la flotte et le culte. C'est le Cypriarche de II. Mach., xii, 2. Les villes conservèrent un certaine autonomie, mais elles étaient occupées par une garnison qui avait à sa tête un officier royal. Pendant cette période, Chypre devient complètement hellénisée, les Phéniciens disparaissent peu à peu et les Juifs arrivent pour les remplacer. Les Romains enlevèrent Chypre aux Ptolémées en l'an 58 av. J.-C. Ils l'unirent d'abord à la Cilicie, puis à l'Égypte, et en firent finalement une province distincte, impériale (27 av. J.-C., Strabon, xiv, 6, 6,), sénatoriale (22 av. J.-C., Dion-Cassius, liv, 4). Paphos, plus avantageusement située que Salamis, devint désormais le siège du gouvernement (voir Chapot, *Les Romains et Chypre*, dans *Mélanges Cagnat*, Paris, 1912, p. 59-83). Nous terminerons ici l'esquisse de l'histoire ancienne de Chypre. L'introduction du christianisme appartient plutôt à la section qui suit.

VII. Chypre dans l'Écriture sainte. — La période de la grandeur de Chypre comme centre de commerce dans la Méditerranée a précédé l'établissement des Hébreux en Palestine. Il n'est donc pas étonnant que les allusions à l'île dans l'Ancien Testament soient assez rares et peu circonstanciées. On n'est même pas d'accord sur le nom que les Hagiographes donnaient à Chypre. L'historien juif Flavius Josèphe (*Antiq. Jud.*, I, i, 6), identifie les כתים ou Kittim de la table généalogique, Genèse, x, 4, avec Chypre. Selon lui, ce nom aurait été étendu par les Hébreux à toutes les îles et à la plupart des régions côtières, mais la ville importante, Citium, fournirait la preuve de son origine chypriote. C'est là l'opinion traditionnelle et encore de nos jours la plus généralement admise. Plusieurs auteurs cependant, depuis la découverte des lettres de Tell el-Amarna, ne considèrent plus כתים mais אלישה, nommé aussi comme fils de Javan dans la table généalogique et identifié par eux avec Alašiya, comme l'équivalent hébreu de Chypre. Conder dans le *Palest. Expl. Fund, Qu. St.*, 1892, p. 45, a proposé le premier cette identification, qui a été acceptée ensuite par Skinner (*Genesis, Intern. crit. comm.*, 1910, p. 198), Procksch (*Genesis*, Sellins Komm., 1913, p. 461), Gunkel (*Die Schriften des Alt. Test. in Auswahl*, 1921, p. 128), Schlög (*Die hl. Schriften des Alten Bundes*, t. i, 1922, p. 22), Jirku (*Altoriental. Komm. zum Alt. Test.*, 1923, p. 38) pour ne nommer que des exégètes bien connus.

L'identification d'Éliša avec Alašiya = Chypre se base uniquement sur la ressemblance des noms et est d'ailleurs très improbable. En dehors des textes généalogiques (Gen., x, 4 et I Chr., i, 7) le nom ne se rencontre que dans Ézéchiel, xxvii, 7, d'après lequel les côtes (ou les îles) d'Éliša fournissaient à Tyr l'hyacinthe et la pourpre pour ses tentures. L'hyacinthe et la pourpre ne sont pas des produits caractéristiques de Chypre et ne figurent jamais avec Alašiya dans les documents profanes. D'ailleurs le nom Alašiya appartient à l'époque qui précéda la colonisation grecque de Chypre, et ne fut plus usité lorsque les Grecs eurent gagné la prépondérance dans l'île. On ne comprend donc pas facilement qu'Eliša = Alašiya soit appelé fils de Javan. Ce même titre ne convient à Citium que dans l'hypothèse qu'elle représente toute l'île dans la période grecque, et non pas seulement la partie colonisée par les Phéniciens, fils de Cham. L'hypothèse d'Oberhummer (Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, t. xii, p. 87) que les deux noms puissent désigner deux parties diverses de l'île, n'est donc pas soutenable (cf. F. Schmidtke, *Die Japhetiten der biblischen Völkertafel*, Breslau, 1925, p. 82 sq.).

Comme nom gentilice כתים correspond exactement au nom de ville כתי = Citium des inscriptions phéniciennes. Ville ancienne mais éloignée de la région des mines, Citium a dû son importance aux Phéniciens dont elle fut la colonie principale. Il est donc naturel que les Phéniciens et leurs voisins, les Hébreux, aient donné ce nom à toute l'île. Alašiya, nous l'avons vu, fut aussi un nom de ville et Salamina, la capitale à l'époque des Ptolémées, est l'équivalent du grec Κύπρος dans le texte démotique du décret de Canope. Kittim est nommé par Ézéchiel, xxvii, 6 comme le pays d'où les Tyriens prenaient le bois dont ils se servaient pour leurs navires. Selon les lettres de Tell el-Amarna (n. 35, 36, 40), le roi d'Alašiya pourvoyait avec ses bois au même besoin du Pharaon d'Égypte. Il dit même que son peuple se plaint des bois envoyés au Pharaon et il en demande le prix (n. 35, l. 27-29). De même, Sargon d'Assyrie reçut de Jadnana des objets en bois précieux (*Keil. Bibl.*, t. ii, p. 75). Comme les bois de Chypre étaient célèbres dans l'antiquité, l'indication d'Ézéchiel ne laisse guère de doute sur l'identité du pays de Kittim, surtout si l'on rapproche les bois de Kittim de l'hyacinthe et de la pourpre d'Éliša, mentionnées dans le verset suivant.

Les mentions de Kittim dans la prophétie d'Isaïe sur la ruine de Tyr (Is., xxiii 1 et 12) n'attestent pas moins clairement son identité avec Chypre. Les marchands tyriens après un long voyage dans « des vaisseaux de Tarse » reçoivent la nouvelle que leur port est détruit « au retour du pays de Kittim » (v, 1). Plus bas le prophète s'adressant à Sidon dit: « Lève-toi, passe à Kittim, là-même plus de repos pour toi » (v, 12). La prophétie se rapporte sans doute à l'invasion de Sennachérib (Condamin, *Isaïe*, Paris, 1905, p. 155-164). La seconde mention de Kittim trouve son explication dans le prisme de Sennachérib, col. 2, l. 35-37, complété par une autre inscription du même roi (C 1 dans *Keil. Bibl.*, t. ii, p. 90), où nous apprenons que Luli, roi de Sidon, s'est enfui devant l'envahisseur assyrien dans la mer selon le prisme, dans la terre de Jadnan selon l'inscription supplémentaire. La domination assyrienne, établie par Sargon à Chypre quelques années auparavant, indique pourquoi le fugitif n'y trouvera pas de repos. Il est donc clair que Kittim dans v, 1, ne désigne pas le but du voyage des mar-

chands tyriens, qui est plutôt Tarsis mentionnée encore aux v. 6 et 10, mais Chypre où commence la dernière étape de leur voyage de retour.

L'apostasie sans exemple d'Israël est exprimée dans le livre de Jérémie, II, 10 par ces paroles du Seigneur : « Passez donc aux côtes de Kittim, envoyez à Cédar; considérez bien et voyez s'il y eut rien de pareil? » Encore que le sens général du verset soit : « Allez à l'*Ouest*, à l'*Est*, où vous voudrez » (Condamin, *Jérémie*, Paris, 1920, p. 13), le parallélisme avec Cédar, pays oriental connu, paraît indiquer que Kittim est un pays occidental connu lui aussi, c'est-à-dire Chypre (Schmidtke, *op. cit.*, p. 82).

Il n'y a aucune raison de donner à Kittim une autre interprétation que Chypre dans la prophétie de Balaam, Num., XXIV, 24 : « Des navires (viendront) de la direction [מיד] de Kittim et ils humilieront Assur et 'Eber. » Le prophète ne dit rien du pays d'origine des envahisseurs, mais indique seulement de quelle direction ils viendront. Ici comme en Jérémie, l'Occident est représenté par le pays occidental le plus proche et le mieux connu des Hébreux. C'est à tort donc qu'on s'appuierait sur une extension supposée du sens de Kittim pour abaisser la date de ce texte, d'autant plus qu'il s'agit d'une prophétie, exprimée comme il arrive souvent, en des termes assez généraux et se rapportant à un avenir lointain.

Le prophète Daniel fait allusion à ce texte selon les commentateurs (voir Knabenbauer, *Comm. in Dan.*, Paris, 1890, p. 303; Montgomery, *Daniel, Intern. crit. comm.*, New-York, 1927, p. 455) lorsqu'il dit : « Les navires de Kittim viendront contre lui » (Dan., XI, 30). Il s'agit de l'expédition du légat romain Popilius Laenas, en Syrie, en l'année 168 av. J.-C., pour empêcher le roi Séleucide, Antiochus Épiphane, d'envahir l'Égypte. L'extension du sens de Kittim, qui se rapporte aux Romains dans ce passage, s'explique assez naturellement par l'allusion à la prophétie de Balaam, et ne justifie aucune théorie générale sur le sens étendu de ce mot. Seul le premier livre des Macchabées emploie Χεττειειμ = Kittim pour désigner la Macédoine, pays d'origine des rois Alexandre (I, 1) et Perseus (VIII, 5). Cette attestation tardive de Kittim pour la Macédoine n'est pas pour confirmer la correction conjecturale de כשדים « Chaldéens » en כתים « Macédoniens » dans la prophétie de Habacuc, I, 6; cette correction ne repose pas d'ailleurs sur des arguments solides (voir Gruenthaner, *Chaldaeans or Macedonians?* dans *Biblica*, t. VIII. 1927, p. 129-160, 257-289, et Cannon, *The integrity of Habakkuk*, I-II, dans *Zts. f. Altest. Wiss.*, n. f., t. II, 1925, p. 62-89).

Chypre est mentionnée sous son nom grec dans les livres des Macchabées. Plusieurs gouverneurs de l'île sont nommés : Sostratus (Vulg. Vat.) ou Crates (Mss. grecs), II Mach., IV, 29, Ptolémée Macron qui livra Chypre à Antiochus Épiphane, dans l'an 168 av. J.-C., II Mach., X, 13 et Nicanor, II Mach. XII, 2 (voir : *Diction. de la Bible* aux noms indiqués). Nous apprenons de I Mach., XV, 23, que la lettre du consul Lucius (Calpurnius Piso, 139 av. J.-C.) en faveur des Juifs fut envoyée à Chypre, et que par conséquent les Juifs y étaient déjà installés à cette époque. Flavius Josèphe signale aussi des colons juifs à Chypre au temps de Jean Hyrcan, 135-104 av. J.-C. (*Antiq.*, *Iud.*, XIII, X, 4). Le don des mines de cuivre de Chypre, fait par Auguste à Hérode le Grand, dut augmenter le nombre de ces colons (*ibid.*, XVI, IV, 5). Ils étaient si nombreux à Salamis au temps de Trajan qu'ils ont pu y massacrer leurs concitoyens en masse (Dion Cassius, LXVIII, 32; Eusèbe, *Chronicon*, II, dans *P. G.*, t. XIX, col. 555). Du nombre de ces Juifs chypriotes était Joseph surnommé Barnabé par les Apôtres, qui embrassa d'assez bonne heure le christianisme (Actes, IV, 36) et évangélisa deux fois son pays natal (Actes, XIII, 4; XV, 29).

Saint Luc raconte que quelques-uns des premiers chrétiens « qui avaient été dispersés par la persécution survenue à cause d'Étienne » émigrèrent à Chypre, où ils annoncèrent l'Évangile aux seuls Juifs. Il ajoute que quelques-uns de ces chrétiens dispersés, chypriotes et cyrénéens, vinrent ensuite à Antioche et y annoncèrent le Seigneur Jésus aux Grecs (Actes, XI, 19-20; la leçon Ἕλληνας est préférable à Ἑλληνιστάς, voir Jacquier, *Actes des apôtres*, p. 347). Chypre a donc exercé son rôle d'intermédiaire entre les races diverses dans la prédication de l'Évangile. Elle a eu aussi le grand privilège d'être le premier pays des Gentils à recevoir une mission évangélique officielle, et à être évangélisé par saint Paul (Actes, XIII, 1-12).

Paul et Barnabé, avec Jean Marc comme auxiliaire, firent voile de Séleucie, port d'Antioche, pour Salamine. Là ils prêchèrent dans les synagogues des Juifs qui y étaient nombreux, comme nous l'avons déjà vu. De Salamine à l'Est, ils traversèrent toute l'île jusqu'à Paphos à l'Ouest où le proconsul romain résidait. Salamine était la capitale sous les Ptolémées. De saint Luc seul nous apprenons que les Romains avaient transféré le siège du gouvernement à Paphos, plus avantageusement située par rapport à l'Italie. Cicéron, gouverneur de Chypre lorsqu'elle faisait partie de sa province de Cilicie, recommande tout spécialement les Paphiens au questeur, C. Sextilius Rufus (*Ad fam.*, XIII, 48), ce qui laisse entendre que Paphos était déjà à cette époque le siège du gouvernement romain. Sergius Paulus y résidait comme proconsul à l'arrivée de Paul et Barnabé. Son proconsulat à Chypre est attesté par une inscription trouvée à Soli par Cesnola (*Cyprus*, p. 425) sur laquelle on lit επι Παυλου [ανθ]υπατου (voir Mommsen, *Zts. f. neutest. Wiss.*, t. II, 1903, p. 82). A sa cour se trouvait un mage juif nommé Barjesus. Le nom était assez usité et les mages juifs ne manquaient pas alors. Il y avait un mage juif d'origine chypriote, nommé Atomos, à la cour du procureur Felix (Fl. Josèphe, *Antiq. Iud.*, XX, VII, 2). Le proconsul fit appeler Paul et Barnabé chez lui, voulant entendre la parole de Dieu. Le mage leur faisait opposition et cherchait à détourner le proconsul de la foi, mais il fut frappé de cécité par Paul. « Alors le proconsul, ayant vu ce qui était arrivé, crut, vivement frappé de la doctrine du Seigneur. » On se demande si le proconsul fut réellement converti, car on n'entend plus parler de lui et Luc ne dit pas qu'il ait été baptisé. Mais il faut remarquer que la conversion d'un proconsul romain n'aurait pas fait de bruit à cette époque, que le but de saint Luc en écrivant les Actes est de montrer la marche en avant de l'Évangile, et que dans son récit tout en disant parfois que les croyants ont été baptisés, il omet plus communément de mentionner ce détail (Actes, II, 44; IV, 3, 32; V, 14; XI, 21; XIII, 48; XIX, 18). Des inscriptions indiquant très probablement un fils et une fille de ce proconsul ont été découvertes à Antioche de Pisidie. Elles montrent que le fils et le mari de la fille étaient certainement païens, mais il semblerait que les descendants de la fille ont été chrétiens. La raison en est que Gaius Caristanius Fronto, fils aîné de Sergia Paula, a libellé son inscription à ses parents en langue grecque et que le nom de Caristanius n'apparaît plus dans l'épigraphie latine et parmi les officiers de l'empire. Ces deux faits assez surprenants ne prouvent pas que les Caristanii étaient chrétiens, mais ils s'expliqueraient parfaitement dans cette hypothèse (voir Ramsay, *The bearing of recent discovery on the trustworthiness of the New Testament*, 4e éd., London, 1920, p. 150-172). La thèse défendue par M. Loisy, dans son récent commentaire sur les

Actes des Apôtres (Paris, 1920) : que saint Paul n'a jamais évangélisé Chypre, ne repose sur aucun argument solide et est réfutée d'ailleurs par l'exactitude de ce récit de saint Luc, dans tous les points où il peut être contrôlé par des documents profanes.

Chypre a été ensuite évangélisée par Barnabé accompagné de Jean Marc (Actes, xv, 39). Les *Actes de Barnabé*, œuvre apocryphe attribuée à Jean Marc, donnent des détails légendaires sur cette mission et sur le martyre de Barnabé à Salamine (voir *Supplément*, t. i, col. 510). Chypre est encore mentionnée deux fois dans les Actes (xxi, 3; xxviii, 4), à propos des voyages de saint Paul.

Bibliographie. — Voir C. D. Cobham, *An Attempt at a bibliography of Cyprus*, Nicosia, 1886, 4e éd. 1900-E. Oberhummer, *Kypros*, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, t. xii, col. 113-117 (ouvrages plus récents) et les indications données au cours de cet article. On n'en peut citer ici qu'une sélection. — Ouvrages de caractère général : W. H. Engel, *Kypros*, 2 vol., Berlin, 1841; L. P. di Cesnola, *Cyprus. Its ancient cities, tombs and temples*, London, 1877, (éd. allemande de Stern, Jena, 1879); A. Sakellarios, Τὰ Κυπριακά, 2 vol., 2e éd., Athènes, 1890-1891; M. Ohnefalsch-Richter, *Kypros, the Bible and Homer*, London (éd. allemande, Berlin) 1893; E. Oberhummer, *Die Insel Cypern*, Bd. i : *Quellenkunde und Naturbeschreibung*, Berlin, 1903; R. von Lichtenberg, *Beiträge zur ältesten Geschichte von Kypros. Mitteil. Vorderas. Ges.*, 1906, Heft 2; R. Dussaud, *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Égée*, Paris, 1910, 2e éd. 1914; E. Gjerstad, *Studies on prehistoric Cyprus*, Upsala, 1926. — Ouvrages de caractère spécial : G. Colonna-Ceccaldi, *Monuments antiques de Chypre et de Syrie*, Paris, 1882; L. Heuzey, *Catalogue des figurines antiques de terre cuite du Louvre*, t. i, Paris, 1882, p. 113-200; G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. iii, Paris, 1885, p. 261-291 et 479-628; F. Duemmler, *Aelteste Nekropolen auf Cypern, Athenische Mitteil.*, t. xi, 1886, p. 209-362; E. Pottier, *Catalogue des vases antiques du Louvre*, Paris, 1896, p. 82 sq.; J. L. Myres and M. Ohnefalsch-Richter, *Catalogue of the Cyprus Museum*, Oxford, 1899; Murray-Smith-Walters, *Excavations in Cyprus*, London, 1900; L. P. di Cesnola, *A descriptive atlas of the Cesnola collection of Cypriote antiquities in the metropolitan Museum of New York*, 3 vol., 1885-1903; G. Nicole, *Catalogue des vases chypriotes du musée d'Athènes et du musée de Constantinople*, Genève, 1906; H. B. Walters, *Catalogue of the Greek and Etruscan vases in the British Museum*, vol. i, part 2, London, 1912; F. H. Marshall, *Catalogue of jewellery in the British Museum*, London, 1911, p. 1 sq.; J. L. Myres, *Handbook of the Cesnola collection*, New-York, 1914; Jeffery, *Historic monuments of Cyprus*, Nicosia, 1918.

E. Power.

CITATIONS DE L'ANCIEN TESTAMENT DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — I. Généralités. II. Rapports des citations avec l'original au point de vue textuel. III. Rapports des citations avec l'original au point de vue du sens.

I. Généralités. — Il suffit de parcourir une des éditions du Nouveau Testament grec, dans lesquelles des caractères typographiques spéciaux signalent les phrases ou expressions tirées de la Bible, pour se rendre compte que la plupart des livres qui le composent sont émaillés de citations de l'Ancien Testament, ou tout au moins de mots ou de membres de phrase qui lui sont empruntés. Il n'entre pas dans le plan de cet article de relever et de discuter toutes les réminiscences de l'Ancien Testament dans les diverses parties du Nouveau. On n'étudiera que les citations proprement dites, c'est-à-dire suivant le principe de distinction formulé par Swete, *Introduction to the old Testament in Greek*, p. 382 : d'abord les passages qui sont introduits par une formule de citation, puis tous ceux, même dépourvus de formule introductive, dont le contexte paraît indiquer dans la pensée de l'auteur l'intention de faire une citation de l'Écriture, ou qui reproduisent avec une exactitude littérale un texte de l'Ancien Testament.

1. *Nombre et répartition des citations.*

1° *Évangiles synoptiques.* — Voici le tableau des citations dans les trois Synoptiques (l'astérisque indique les passages qui sont accompagnés d'une formule de citation. — Lorsque la division en chapitres et en versets n'est pas la même dans le texte hébreu et le texte grec de l'Ancien Testament — c'est le cas, spécialement pour les Psaumes — la référence est donnée d'après l'hébreu).

Matt.	Marc	Luc	A. T.
*i, 23.			Is., vii, 14.
		*ii, 23[22]	Exod., xiii, 12.
*ii, 6.			Mich., v, 2.
*ii, 15.			Osée, xi, 1.
*ii, 18.			Jer., xxxviii, 15.
*iii, 3.	* i, 2-3.	*iii, 4-6.	Is., xl, 3-5.
*iv, 4.		*iv, 4.	Deut., viii, 3.
*iv, 6.		*iv, 10 sq.	Ps., xc, 11 sq.
*iv, 7.		*iv, 12.	Deut., vi, 16.
*iv, 10.		*iv, 8.	Deut., vi, 13.
*iv, 15 sq.			Is., ix, 1 sq.
*v, 21.			Exod., xx, 13.
*v, 27.			Exod., xx, 14.
*v, 31.			Deut., xxiv, 1.
*v, 33.			Nombres, xxx, 3.
*v, 38.			Exod., xxi, 24.
*v, 43.			Lev., xix, 18.
*viii, 17.			Is., liii, 4.
ix, 13.			Osée, vi, 6.
*xi, 10.	*i, 2.	*vii, 27.	Mal., iii, 1.
xii, 7.			Osée, vi, 6.
*xii, 18-21			Is., xlii, 1.
*xiii, 14 sq.	iv, 12.	viii, 10.	Is., vi, 9 sq.
*xiii, 35.			Ps., lxxvii, 2.
	*iv, 18 sq.		Is., lxi, 1 et lviii, 6.
*xv, 4.	*vii, 10.		Exod., xx, 12 et xxi, 16.
*xv, 8 sq.	*vii, 6.		Is., xxix, 13.
	ix, 48.		Is., lxvi, 24.
xviii, 16.			Deut., xix, 15.
*xix, 4 sq.	x, 6-8.		Gen., i, 27 et ii, 24.
xix, 18 sq.	x, 19.	xviii. 20 sq.	Exod., xx, 12-17.
*xxi, 4 sq.			Zach., ix, 9 ; Is., lxii, 11.
*xxi, 13.	*xi, 17.	*xix, 46.	Is., lvi, 7: Jer., vii, 11.
*xxi, 16.			Ps., viii, 2.
*xxi, 42.	*xii, 10.	*xx, 17.	Ps., cxvii, 22.
*xxii, 24.	*xii, 19.	*xx, 28.	Deut., xxv, 5.
*xxii, 32.	*xii, 26.	*xx, 37.	Exod., iii, 6.
*xxii, 37.	*xii, 29 sq.	*x, 27 a.	Deut., vi, 4 sq.
*xxii, 39.	*xii, 31.	*x, 27 b.	Lev., xix, 18.
*xxii, 44.	*xii, 36.	*xx, 42 sq.	Ps., cix, 1.
*xxiv, 15.	xiii, 14.		Dan., xii, 11.
		*xxii, 37.	Is., liii, 12.
*xxvi, 31.	*xiv, 27.		Zach., xiii, 7.
*xxvii, 9 sq.			Zach., xi, 13.
xxvii, 46.	xv, 34.		Ps., xxi, 1.
		xxiii, 46.	Ps., xxxi, 6.

Cette liste conduit aux constatations suivantes :

a) Dix citations sont communes aux trois Synoptiques; six se trouvent dans le premier et le second évangile; quatre (toutes dans le récit de la tentation de N.-S.), ne figurent que dans Matthieu et Luc. Marc a une citation en propre, Luc en a quatre. — *b*) Les citations de beaucoup les plus nombreuses sont placées dans la bouche de Jésus; c'est le cas en particulier des citations communes aux trois Synoptiques, à l'exception de deux (Matth., iii, 3 et paral.; xxii, 24 et paral.). Par contre les citations introduites par l'évangéliste lui-même, en vue de signaler l'accomplissement

d'une prophétie, ne se trouvent que dans Matthieu, à l'exception du passage d'Isaïe appliqué à Saint Jean-Baptiste dans les trois Synoptiques. — *c*) On peut noter encore que les citations communes aux trois Synoptiques se trouvent surtout dans les derniers chapitres de ces évangiles. Cela s'explique par le fait que ces citations sont alléguées par Jésus dans les discussions avec les docteurs de la Loi, que la tradition synoptique place surtout à la fin du ministère du Sauveur.

2° *Le quatrième évangile.*

Jean.	*i,	23.	Is., x, 3 (Matth., iii, 3).
	*ii,	17.	Ps., lxvii, 10.
	*vi,	31.	Ps., lxxviii, 24.
	*vi,	45.	Is., liv, 13.
	*viii,	17.	Deut., xix, 15.
	*x,	34.	Ps., lxxxii, 6.
	*xii,	15.	Zach., ix, 9 (Matth., xxi, 5).
	*xii,	38.	Is., liii, 1.
	*xii,	40.	Is., vi, 10 (Matth., xiii, 14 sq.).
	*xiii,	18.	Ps., xli, 10.
	*xv,	25.	Ps., xxxv, 19.
	*xix,	24.	Ps., xxii, 19 (Matth., xxvii, 35).
	*xix,	36.	Exod., xii, 46.
	*xix,	37.	Zach., xii, 10.

Il est à remarquer que les quatorze passages de l'Ancien Testament qui sont cités dans le quatrième évangile sont tous introduits par une formule de citation. Quatre d'entre eux sont cités également par les Synoptiques, spécialement par saint Matthieu.

3° *Les Actes des Apôtres.*

Act.	*i,	20.	Ps., lxix, 26.
	*ii,	17-21.	Joel, ii, 28-32.
	*ii,	25-28.	Ps., xvi, 8-11.
	*ii,	34-35.	Ps., cx, 1.
	*iii,	22 sq.; vii, 37.	Deut., xviii, 15, 18, 19.
	iii,	25.	Gen., xii, 3; xxii, 18.
	*iv,	25 sq.	Ps., ii, 1-2.
	vii,	3.	Gen., xii, 1.
	vii,	6 sq.	Gen., xv, 13 sq.
	vii,	27 sq., 35.	Exod., ii, 14.
	vii,	33 sq.	Exod., iii, 6-8.
	vii,	40.	Exod., xxxii, 23.
	*vii,	42 sq.	Amos., v, 25-27.
	*vii,	49 sq.	Is., lxvi, 1 sq.
	*viii,	32 sq.	Is., liii, 7 sq.
	*xiii,	22.	Ps., lxxxix, 21.
	*xiii,	33.	Ps., ii, 7.
	*xiii,	34.	Is., lv, 3.
	*xiii,	35.	Ps., xvi, 10.
	*xiii,	41.	Habac., i, 5.
	*xiii,	47.	Is., xlix, 6.
	*xv,	16-17	Amos, ix, 11 sq. (Jer., xii, 15; Ps., xlv, 21).
	*xxiii,	5.	Exod., xxii, 27.
	*xxviii,	26-27.	Is., vi, 9-10.

On peut remarquer que presque toutes ces citations se trouvent dans des discours (de saint Pierre, de saint Paul, de saint Étienne).

4° *Épîtres de saint Paul.*

Rom.	i,	17.	Hab., ii, 4.
	ii,	24.	Is., lii, 5.
	iii,	4.	Ps., li, 6.
	iii,	10-18.	Ps., xiv, 1-3; Ps., v, 10; Ps., cxl, 4; Ps., x, 7; Is., lix, 7-8; Ps., xxxvi, 2.
	*iii,	20.	Ps., cxliii, 2.
	iv,	3.	Gen., xv, 6.
	iv,	7-8.	Ps., xxxii, 1-2.
	iv,	17.	Gen., xvii, 5.
	iv,	18.	Gen., xv, 5.
	vii,	7.	Ex., xx, 17.
Rom.	viii,	36.	Ps., xliv, 23.
	*ix,	7.	Gen., xxi, 12.
	ix,	9.	Gen., xviii, 10.
	*ix,	12.	Gen., xxv, 23.
	ix,	13.	Mal., i, 2.
	*ix,	15.	Ex., xxxiii, 19.
	ix,	17.	Ex., ix, 16.
	ix,	25-26.	Os., ii, 25; ii, 1.
	ix,	27-28.	Is., x, 22-23.
	ix,	29.	Is., i, 9.
	ix,	33.	Is., viii, 14; xxviii, 16.
	x,	5.	Lev., xviii, 5.
	*x,	6-8.	Deut., xxx, 12-13.
	x,	11.	Is., xxviii, 16.
	*x,	13.	Joel, iii, 5.
	x,	15.	Is., lii, 7.
	x,	16.	Is., liii, 1.
	*x,	18.	Ps., xix, 5.
	x,	19.	Deut., xxxii, 21.
	x,	20-21.	Is., lxv, 1-2.
	xi,	3.	I Reg., xix, 10.
	*xi,	4.	I Reg., xix, 18.
	xi,	8.	Is., xxix, 10; Deut., xxix, 3.
	xi,	9-10.	Ps., lxix, 23-24.
	xi,	26-27.	Is., lix, 20; xxvii, 9.
	*xi,	34-35.	Is., xl, 13; Job, xli, 3 (?).
	xii,	19.	Deut., xxxii, 35.
	*xii,	20.	Prov., xxv, 21-22.
	xiii,	9.	Deut., v, 17-18 (Lev., xix, 18. Ex., xx, 13-17).
	xiv,	11.	Is., xlv, 23.
	xv,	3.	Ps., lxix, 10.
	xv,	9.	Ps., xviii, 50.
	xv,	10.	Deut., xxxii, 43.
	xv,	11.	Ps., cxvii, 1.
	xv,	12.	Is., xi, 10.
	xv,	21.	Is., lii, 15.
I Cor.,	i,	19.	Is., xxix, 14.
	i,	31.	Jer., ix, 23.
	ii,	9.	Is., lxiv, 3; lxv, 17 (?).
	*ii,	16.	Is., xl, 13.
	iii,	19.	Job., v, 12-13.
	iii,	20.	Ps., xciv, 11.
	vi,	16.	Gen., ii, 24.
	ix,	9.	Deut., xxv, 4.
	x,	7.	Ex., xxxii, 6.
	*x,	26.	Ps., xxiv, 1.
	xiv,	21.	Is., xxviii, 11-12.
	*xv,	32.	Is., xxii, 13 (?),
	xv,	45-47.	Gen., i, 26.
	xv,	54-55.	Is., xxv, 8; Os., xiii, 14.
III Cor.,	iv,	13.	Ps., cxvi, 10.
	vi,	2.	Is., xlix, 8.
	vi,	16-18.	Lev., xxvi, 12; Ez., xxxvii, 27; Is., lii, 11; II Sam., vii, 8-14.
	viii,	15.	Ex., xvi, 18.
	*ix,	7.	Prov., xxii, 9.
	ix,	9.	Ps., cxii, 9.
	*x,	17.	Jer., ix, 23.
	*xiii,	1.	Deut., xix, 15.
Gal.,	*ii,	16.	Ps., cxliii, 2.
	*iii,	6.	Gen., xv, 6.
	iii,	8.	Gen., xii, 3; xviii, 18.
	iii,	10.	Deut., xxvii, 26.
	*iii,	11.	Hab., ii, 4.
	*iii,	12.	Lev., xviii, 5.
	iii,	13.	Deut., xxi, 23.
	*iii,	16.	Gen., xii, 7 (xiii, 15; xvii, 7; xxii, 18; xxiv, 7.).
	iv,	27.	Is., liv, 1.
	iv,	30.	Gen., xxi, 10.
	v.	14.	Lev., xix, 18.

Eph.,	iv, 8.	Ps., lxviii, 19.
	*iv, 25.	Zach., viii, 16.
	*iv, 26.	Ps., iv, 5.
	v, 14.	Is., xxvi, 19; lx, 1 (?).
	*v, 31.	Gen., ii, 23-24.
	*vi, 2.	Exod., xx, 12.
I Thes.,	*i, 9-10.	Is., ii, 10.
I Tim.,	v, 18.	Deut., xxv, 4.
II Tim.,	*ii, 19.	Num., xvi, 5.
Hebr.,	i, 5.	Ps., ii, 7; II Sam., vii, 14.
	i, 6.	Ps., xcvii, 7.
	*i, 7.	Ps., civ, 4.
	i, 8-9.	Ps., xlv, 7-8.
	i, 10-12.	Ps., cii, 26-28.
	i, 13.	Ps., cx, 1.
	*ii, 6-8.	Ps., viii, 5-7.
	*ii, 12.	Ps., xxii, 23.
	*ii, 13 sq.	Is., viii, 17-18.
	*iv, 3, 7.	Ps., xcv, 7-11.
	*iii, 7 sq.;	
	* iv, 4.	Gen., 11, 2.
	*v, 5-6;	
	*vii, 17-21.	Ps.,. ii, 7 et Ps., cx, 4.
	vi, 13 sq.	Gen., xxii, 16 sq.
	viii, 5.	Exod., xxv, 40.
	*viii, 8-13;	
	*x, 16-17.	Jer., xxxi, 31-34.
	ix, 20.	Exod., xxiv, 8.
	x, 5-10.	Ps., xl, 7-9.
	*x, 30.	Deut., xxxii, 35 sq.
	x, 37-38.	Habac., ii, 3-4.
	xi, 18.	Gen., xxi, 12.
	xi, 21.	Gen., xlvii, 31.
	*xii, 5-6.	Prov., iii, 11-12.
	xii, 20.	Exod., xix, 13.
	xii, 21.	Deut., ix, 19.
	xii, 26.	Aggée, ii, 6.
	*xiii, 5.	Deut., xxxi, 6-8.
	xiii, 6.	Ps., cxviii, 6.

Cette liste des citations bibliques, dans les épîtres de saint Paul, conduit aux remarques suivantes :

a) Sur les 118 citations relevées ici, 109 se trouvent dans les 4 grandes épîtres et l'épître aux Hébreux (46 dans Rom., 14 dans I Cor., 8 dans II Cor., 11, dans Gal., 30 dans Hebr.). Le groupe des épîtres de la captivité n'en contient pas, à l'exception de Eph. où l'on en trouve 6. Enfin I Thess. et Tit. ne renferment non plus aucune citation. Cette accumulation des citations de l'Ancien Testament dans les épîtres dogmatiques, surtout dans celles qui s'adressent à des chrétiens venus du judaïsme, montre la place que l'autorité des Écritures tient dans l'argumentation de saint Paul. Dans les épîtres à caractère surtout moral, et dans celles qui s'adressaient principalement à des chrétiens sortis du paganisme, les citations bibliques ne pouvaient jouer le même rôle. Par contre les simples réminiscences de l'Ancien Testament, qui résultent de la familiarité de saint Paul avec la Bible, où il trouvait comme naturellement des formules et expressions scripturaires pour traduire sa pensée, sont beaucoup plus régulièrement distribuées dans les diverses épîtres. — *b*) Leur nombre étant dans chacune à peu près proportionnel à la longueur, l'épître aux Hébreux, par l'abondance des citations formelles, et surtout des allusions (certains chapitres sont presque des centons de textes bibliques) présente un caractère à part.

5° *Épîtres catholiques.*

Jac.,	*ii, 8.	Lev., xix, 18.
	*ii, 11.	Exod., xx, 13-14.
	*ii, 23.	Gen., xv, 6.
	*iv, 6.	Prov., iii, 34.
I Pet.,	*i, 16.	Lev., xi, 44.
	i, 24 sq.	Is., xl, 6-8.
	*ii, 6.	Is., xxviii, 16.
	ii, 7.	Ps., cxviii, 22.
I Pet.,	ii, 9.	Exod., xix, 6.
	ii, 22.	Is., liii, 9.
	iii, 10-12.	Ps., xxxiv, 13-17.
	iii, 14-15.	Is., viii, 12-13.
	iv, 18.	Prov., xi, 31.
	v, 5.	Ps., iii, 34.
II Pet.,	*ii, 22.	Prov., xxvi, 11.

L'Apocalypse fourmille de réminiscences scripturaires, mais on n'y trouve pas de citations formelles.

2. *Livres de l'Ancien Testament cités dans le Nouveau.* Les trois parties de la Bible hébraïque : Thora, Nebiim, Ketoubim, sont citées dans le Nouveau Testament, mais dans des proportions très différentes. C'est de la Loi, des Prophètes proprement dits, et des Psaumes que sont tirées les plus nombreuses citations. Les livres historiques autres que le Pentateuque ne sont représentés que par deux citations des livres de Samuel, deux de I Reg., et peut-être une du livre de Josué. Les Hagiographes autres que les Psaumes figurent seulement par une et peut-être deux citations de Job, et six des Proverbes. Parmi les Prophètes, c'est Isaïe qui est le plus souvent cité, et de beaucoup ; Ézéchiel n'est cité qu'une fois. Parmi les petits Prophètes, sont cités : Osée, Joël, Amos, Michée, Habacuc, Aggée, Zacharie et Malachie. On ne trouve aucune citation des Deutérocanoniques de l'Ancien Testament. Ajoutons que si plusieurs livres de la Bible hébraïque ne sont pas cités formellement dans le Nouveau Testament, les simples réminiscences s'étendent à peu près à tous les livres de l'Ancien Testament, peut-être même aux Deutérocanoniques. On peut enfin noter que quelques textes bibliques sont cités plusieurs fois dans le Nouveau Testament : c'est le cas, du Décalogue, Ex., xx, 12-17, et du commandement de l'amour du prochain, Lev., xix, 18, et aussi de passages messianiques des Psaumes et d'Isaïe.

3. *Citations d'origine incertaine.* Il y a dans le Nouveau Testament plusieurs textes qui, en raison de la formule d'introduction, semblent être allégués comme citations scripturaires, et pour lesquels il est difficile de découvrir un parallèle exact dans les livres canoniques de l'Ancien Testament.

Pour plusieurs d'entre eux, il est probable que l'auteur n'a pas visé un texte déterminé, mais a reproduit simplement une idée empruntée à l'Ancien Testament. C'est sans doute le cas pour Matth., ii, 23. Nulle part dans l'Écriture il n'est dit que le Christ devait être Nazaréen. On a pensé à une citation d'apocryphe; on a proposé de voir là une allusion à Is., xi, 1, où le Messie est appelé *nêṣer*, rejeton, ou à Jud., xiii, 5, où il est question du *nazir* qui consacre sa chevelure à Dieu en vue du salut du peuple. Il est peut-être préférable d'admettre avec Zahn et le P. Lagrange que Nazaréen était dans la bouche des Juifs une épithète de mépris, et les passages prophétiques auxquels renvoie Matth. seraient ceux qui annonçaient que le Messie serait méconnu et méprisé. — La même solution est encore plus vraisemblable pour deux textes du quatrième évangile : Joan., vii, 38 et vii, 42. Le premier texte : « Des fleuves d'eau vive couleront de son sein, » ne se trouve pas tel quel dans la Bible. Mais l'idée exprimée est biblique. Suivant la ponctuation adoptée, ce texte doit s'entendre du croyant ou bien du Christ. Dans le premier cas, on peut penser à Is., lviii, 11 ; Deut., xi, 22 ; Prov., v, 15. Dans le second, la référence peut être à Zach., xii, 10, combiné avec Zach., xiii, 1, ou, mieux encore, à Is., xlviii, 21, indiqué par saint Cyprien. L'affirmation contenue dans Joan., vii, 42, que le Christ sortira de la race de David et de Bethléem, le village de David, n'est pas énoncée expres-

sément dans l'Ancien Testament, mais plusieurs passages prophétiques, en particulier Michée, v. 1 (cf. Matth., II, 6), et II Sam., VII, 12 en contiennent l'idée. — Le texte cité I Tim., V, 18*b*, figure dans Matth., X, 10 et Luc, X, 7*b*, comme parole de Jésus. On ne peut supposer cependant que ce soit l'Évangile qui soit cité ainsi comme γραφή, car il ne semble pas que les termes par lesquels on désignait les Écritures de l'Ancien Testament aient été appliqués aux évangiles avant le IIe siècle. Il est plus probable que l'allusion porte sur des textes bibliques où l'on trouve la même idée exprimée en termes différents, en particulier Lev., XIX, 13, et Deut., XXIV, 14-15.

Pour I Cor., II, 9; Eph., V, 14, l'origine scripturaire est plus difficile à déterminer sûrement. Cependant, si l'on tient compte de la liberté avec laquelle les écrivains du Nouveau Testament reproduisent souvent les textes bibliques, on peut reconnaître dans I Cor., II, 9, un emprunt à Is., LXIV, 4, et LXV, 16, peut-être déjà réunis en quelque collection juive de textes scripturaires qui aurait été la source immédiate de la citation faite par saint Paul. Eph., V, 14, paraît être formé de plusieurs réminiscences de l'Ancien Testament; cf. en particulier Eph., V, 14*a* et Is., LI, 17*a*; LII, 1; Jon., I, 6; Ps., XLIV, 24;—14*b* et Is., XXVI, 19*a*;—14*c* et Is., IX, 1; LX, 1-2; Mal., III, 20. Mais il semble difficile d'admettre que saint Paul ait composé lui-même sa citation à l'aide de ces différents passages, et l'ait fait précéder de la formule λέγει qui indique ordinairement une citation proprement scripturaire. Peut-être faut-il penser à quelque cantique messianique juif, sorte de centon de l'Écriture, comme on en composa beaucoup dans le judaïsme rabbinique, que, en raison de son contenu, saint Paul pouvait alléguer presque comme la Bible même.

4. *Groupements de citations.* — On rencontre assez souvent dans le Nouveau Testament, particulièrement dans les Épîtres, des citations de passages bibliques, qui ne sont pas isolés, mais groupés soit en une série de citations distinctes, soit en une seule citation composite précédée d'une formule d'introduction unique.

a) Comme exemples du premier cas, on peut citer Rom., X, 19-21, où saint Paul cite Deut., XXXII, 21 et Is., LXV, 1-2, pour prouver que l'incrédulité d'Israël et ses conséquences avaient été prédites; Rom., XV, 9-12, où il allègue à la suite l'un de l'autre quatre textes bibliques (Ps., XVIII, 50; Deut., XXXII, 43; Ps., CXVII, 1; Is., XI, 10) en faveur de l'appel des gentils. Cf. encore Rom. IX, 25-27; XI, 8-10; XII, 19-20; I Cor., III, 19-20. Dans certains passages les citations se suivent moins immédiatement, mais constituent néanmoins un même groupe, à cause de l'unité du sujet auquel elles se rapportent. C'est le cas de Gal., III, 6-4, qui réunit plusieurs textes bibliques ayant tous trait à la justification par la foi. Cf. encore Rom., IX, 12-15; X, 11-14; Gal., IV, 21-30; I Cor., I, 19-III, 20. L'épître aux Hébreux est particulièrement riche en groupements de citations. Cf. I, 8-13, réunissant sept citations; II, 12-13; V, 5-6; XIII, 5-6. Cette réunion intentionnelle de citations empruntées à différents livres de l'Ancien Testament pour exprimer une même idée ou appuyer une même doctrine, était un procédé familier à l'exégèse rabbinique, qu'on désignait sous le nom de *Charaz*, terme qui exprime l'action d'enfiler des perles pour faire un collier. — *b*) Les citations composites proprement dites, où plusieurs passages scripturaires sont combinés en une seule citation, ne se rencontrent pas de la même manière dans l'exégèse rabbinique, mais on en peut trouver quelques exemples dans Philon, et elles sont assez nombreuses dans les Pères apostoliques. Les cas les plus remarquables sont dans les épîtres pauliniennes : Rom., III, 10-18 (Ps., XIV, 1-3 + Ps., V, 10 + Ps., CXL, 4 + Ps., X, 7 + Is., LIX, 7-8 + Ps., XXXVI, 2); IX, 25-26 (Os., II, 25 + II, 1); IX, 33 (Is., VIII, 14 + XXVIII, 16); XI, 8 (Is., XXIX, 10 + Deut., XXIX, 3); XI, 26-27 (Is., LIX, 20 + XXVII, 9); XI, 34-35 (Is., XL, 13 + Job, XLI, 3); I Cor., II, 9, (Is., LXIV, 3 + LXV, 17); XV, 54-55 (Is., XXV, 8 + Os., XIII, 14); II Cor., VI, 16-18 (Lev., XXVI, 12 + Ez., XXXVII, 27 + Is., LII, 11 + II Sam., VII, 14). Dans le reste du Nouveau Testament, on peut signaler Matth., XXI, 13 (= Mc., XI, 17; Luc, XIX, 46) qui est emprunté à Is., LVI, 7 et à Jer., VII, 11, et Act., I, 20 (Ps., LXIX, 25 et CIX, 8). De ces citations composites proprement dites on peut rapprocher les cas assez nombreux où un texte scripturaire unique forme le principal de la citation, mais est modifié en quelques expressions par des réminiscences d'autres passages de l'Ancien Testament. Par ex., Gal., III, 8, où Gen., XVIII, 18, est légèrement modifié sous l'influence de Gen., XII, 3. Rom., XI, 9 = Ps., LXIX, 23-24, avec une réminiscence de Ps., XXXV, 18, etc. — *c*) Les groupements de citations bibliques s'expliquent souvent par une ressemblance verbale ou d'idée existant entre les textes ainsi rapprochés ou fondus, de telle sorte qu'ils ont pu s'évoquer dans la mémoire de l'auteur. Mais on a quelques raisons de supposer que ces groupes de citations ont pu être puisés quelquefois par les écrivains du Nouveau Testament, et ensuite par les Pères apostoliques dans des collections déjà existantes de textes scripturaires, collections chrétiennes formées de passages de l'Ancien Testament destinés à prouver la messianité de Jésus et groupés d'après le sens, comme saint Cyprien devait le faire plus tard dans ses *Testimonia* — ou plus probablement collections juives. Les compositions, formées de mosaïques de textes bibliques, n'étaient pas rares en effet dans la littérature juive des deux siècles avant l'ère chrétienne; il n'y a donc rien d'invraisemblable à ce qu'il ait existé des sortes d'anthologies scripturaires à but dogmatique ou polémique, par exemple des collections de textes messianiques. Le fait que certaines citations composites figurent dans plusieurs livres du Nouveau Testament (par ex. Rom., IX, 33, et I Pet., II, 6-9) ou dans un livre du Nouveau Testament et dans un écrit des Pères apostoliques (Rom., III, 10-18 et Justin, *Dial.*, c. XVII) donne un fondement positif à cette hypothèse. Si pourtant elle ne paraît pas suffisamment appuyée, il reste probable que les citations composites ou citations groupées n'ont pas été toujours formées directement par les écrivains chrétiens, mais ont pu être puisées par eux tout au moins dans l'enseignement oral des écoles juives.

5. *Formules de citations.* — *a*) *Évangiles et Actes des Apôtres.* — On rencontre fréquemment dans le premier et le quatrième évangile, non dans les deux autres, la formule ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν (ou ὁ λόγος ou ἡ γραφή), Matth., I, 29; II, 15, 18; IV, 15; VIII, 17; XII, 18-21; XIII, 14, 35; XXI, 4; XXVII, 9; Joan., XII, 38; XIII, 18; XV, 25; XIX, 24-36. Le nom du prophète dont on signale que la parole a été accomplie, est souvent indiqué : Matth., VIII, 17; XII, 18-21; XIII, 14; XXVII, 9; Joan., XII, 38. D'autres fois la citation est introduite sans le ἵνα πληρωθῇ par l'indication du nom de l'écrivain sacré : καθὼς εἶπεν Ἡσαΐας, Joan., I, 23; διὰ Ἡσαΐου λέγοντος, Matth., III, 3; Δαυεὶδ λέγει, Act., II, 25, 34. Formules analogues : Matth., XV, 8; XXII, 24; XXIV, 15; XXVII, 9; Marc., VII, 6, 10; Act., II, 17; IV, 22. Ailleurs la formule est moins précise : ainsi γραφὴ λέγει, Joan., XIX, 36; surtout γέγραπται, Matth., II, 6; IV, 4; XI, 10; XXI, 13; XXVI, 31; Marc., I, 23; Luc., III, 4-6; Act., I, 20, ou γεγραμμένον ἐστίν préféré par saint Jean, Joan., II, 17; VI, 31, 45; VIII, 17; X, 34; XII, 15, ou encore ἐρρέθη, Matth., V, 21, 27, 31, 33, 38, 43. On rencontre encore la formule ὁ θεὸς εἶπεν, Matth., XV, 4. Cf. Matth., XXII, 32; Act., IV, 25. On peut remarquer que, dans ce dernier cas, la parole citée est attribuée à Dieu, non

pas comme auteur de l'Écriture (ce pourrait être cependant le sens de Act., IV, 25), mais parce que c'est Dieu qui parle dans le passage scripturaire cité.

b) *Épîtres*. — La formule la plus fréquente dans les épîtres de saint Paul est γέγραπται, employée trente fois, avec des variantes : Rom., I, 17; II, 24; III, 4, 10; IV, 17; VIII, 36; IX, 13, 33; X, 15; XI, 8, 26; XV, 3, 9, 21; I Cor., I, 19, 31; II, 9; III, 19; IX, 9; X, 7; XIV, 21; XV, 45; II Cor., VIII, 15; IX, 9; Gal., III, 10, 13; IV, 22, 27. On trouve aussi λέγει ἡ γραφή, Rom., IV, 3; IX, 17; X, 11; XI, 2; Gal., III, 8, 22; IV, 30, la personnification de l'Écriture étant parfois accentuée par une épithète (προϊδοῦσα, Gal., III, 8). On y peut rattacher les formules analogues κατὰ τὸ εἰρημένον, Rom., IV, 18, et κατὰ τὸ γεγραμμένον, II Cor., IV, 13. Plus rarement le nom des auteurs est mentionné : Rom., IV, 6; IX, 27, 29; X, 5, 16, 19; XI, 9; XV, 12. On rencontre encore le mot λέγει, sans sujet indiqué. Il semble que le plus souvent, Rom., IX, 15; IX, 25; II Cor., VI, 2; Gal., III, 16, il faut sous-entendre Dieu comme sujet (de même qu'il est explicitement sujet dans II Cor., VI, 16), d'autant plus que c'est en effet Dieu qui parle dans l'original du passage biblique cité. Cependant λέγει semble plutôt devoir être pris impersonnellement dans Eph., IV, 8; V, 14. Cet emploi impersonnel de λέγει, εἶπεν, εἴρηκεν, φησίν est à peu près général dans l'épître aux Hébreux, où par contre on ne trouve jamais γέγραπται. Dieu y est cependant plusieurs fois sous-entendu comme sujet : Hebr., I, 5; II, 12; V, 6. Le texte cité est même parfois attribué au Saint-Esprit, Hebr., III, 7; X, 15. — Dans les épîtres catholiques, on trouve surtout les formules générales et impersonnelles γέγραπται (I Pet., I, 16), λέγει, (Jac., II, 8), κατὰ τὴν γραφὴν (Jac., II, 8). On y rencontre une fois (Jac., II, 23) ἐπληρώθη ἡ γραφή.

c) On s'est demandé si de la présence ou de l'absence de formule de citation, comme aussi de la nature de la formule on peut tirer quelque indication sur la valeur que l'écrivain sacré, saint Paul en particulier, veut donner à ses citations. Il ne semble pas qu'on puisse dire d'une façon générale que tout passage, précédé d'une formule de citation, avait dans la pensée de l'écrivain la valeur d'une preuve, tandis que les citations sans formule n'auraient pas la même portée. Il y a en effet certains textes (Rom., III, 20; IX, 7; Gal., III, 11) qui sont certainement allégués à titre d'arguments d'autorité scripturaire, bien qu'ils ne soient pas précédés de formule de citation, tandis que, en d'autres cas où figure la formule (par ex., Rom., XV, 21), il semble que le texte cité soit employé d'une façon plutôt littéraire, comme expression autorisée de la pensée de l'écrivain, et non comme une preuve proprement dite. On doit reconnaître pourtant que, dans le cas où la formule manque, le caractère d'argument scripturaire est généralement moins marqué. Le choix de la formule employée ne donne pas non plus en général d'indication précise sur la portée qu'on doit attribuer à la citation. Cependant les formules comme ἵνα πληρωθῇ qui marquent explicitement l'accomplissement d'une prophétie, indiquent évidemment mieux que des formules plus vagues, que, dans la pensée de l'écrivain sacré, il s'agit d'un véritable argument.

II. Rapport des citations avec l'original au point de vue textuel. — Nous avons à rechercher si les citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau sont faites d'après l'original hébreu ou d'après la version grecque des Septante, et, quand la citation s'écarte de l'un ou de l'autre des textes originaux, à en déterminer les causes.

1. *Remarques préliminaires*. — *a*) De ce que les citations ne sont pas littéralement conformes à l'original grec, il ne faut pas conclure immédiatement qu'elles sont tirées d'ailleurs. Car il est certain que les écrivains du Nouveau Testament citent l'Ancien Testament, de mémoire, et ne se préoccupent pas toujours d'une exactitude littérale (il y aurait lieu sans doute de faire exception pour l'épître aux Hébreux, dont les longues citations qui reproduisent les Septante de façon généralement très exacte, ont dû être copiées dans un manuscrit de l'Ancien Testament grec). Dans bien des cas, l'écrivain apostolique, plus attaché au sens qu'à la lettre, abrège ou au contraire glose et paraphrase le texte qu'il cite. Dans d'autres cas où la citation est assez exacte, on constate de légères variantes dues évidemment à une erreur de mémoire : tantôt c'est un mot, généralement de peu d'importance, supprimé sans raison apparente (par exemple, Gal., III, 10 = Deut., XXVII, 26, les LXX ont πᾶς ἄνθρωπος, Paul πᾶς simplement), tantôt c'est un mot remplacé par un synonyme (Rom. IX, 27 = Is. X, 22, ὑπόλειμμα est substitué à κατάλειμμα; Eph., V, 31 = Gen., II, 24, ἕνεκεν est remplacé par ἀντί), tantôt c'est l'ordre des mots qui est légèrement modifié (Rom., X, 20 = Is., LXV, 1, les deux membres d'un distique sont intervertis. Cf. également Rom., X, 21 = Is., LXV, 2; Rom., XV, 11 = Ps., CXVII, 1) . Ces modifications non intentionnelles sont, assez souvent, dues à des réminiscences de plusieurs passages analogues de l'Ancien Testament. Par ex., Rom., IX, 27 = Is., X, 22 : ἐὰν ᾖ ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, au lieu de ἐὰν γένηται ὁ λαὸς Ἰσραὴλ ὡς... des Septante. Ce changement vient évidemment d'une réminiscence d'Osée, I, 10 : καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, passage qui précède immédiatement le texte d'Osée, II, 1, cité par saint Paul au verset précédent. — *b*) Il faut tenir compte aussi de ce qu'il existe plusieurs recensions de la version alexandrine. Quand les citations dans le Nouveau Testament diffèrent de la leçon communément adoptée dans les éditions imprimées de l'Ancien Testament grec, elles s'accordent parfois avec le texte que donnent d'autres manuscrits. En plusieurs cas, la citation diffère du texte ordinaire fondé sur le manuscrit B (*Vaticanus*), pour se rapprocher du manuscrit A (*Alexandrinus*) : par ex., Rom., IX, 26 = Os., II, 1, addition de ἐκεῖ, et omission de καὶ αὐτοὶ, comme dans A. Cf. Kautsch, *De V. T. locis a Paulo apostolo allegatis*, p. 39, 50. Il est même à remarquer que parfois le texte d'une citation se rapproche de la version de Théodotion plus que des LXX, par ex., Matth., XII, 18 = Is., XLII, 1 : εὐδόκησεν comme dans Théodotion, au lieu de προσεδέξατο des LXX; ce qui donnerait à supposer que la révision faite par Théodotion du texte des LXX était basée sur une recension différente de celle qui figure dans les manuscrits, recension qui aurait été utilisée parfois dans les citations du Nouveau Testament.—*c*) Il reste néanmoins bien établi que la version des LXX est la source principale des citations du Nouveau Testament. On a calculé qu'une cinquantaine seulement de ces citations diffèrent notablement du texte grec de l'Ancien Testament, tandis qu'un nombre beaucoup plus considérable sont en désaccord avec le texte hébreu. Cet emploi des Septante ne doit pas étonner, car cette version était très répandue dès l'époque du Nouveau Testament, et très autorisée non seulement parmi les Juifs de la Dispersion (c'était probablement dans cette version qu'étaient faites les lectures de la Bible dans les synagogues de la Dispersion), mais même dans les milieux palestiniens, puisque Josèphe dans ses *Antiquités juives* et l'auteur du *IVe livre des Macchabées* s'en servent aussi bien que du texte hébreu.

2. Pour préciser davantage les relations entre le texte des citations du Nouveau Testament et celui de l'original hébreu ou grec, il faut étudier sépa-

rément les diverses parties du Nouveau Testament.

A) *Évangiles synoptiques.* — Il y a lieu de distinguer les citations communes aux trois évangélistes, ou à deux d'entre eux, et celles qui ne figurent que dans un évangile. — *a*) Il faut noter d'abord que les citations communes sont presque toutes placées dans la bouche de Jésus ou d'autres personnes. Il n'y en a qu'une où les évangélistes prennent la citation à leur compte, c'est Is., XL, 3, cité Matth., III, 3; Marc., I, 3; Luc., III, 4 exactement dans les mêmes termes, d'après les LXX. Dans la plupart des autres cas, la citation paraît aussi inspirée des LXX, avec des variantes plus ou moins notables. Ces divergences sont souvent identiques dans les textes parallèles, ce qui est en faveur de la dépendance littéraire des Synoptiques les uns par rapport aux autres. Par ex.: Matth., IV, 10 et Luc., IV, 8 = Deut., VI, 13, ajoutent tous deux μόνῳ au texte des LXX et changent φοβηθήσῃ en προσκυνήσεις. Matth., XV, 8 sq. et Marc., VII, 6-7, citent Is., XXIX, 13 en s'écartant des LXX de la même façon (τιμᾶ au lieu de τιμῶσίν, διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων au lieu de ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας). Ces divergences avec la version grecque paraissent provenir en un tout petit nombre de cas de l'influence de l'hébreu. Les plus nets sont : Matth., XI, 10; Marc., I, 27; Luc., VII, 27, citation assez libre, en termes identiques, de Malachie, III, 1, où un contresens des LXX est corrigé, probablement d'après l'hébreu. Matth., XXVI, 31; Marc., XIV, 27 = Zach. XIII, 7 améliorent aussi le texte grec d'après l'hébreu. Dans deux cas, l'influence de l'hébreu se fait sentir sur saint Matthieu seul, non sur les parallèles : Matth., XXII, 24; Marc., XII, 19, Luc., XX, 28 = Deut., XXV, 5 et (moins sûrement, en raison d'une leçon incertaine) Matth., XXII, 37; Marc., XII, 29 sq.; Luc., X, 27 = Deut., VI, 4 et sq. — *b*) Il n'y a qu'une citation particulière au second évangile : Marc., IX, 48, à peu près conforme aux LXX. Les trois citations propres à saint Luc : Luc., IV, 18, 19; XXII, 37; XXIII, 46, sont aussi empruntées aux LXX, l'une textuellement, les deux autres plus librement, sans qu'il paraisse y avoir influence de l'hébreu. Le premier évangile a par contre un grand nombre de citations propres, dont la plupart sont alléguées par l'évangéliste lui-même, et il est remarquable que, dans presque tous les cas, bien que l'influence du texte des LXX se fasse sentir, celle de l'hébreu est non moins indéniable : parfois le sens de l'hébreu convenait davantage (II, 15; IV, 15; VIII, 17; XXVII, 9), mais dans d'autres cas il ne s'adaptait pas mieux à la pensée de l'évangéliste (I, 23; II, 6; II, 18; XII, 18-21; XIII, 35; XXII, 5). Le P. Lagrange (*Évangile selon saint Matthieu*, p. CXVIII-CXXIV), ayant relevé ces faits, croit pouvoir les expliquer par l'hypothèse suivante : saint Matthieu, écrivant en araméen, a utilisé — et assez librement — pour ses citations aussi bien le texte hébreu que le texte grec; le traducteur grec de son évangile, surtout dans les passages où saint Marc avait cité les mêmes textes de l'Ancien Testament en reproduisant la version des LXX, a dû conformer de préférence sa traduction, faite pour des lecteurs qui se servaient des LXX, à celle qu'avait adoptée l'auteur du second évangile (même dans la longue citation, Matth., XIII, 14-15 = Is., VI, 9-10, dont une partie est reproduite comme parole de Jésus dans Marc., IV, 12 et Luc, VIII, 10, c'est sans doute le traducteur grec qui s'est inspiré des LXX). De là vient que les citations propres à saint Matthieu s'écartent beaucoup plus des LXX, pour se rapprocher de l'original hébreu, tandis que les citations communes aux trois Synoptiques sont presque toutes basées sur la version grecque de l'Ancien Testament.

B) *Quatrième évangile.* — Plusieurs citations sont communes au quatrième évangile et aux Synoptiques, ou tout au moins à saint Matthieu. Dans Joan., XIX, 24 = Matth., XXVII, 35, la citation est faite en termes identiques, conformes aux LXX. Joan., XII, 15 = Matth., XXI, 5, les deux citations semblent modifier les LXX d'après l'hébreu, mais de façon un peu différente (Matth., πῶλον υἱὸν; Joan., πῶλον ὄνου). Joan., XII, 40, la citation est plutôt traduite librement de l'hébreu, bien qu'apparaisse l'influence des LXX, tandis que le parallèle, Matth., XIII, 14 est d'après les LXX. — Dans les citations propres au quatrième évangile, qui suivent ordinairement les LXX, il y a plusieurs fois trace du recours à l'hébreu. Par ex., Joan., XIX, 37, ne tient pas compte des LXX, qui ont lu autrement l'hébreu.

C) *Actes des Apôtres.* — Les citations de l'Ancien Testament dans les Actes des Apôtres, à l'exclusion d'une seule, VIII, 32, font partie de discours. Elles paraissent toutes faites d'après les LXX, parfois littéralement, parfois plus librement, et cela même quand les LXX s'écartent beaucoup de l'original hébreu. Un des cas les plus frappants est Act., XV, 17, citation littérale de Amos, IX, 12, d'après les LXX: « Afin que le reste des hommes recherche le Seigneur », tandis que le texte massorétique doit se traduire : « Afin qu'ils (les Israélites) possèdent les restes d'Edom. » (Les LXX ont lu évidemment « 'âdâm, homme » au lieu de « 'ědôm », et « îderešû » au lieu de « yîrešû », possèdent).

D) *Épîtres de saint Paul.* — *a*) La moitié environ des citations proprement dites de l'Ancien Testament que contiennent les épîtres pauliniennes sont littéralement conformes au texte des LXX. Kautzch (*De V. T. locis a Paulo apostolo allegatis*, Leipzig, 1869), en compte 34 : Rom., III, 4; IV, 3, 6-8, 17, 18; VII, 7; VIII, 36; IX, 7, 12, 13, 15, 29; X, 13, 16, 18; XII, 20; XIII, 9*b*; XV, 3, 9, 10, 11, 21; I Cor., VI, 16; X, 7, 26; XV, 32; II Cor., IV, 13; VI, 2; VIII, 15; IX, 9; Gal., III, 16; IV, 27; Eph., IV, 26; II Tim., II, 19*a*. Une trentaine d'autres citations ne présentent avec la version alexandrine que des divergences peu importantes, qui s'expliquent sans qu'il y ait lieu de supposer un emprunt à une autre source : texte original ou version grecque différente. Ces divergences proviennent souvent, comme il a été dit plus haut, d'erreurs de mémoire; mais d'autres sont intentionnelles et visent à mieux adapter le texte cité au contexte dans lequel il doit prendre place, ou à faciliter l'application que l'Apôtre veut en faire. Par exemple, Rom., X, 19 = Deut., XXXII, 21: saint Paul fait parler directement Dieu à Israël par la bouche de Moïse, tandis que dans Deut., Dieu se parle à lui-même; il remplace donc naturellement αὐτοὺς par ὑμᾶς. Cas analogues : Rom., II, 24 = Is., LII, 5 (style indirect remplaçant le style direct); Gal., IV, 30 = Gen., XXI, 10-12; I Cor., V, 13 = Deut., XVII, 7; Eph., IV, 8 = Ps., LXVIII, 19 (changement de personnes). D'autre part, c'est pour rendre plus sensible l'application du texte cité que dans I Cor., III, 20 = Ps., XCIV, 11, saint Paul remplace ἀνθρώπων par σοφῶν, afin d'appliquer plus directement à la sagesse humaine ce que le psalmiste dit en général de la vanité des pensées des hommes; de même II Cor., II, 19 = Num., XVI, 5, où saint Paul, voulant appliquer au Christ ce qui était dit de Yahweh, change θεὸς en κύριος. D'autres changements, inspirés par la même préoccupation, sont plus notables et vont jusqu'à modifier intentionnellement le sens des textes cités. *Vide infra*, col. 45. — *b*) Saint Paul suit les LXX, même dans des cas où cette version s'écarte beaucoup de l'hébreu massorétique et présente un sens différent. Ainsi Rom., XV, 10 = Deut., XXXII, 43 : εὐφράνθητε, ἔθνη, μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ, alors que l'hébreu signifie : Nations, louez son peuple (parce que Dieu a tiré vengeance de ses ennemis); II Cor., IV, 13 = Ps., CXVI, 10 : ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα, diffère de l'hébreu : J'ai gardé confiance,

même quand je disais...— *c*) Cependant, même alors que le texte des épîtres présente avec les passage correspondants des LXX des variantes très importantes, qui tendraient à faire supposer que saint Paul traduit directement l'hébreu ou utilise une autre version, il se trouve quelque expression qui montre que l'Apôtre avait dans l'esprit la leçon des LXX et s'en inspirait. Ainsi, dans Rom., XI, 8 : Ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα κατανύξεως, qui correspond à Is., XXIX, 10 : πεπότικεν ὑμᾶς κύριος πνεύματι κατανύξεως, le mot κατάνυξις, qui ne rend pas exactement l'hébreu תרדמה, et qui ne se trouve pas ailleurs dans les épîtres, implique l'utilisation des LXX. — *d*) Deux citations, toutes deux tirées de Job, (Rom., XI, 35 = Job, XLI, 3*a*; I Cor., III, 19 = Job., v, 13), diffèrent cependant de telle sorte du texte des LXX qu'elles ne peuvent être empruntées à cette version. Bien qu'elles se rapprochent davantage du texte hébreu, elles ne s'accordent pourtant pas complètement avec lui, ce qui fait supposer que saint Paul a peut-être suivi dans ces passages une traduction grecque différente des LXX, d'autant plus que certaines expressions dans le texte des épîtres se retrouvent dans les versions d'Aquila, Symmaque et Théodotien. En tous cas, il est assez vraisemblable que saint Paul ne connaissait pas, ou du moins n'a pas utilisé la version des LXX de Job. (Remarquer cependant qu'une troisième citation — réminiscence plutôt que citation de Job, — Phil. I, 19 = Job,. XIII, 16, est conforme aux LXX, qui traduisent d'ailleurs exactement l'hébreu). Quelques autres citations, très différentes des LXX, ne permettent pas néanmoins de conclure d'une façon aussi ferme que dans les deux cas précédents, à la non-utilisation de la version alexandrine : on doit dire cependant, à tout le moins, que celle-ci n'a pas dû être la source principale de ces citations. Rom., X, 15 : ὡς ὡραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων ἀγαθά = Is., LII, 7, rend assez exactement le sens de l'hébreu, dont les LXX diffèrent beaucoup. Cependant Kautzch (*op. cit.* p. 95) pense que le texte grec actuel est altéré, et que la citation de saint Paul correspond à la leçon primitive des LXX. On ne peut affirmer d'ailleurs que l'Apôtre ait traduit directement l'hébreu, car la traduction exacte serait τί ὡραιώθησαν et non ὡς ὡραῖοι, et il ne serait pas impossible qu'il ait suivi une version grecque différente des LXX, où, comme dans Symmaque et Théodotion, le verbe hébreu aurait été rendu par un adjectif. La même conclusion vaut pour I Cor., XIV, 21 = Is., XXVIII, 11-12, trop différent des LXX, pour qu'on puisse supposer avec Kautzch que c'est ici une citation très libre de la version alexandrine, et dont les différences avec l'hébreu, malgré une correspondance beaucoup plus marquée, sont assez grandes pour qu'on hésite à affirmer que saint Paul a traduit directement l'original. I Cor., XV, 54 : κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος diffère beaucoup aussi de Is., XXV, 8, d'après les LXX : κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας. On peut supposer que c'est une traduction libre de l'hébreu qui signifie : « Il (Dieu) a anéanti la mort pour toujours, » εἰς νῖκος étant la traduction ordinaire (fondée sur une vocalisation différente) de l'hébreu לנצח dans la version alexandrine. Mais ici encore, la conformité du texte de saint Paul avec la traduction d'Aquila et celle de Théodotion, fait qu'on peut se demander si saint Paul et ces deux traducteurs n'auraient pas suivi une version antérieure commune, différente des LXX. La conclusion semble devoir être la même pour I Cor., XIV, 21, très différent des LXX (Is., XXVIII, 11-12), mais aussi de l'original hébreu. — *e*) Dans quelques autres cas, il semble plus assuré que saint Paul, tout en s'inspirant des LXX, a voulu corriger leur leçon en s'inspirant du texte hébreu. Ainsi Rom., XII, 19 : ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω = Deut., XXXII, 35, le premier membre, très différent des LXX : ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως rend exactement l'hébreu : à moi la vengeance et la rétribution, tandis que le second se rapproche davantage du texte grec. On peut penser aussi que dans Rom., IX, 17 = Ex., IX, 16, c'est sous l'influence de l'hébreu que saint Paul a changé le διετηρήθης des LXX en ἐξήγειρά σε — *f*) Dans les citations de l'épître aux Hébreux, la conformité avec les LXX est la règle générale, les variantes s'expliquant par une certaine liberté dans la reproduction. Dans un seul cas, Hebr., X, 30, l'écart est plus considérable, et la citation se rapproche de l'hébreu; il est remarquable que le texte de Hebr. soit ici identique à celui de Rom., XII, 1, 9, où l'on trouve cité le même passage du Deutéronome, et l'on peut se demander, si ce texte n'était pas employé chez les Juifs d'une façon courante, et pour ainsi dire proverbiale, sous la forme où il est reproduit dans les deux épîtres. Ceci est d'autant plus vraisemblable que le Targum d'Onkelos donne le même texte que le Nouveau Testament.

E) *Épîtres catholiques.* — Les citations qui s'y rencontrent sont généralement faites d'après les LXX, cette version étant souvent reproduite littéralement : Jac., II, 8, 11, 23; IV, 6; I Pet., I, 24; IV, 18; V, 5. — I Pet., II, 6, 8, est une citation assez libre de Is., XXVIII, 16, avec réminiscences de Is., VIII, 14 et de Ps., CXVII, 22. Ces mêmes citations se trouvent (sauf Ps., CXVII) Rom., IX, 32-33, et présentent avec les LXX plusieurs variantes semblables (πέτρα σκανδάλου au lieu de πέτρας πτώματι). Le sens, qui est le même dans les deux épîtres, se rapproche de l'hébreu beaucoup plus que des LXX, et l'addition commune de ἐπ' αὐτῷ après πιστευών, est conforme également à l'original. On ne peut guère supposer cependant que les deux écrivains aient corrigé indépendamment les LXX d'après l'hébreu. Il faut donc penser ou que I Pet. s'est inspiré de Rom., ou bien que la citation a été empruntée de part et d'autre à une source commune, qui pourrait être une collection de textes déjà existante (cela est confirmé par le fait que l'*Ép. de Barnabé*, VI, 2-4, réunit, comme I Pet., Ps., XXVIII, 16 et Ps., CXVII, 22). — II Pet., IV, 22 = Prov., XXVI, 11, s'écarte aussi beaucoup des LXX, pour se rapprocher de l'hébreu. Mais il se pourrait que ce passage de l'Ancien Testament fût devenu une sorte de proverbe populaire, qui serait reproduit dans l'épître sous sa forme courante; ceci est d'autant plus vraisemblable que II Pet., II, 23, reproduit sous la même formule de citation un autre proverbe qui n'est pas un texte scripturaire.

3. Conclusions. — *a*) Il ressort de l'étude que nous venons de faire que les écrivains du Nouveau Testament ont utilisé surtout, pour leurs citations de l'Ancien Testament, la version des LXX; parfois cependant ils semblent s'être servis d'un texte grec différent du texte actuel des LXX, texte qui a pu être utilisé aussi par l'un ou l'autre des traducteurs plus récents de l'Ancien Testament. Saint Matthieu seul paraît avoir traduit directement le texte hébreu dans une partie au moins de ses citations. Les autres écrivains, saint Paul en particulier, ont parfois sans doute substitué au texte des Septante une leçon plus voisine de l'original hébreu. Quand ils l'ont fait, ce n'est point en tout cas par un scrupule de littéralité, pour se rapprocher de la *veritas hebraïca* — la liberté dont ils usent par rapport au texte des LXX est une preuve que ce scrupule n'existait nullement chez eux — et parce qu'ils auraient attribué au texte original une autorité plus grande qu'à la version grecque, c'est le plus souvent sans doute parce que la leçon de l'hébreu leur paraissait

mieux convenir à l'usage qu'ils voulaient faire du passage cité. — *b*) On s'est demandé si la doctrine de l'inspiration n'exigeait pas la fidélité au moins substantielle des citations du Nouveau Testament avec le texte de l'original inspiré, c'est-à-dire de l'hébreu pour les citations empruntées aux livres bibliques écrits dans cette langue. Une conception très rigide de l'inspiration empêcha même les premiers exégètes protestants de reconnaître le fait, pourtant si clair, que les citations dans le Nouveau Testament sont empruntées au texte des LXX. Des exégètes catholiques, (Cornély par ex.), tout en admettant ce fait, se sont demandé si, tout au moins, dans les cas où le sens de la version grecque utilisée dans le Nouveau Testament s'éloigne beaucoup du sens du texte massorétique, on ne doit pas conclure que ce dernier texte est altéré, et que la leçon originale de l'hébreu aurait été mieux comprise et mieux conservée par les LXX. Il ne semble pas que cette conclusion s'impose. Dans nombre de cas d'abord, la difficulté n'existe pas, parce que le passage cité ne l'est pas avec le caractère d'une autorité proprement scripturaire, comme contenant une prophétie ou pour servir de base à une argumentation. D'autre part, quand l'écrivain sacré invoque l'autorité du texte cité et y appuie son argumentation, il s'adresse à des lecteurs qui attribuaient à la version des LXX la même valeur qu'à l'original lui-même. D'ailleurs ce n'est ici qu'un cas particulier du problème plus général des rapports, au point de vue du sens, entre les citations du Nouveau Testament et l'original biblique, qui fait l'objet de la section suivante de cet article, et il doit être résolu en s'inspirant des mêmes principes.

III. Rapports des citations avec l'original au point de vue du sens. — L'exégèse des écrivains du Nouveau Testament peut être dite dans l'ensemble une exégèse *littérale*, en ce sens qu'elle s'appuie sur le sens littéral des textes bibliques. Ce n'est point une exégèse allégorique, à la manière de Philon, qui abandonne le plus souvent le sens littéral, jugé inférieur, et qui, isolant les mots du texte scripturaire, les interprète subtilement, et tire de cette interprétation une allégorie qu'il suit jusqu'à ses dernières limites. Il y a sans doute dans les épîtres de saint Paul, et spécialement dans l'épître aux Hébreux, quelques textes de l'Ancien Testament qui sont interprétés d'une façon qui rappelle un peu la méthode allégorique de Philon. On peut dire néanmoins, d'une façon générale, que les textes cités dans le Nouveau Testament sont pris dans le sens littéral. — Mais il ne suit pas de là que l'interprétation donnée aux passages de l'Ancien Testament cités dans le Nouveau soit tou ours conforme au sens *historique* précis de ces textes. Quand on a déterminé le sens exact qu'ont dans l'original hébreu les passages cités, en les remettant dans leur contexte et en leur appliquant les règles de la critique, on s'aperçoit que très souvent les écrivains du Nouveau Testament entendent la citation dans un sens qui s'écarte notablement du sens primitif. La liberté dont ils usent — on l'a vu plus haut — dans la reproduction des mots, il semble que quelquefois aussi ils l'aient prise par rapport au sens. Il est assez rare en effet que le sens de la citation corresponde avec une absolue fidélité au sens original. Cela se rencontre surtout dans les citations de préceptes moraux de l'Ancien Testament. Le plus souvent, il y a tout au moins élargissement, approfondissement, généralisation, spiritualisation du sens. Il arrive même que le sens primitif du passage cité, semble en opposition avec la conclusion de l'argument que l'écrivain du Nouveau Testament base sur ce texte : par ex., saint Paul tourne contre la valeur de la loi mosaïque des textes empruntés à cette loi elle-même, et il applique à la vocation des Gentils ce qui était dit de la vocation d'Israël. Aussi la critique rationaliste est-elle très sévère pour le traitement exégétique des textes de l'Ancien Testament dans le Nouveau. « Paul a poussé jusqu'aux dernières limites le génie du contresens, » va jusqu'à dire M. Loisy (*L'Épître aux Galates*, p. 45). On excuse seulement les écrivains du Nouveau Testament en disant qu'ils ont employé les méthodes exégétiques usitées de leur temps, et dont les livres rabbiniques fournissent des exemples caractéristiques. — Pour répondre à ces critiques, et apprécier exactement la valeur de l'interprétation que donnent les auteurs néo-testamentaires aux textes bibliques qu'ils citent, il y a lieu de classer d'abord ces citations, soit d'après la portée que leur attribuaient les écrivains sacrés eux-mêmes, soit d'après leur degré de conformité avec le sens du texte original. Cette classification servira de base à une appréciation générale des procédés exégétiques employés par les écrivains du Nouveau Testament.

1° *Groupement des citations d'après leur portée.* — Les citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau Testament sont loin d'avoir toujours, dans l'intention des écrivains sacrés, la même signification et la même valeur probante.

a) Parfois les citations n'ont qu'une valeur purement *littéraire*. Les écrivains apostoliques étaient tellement familiers avec la Bible, que les mots de l'Ancien Testament étaient devenus une partie de leur matériel intellectuel, et qu'ils s'en servaient tout naturellement pour exprimer leurs propres idées : de là les réminiscences bibliques si nombreuses spécialement dans les épîtres et dans l'Apocalypse; de là aussi des citations plus ou moins formelles, où l'écrivain ne cherchait dans l'Écriture qu'un vêtement pour sa propre pensée, sans prétendre y trouver une preuve véritable à l'appui de ce qu'il voulait exprimer, et sans se préoccuper beaucoup du sens primitif de la phrase qu'il empruntait à la Bible.

C'est le plus souvent le cas lorsque la citation n'est accompagnée d'aucune formule d'introduction indiquant qu'il s'agit d'un texte bliblique : on ne saurait pourtant voir là une règle absolue, car, l'Écriture étant supposée connue, on pouvait, même en ne la citant qu'implicitement, avoir l'intention de tirer argument de l'autorité religieuse qui lui était reconnue, et il n'est pas toujours facile de préciser la pensée de l'écrivain sacré. C'est ainsi que, dans Rom., x, 18, saint Paul exprime, sans formule de citation, l'universalité de la prédication de l'Évangile avec les termes par lesquels le psalmiste, Ps., xviii, 5 exprime l'universalité du témoignage rendu à Dieu par la nature : « Leur voix s'est répandue sur toute la terre, et leurs paroles aux extrémités du monde habité. » L'Apôtre n'allègue certainement pas ici l'Écriture comme autorité, il exprime simplement un fait bien connu dans des termes empruntés à l'Ancien Testament, cependant il a pu voir dans le texte du psalmiste « je ne sais quel pressentiment » (Lagrange, *Ép. aux Rom.*, in h. l.), et sans doute a-t-il voulu montrer, par l'accommodation de ce texte, que l'universalité de la prédication de l'Évangile est la même que l'universalité avec laquelle la nature proclame Dieu. De même, à cause de la citation, très libre d'ailleurs, de Deut., xxx, 11-13, on peut ne voir, avec Cornely, dans Rom., x, 6-8, qu'un emploi purement accommodatrice de l'Écriture, d'autant plus que ce passage du Deutéronome a une forme presque proverbiale, et se trouve cité souvent avec ce caractère par les rabbins et par Philon (cf. Sanday, *Romans*, p. 289), mais on peut aussi, avec le P. Lagrange, y voir quelque

chose de plus, une suggestion résultant du caractère typique de l'Écriture.

D'autre part, même lorsque la citation est précédée d'une formule, l'écrivain sacré peut n'avoir pas l'intention d'alléguer le passage scripturaire comme une véritable preuve, et n'en faire qu'un emploi littéraire. C'est sans doute le cas de Rom., xv, 21, où saint Paul applique aux Gentils, à qui il a annoncé l'évangile, qu'ils ne connaissaient pas encore, un passage d'Isaïe, LII, 15, où le prophète dit que les nations verront, au sujet du Serviteur de Yahweh, des choses non encore entendues : il se sert simplement pour caractériser sa manière de prêcher l'évangile d'un passage biblique qui exprime une idée analogue. On peut aussi voir une simple adaptation d'un texte biblique, sans intention de preuve scripturaire, dans la citation faite, très largement d'ailleurs, d'Isaïe, LII, 7, dans Rom., x, 15 : « Qu'il sont beaux les pieds de ceux qui annoncent le bonheur ! » bien que le retour de la captivité, dont parle Isaïe, puisse être considéré comme une figure du salut, et qu'un texte qui s'y rapporte puisse dès lors avoir été appliqué à ce titre, et non point par simple accommodation, à la prédication de l'Évangile.

b) Tout à l'opposé de l'emploi purement littéraire, il faut placer les cas où sur une citation de l'Ancien Testament est basé un argument formel. Le plus ordinairement, c'est l'argument prophétique, qui tient une place si importante dans les discussions avec les Juifs. Tantôt c'est un argument général en faveur de la divinité du christianisme : Jésus est le Christ, parce qu'en lui s'est réalisé ce que les prophètes avaient dit du Messie futur. On sait que saint Matthieu insiste spécialement sur cette sorte de preuve : cette préoccupation explique les citations beaucoup plus nombreuses dans cet évangile que dans les deux autres Synoptiques, et la fréquence de la formule ἵνα πληρωθῇ, qui marque plus fortement que le simple γέγραπται, l'accomplissement d'une prophétie. D'autres fois, c'est un point particulier de l'enseignement évangélique et apostolique qui sera défendu contre les objections par un texte biblique où l'on trouve énoncée d'avance la vérité qu'il s'agit de prouver. L'argumentation de saint Paul contre les judaïsants, dans l'épître aux Galates et l'épître aux Romains, est ainsi fondée sur des textes scripturaires où l'Apôtre voit annoncée la vocation des Gentils, et formulée ou du moins mise en pratique sa thèse de la justification par la foi indépendamment des œuvres de la Loi. — Cependant il n'est pas toujours facile de savoir avec certitude si l'écrivain sacré fait vraiment appel à l'argument prophétique proprement dit. Pour s'en rendre compte, il convient d'examiner la place de la citation biblique dans l'argumentation, la façon dont elle est introduite, les expressions par lesquelles elle est caractérisée. Quand par exemple dans Matth., xv, 8; Marc, VII, 6, Jésus, citant Isaïe, dit aux Juifs : « Isaïe a bien prophétisé à votre sujet, » quand saint Paul dans Rom., IX, 29, accompagne sa citation des mots : « Comme Isaïe l'avait prédit, προείρηκεν, » ou que saint Jean, (Joan., XII, 41,) fait suivre une citation de cette déclaration : « Isaïe dit ces choses, lorsqu'il vit la gloire du Seigneur, et qu'il parla de lui, » on ne peut dire qu'il s'agit là d'une simple accommodation, et il faut reconnaître que l'auteur sacré a l'intention de dégager, sinon le sens littéral superficiel du passage cité, du moins un sens supérieur, plus profond, et qui en est le véritable sens divin. Il en est de même quand la citation est accompagnée d'un raisonnement, destiné à établir que le sens littéral obvie du texte biblique n'est pas satisfaisant, et que l'écrivain de l'Ancien Testament a dû viser dans l'avenir une autre personne, un autre événement : c'est le cas, Act., II, 25 sq. où saint Pierre, citant le ps. XVI et le ps. CX, dit que ces psaumes ne peuvent s'appliquer à David, et que les paroles du psalmiste n'ont été pleinement vérifiées qu'en la personne de Jésus. Un raisonnement analogue, dans Hebr., IV, 5-10, tend à prouver que le repos dont il est question dans la citation du ps. XCV, ne peut être le repos dans la Terre promise, mais signifie la gloire céleste.

c) La difficulté à déterminer l'intention de l'auteur sacré est d'autant plus grande que, entre l'emploi purement littéraire de l'Écriture et l'argument proprement logique, basé sur une prophétie nettement établie se trouve toute une gradation, toute une série de nuances. La distinction est surtout difficile à établir entre l'usage purement littéraire et accommodatice de l'Écriture, auquel l'auteur n'attachait lui-même aucune portée démonstrative, et l'interprétation typique ou figurative, qui, dans sa pensée comme dans la pensée de ses lecteurs juifs, palestiniens ou hellénistes, fournissait une base d'argumentation aussi décisive que l'interprétation proprement littérale. Bien des citations, spécialement dans les épîtres, relèvent sans doute de ce que le P. Lagrange appelle l'*accommodation figurative*, qui n'est ni pure accommodation, ni prophétie au sens strict : l'objet direct du passage biblique cité n'est pas, comme dans l'interprétation typologique, le type précis, la figure providentiellement esquissée à l'avance de la personne ou de la chose à propos de quoi le texte est allégué; mais, parce que dans la pensée de l'écrivain apostolique l'Écriture était tout entière figurative, on était incliné naturellement à considérer comme ayant une partilière portée l'adaptation au temps présent d'une parole ancienne, qui, même au sens spirituel, ne visait pas originairement le cas auquel on l'appliquait (Lagrange, *Ép. aux Romains*, p. 265). Dans de tels cas, il n'y a pas un argument directement fondé sur l'autorité de l'Écriture, comme dans les cas où on s'appuie sur une prophétie proprement dite; mais il y a, implicite, une sorte de raisonnement par analogie fondé sur la persistance du plan divin et la constance des méthodes d'action de la Providence, telles qu'elles sont connues par l'Écriture. C'est ainsi, par exemple, que saint Paul, voulant rattacher à une doctrine scripturaire le fait de l'incrédulité des Juifs en face de la prédication de l'Évangile, fond en un seul, Rom., XI, 8, des textes d'Isaïe, XXIX, 10, et du Deutéronome, XXIX, 3, avec réminiscence d'Isaïe, VI, 9, qui expriment l'aveuglement des Juifs, soit au temps de Moïse, soit au temps de l'invasion assyrienne annoncée par Isaïe : on pourrait sans doute dire, avec Cornely, que l'Apôtre a vu dans ces cas anciens une figure prophétique de leur attitude actuelle, mais il y a plutôt lieu de croire qu'il applique simplement — et très légitimement d'ailleurs — par voie d'analogie, la doctrine exprimée dans les deux passages de l'Ancien Testament qu'il cite, à la condition spirituelle des Juifs de son temps.

Dans d'autres cas, les écrivains du Nouveau Testament introduisent une citation biblique, non point à titre d'élément de démonstration, mais simplement afin d'appuyer et d'*illustrer* leur doctrine par un exemple scripturaire, qui, dans ses traits essentiels tout au moins, est en rapport suffisant avec cette doctrine. C'est ainsi sans doute qu'il faut entendre la citation de Gal., III, 13 = Deut., XXI, 23 : « Maudit celui qui est suspendu sur le bois, » que saint Paul applique au Christ crucifié. Dans le texte original, il n'est pas question de mort par crucifixion, mais d'exposition sur le gibet, pour aggravation de peine, d'un condamné déjà exécuté. Saint Paul n'allègue pas ce passage comme une prophétie, mais, l'idée de malédiction sur le pendu étant indépendante du fait de la mort du condamné avant ou après son exposition sur le gibet, l'Apôtre, sans baser

sur ce texte une argumentation proprement dite, était bien en droit d'illustrer, par cette formule empruntée à l'Écriture, l'idée que le Christ, mourant sur la croix, s'est fait malédiction pour nous.

d) Il importe enfin de remarquer que, dans certains cas, les passages scripturaires allégués, soit dans les discussions de Jésus avec les docteurs de la Loi, soit dans les discours des apôtres, soit dans leurs épîtres, peuvent n'être employés que comme des arguments *ad hominem*. Du sens donné à un texte biblique par l'exégèse juive commune, on pouvait arguer contre les docteurs du judaïsme ou contre les judéo-chrétiens, sans que cela entraîne nécessairement, semble-t-il, pour cette interprétation une garantie de conformité parfaite avec le sens original du passage cité. Il paraît légitime en particulier d'expliquer de cette façon certaines argumentations, où saint Paul semble raisonner sur des textes scripturaires un peu à la façon des rabbins.

2° *Groupement des citations d'après leur conformité plus ou moins exacte avec le sens original.* — On ne peut faire entrer dans les cadres d'une classification précise, à moins de les multiplier à l'excès, toutes les citations bibliques du Nouveau Testament, considérées dans leur rapport avec le texte original, au point de vue du sens. Dans l'essai de classement qui va être tenté, il conviendrait donc d'établir, dans chaque groupe, beaucoup de nuances entre les textes qui y sont rangés, et la place même d'une citation dans tel groupe ou dans tel autre peut être sujette à discussion. Sous ces réserves, nous distinguerons les cas où la citation reproduit le sens littéral exact de l'original — les cas où la citation, s'appuyant sur le sens littéral de l'original, lui donne une précision ou une extension qu'il n'avait pas — les cas où le sens de la citation s'écarte considérablement du sens littéral primitif.

1. *Cas où la citation reproduit le sens littéral exact de l'original.* — *a*) Quand un précepte divin de l'Ancien Testament, un commandement de la Loi mosaïque est cité dans le Nouveau Testament, il est en général reproduit exactement quant au sens et quant à la lettre. Les principaux exemples de ce genre se trouvent : Matth., IV, 7, 10, réponses de Jésus au tentateur; V, 21, 27, 31, 33, 38, 43 (discours sur la montagne); XV, 4; XIX, 5 (cf. I Cor., VI, 16 et Eph., V, 31), 13; XXII, 24. — Luc., II, 23. — Rom., VII, 7; XIII, 9; I Cor., V, 13 — II Cor., XIII, 1. — Gal., V, 14. — Jac., II, 8, 11. — *b*) Il en est de même pour certains aphorismes ou conseils d'ordre moral reproduits dans le Nouveau Testament avec leur teneur et leur sens exact : Matth., IV, 4; Rom., XII, 16, 17, 20; II Cor., IX, 9; Hebr., XII, 5; Jac., IV, 6; I Pet., III, 10, 12. — *c*) Quand des faits historiques de l'Ancien Testament sont rapportés dans le Nouveau Testament soit pour eux-mêmes, soit plus souvent pour servir de base d'argumentation (par ex. dans les discours de saint Étienne rapportés par les Actes des Apôtres), les citations sont généralement conformes au sens littéral du récit. Mais il faut noter que l'argumentation qui repose sur ces faits dépasse très souvent leur sens historique. Les principales de ces citations se trouvent : Joan, VI, 31 (la manne); Act., VII, 3, 6, 27, 33, 40 (discours de saint Étienne); Rom., IX, 7, 12; I Cor., X, 7; Hebr., VIII, 5; IX, 20; XI, 15, 18; XX, 20. — *d*) Beaucoup plus importantes sont les citations de textes prophétiques de l'Ancien Testament, qui, dans leur sens littéral même, visaient directement le temps, la personne et l'œuvre du Messie : en les appliquant à la vie de Jésus et à l'histoire apostolique, les écrivains du Nouveau Testament se conformaient donc au sens historique de ces textes. Il faut seulement noter que, pour plusieurs de ces prophéties, les exégètes indépendants ne s'accordent pas avec nous sur l'interprétation de la pensée du prophète. Ainsi la citation Matth., I, 23 (prophétie de l'*Almah*) n'est conforme au sens historique de Is., VII, 14, que si le prophète visait directement la naissance du Messie, et entendait le mot *almah* au sens strict de *vierge*, comme l'affirme la tradition catholique. C'est dans cette catégorie que sont à ranger les citations empruntées à la prophétie d'Isaïe sur *le serviteur de Yahweh* (Matth., XII, 18-21; Luc., XXII, 37; Act., VIII, 32, et XIII, 47, si l'application est faite au Christ, et non aux prédicateurs de l'Évangile), à la condition bien entendu que, ainsi que l'admettaient déjà certains Targums, et comme l'a toujours entendu la tradition ecclésiastique, *le serviteur de Yahweh* soit le Messie, et non pas le peuple d'Israël, car, si l'on adoptait cette dernière interprétation, la prophétie ne serait plus messianique qu'au sens spirituel, Israël affligé étant le type des souffrances du Messie. Il y a également des psaumes qui étaient généralement tenus, et avec raison, par les Juifs pour directement et littéralement messianiques ; les applications qui en sont faites à Jésus ne s'écartent donc pas du sens littéral original : c'est par exemple le ps. CX, cité par Jésus lui-même, Matth., XX, 44; Marc., XII, 36; Luc., XX. 42, puis dans Act., II, 34 (discours de saint Pierre, qui fait remarquer que David n'a pu en cet endroit parler de lui-même), et Hebr., I, 13; V, 5-6; c'est aussi le ps. XXII, qui exprime les souffrances et les espérances du Juste en de tels termes qu'il semble bien avoir prophétisé au sens littéral les souffrances du Christ, ainsi que paraissent l'avoir compris les écrivains du Nouveau Testament qui l'ont cité, Matth., XXVII, 43, 46; Marc., XV, 34; Joan., XIX, 24; Hebr., II, 12; c'est enfin le ps. II, cité exactement, Act., IV, 25; XIII, 33; Hebr., I, 5; V, 5. On peut encore mentionner la prophétie directement messianique de Zach., IX, 9, dont Matth., XXI, 4, signale l'accomplissement littéral; d'Is., XI, 10, citée Rom., XV, 12. — *e*) Il reste à signaler quelques cas, où la citation est exactement conforme au sens donné par les LXX, mais s'écarte très notablement du sens de l'hébreu actuel. En voici les principaux : Act., XV, 17; Rom., III, 4*b*; XI, 26; XV, 10; I Cor., XV, 55; II Cor., IV, 13; Gal., III, 10, 13; Hebr., II, 6-8. Le problème que posent ces passages est du même genre, quoique plus délicat, que celui qui résulte du fait que, dans les termes, les citations du Nouveau Testament sont plus souvent conformes à la version grecque qu'à l'original hébreu. Quand le sens des LXX est à peu près le même que celui de l'hébreu, on peut dire que les écrivains du Nouveau Testament s'inquiétaient peu de la lettre. Saint Jérôme le remarquait déjà (*Ep.*, LVII, 10), à propos de la prophétie de Michée, V, 2, citée Matth., II, 6 : *perspicuum est apostolos et evangelistas in interpretatione veterum scripturarum sensum quæsisse, non verba, nec magnopere de ordinatione sermonibusque curasse, cum intellectui res paterent.* Mais, quand le sens est différent, voire opposé comme dans la citation de I Cor., XV, 55, où le texte d'Osée est interprété, conformément aux LXX, comme une parole de consolation, tandis que, dans l'hébreu actuel, il a plutôt le sens d'une menace ? Dans ce cas, certains exégètes, tels que Cornely, estiment que la leçon des LXX suivie par l'écrivain du Nouveau Testament, doit représenter le véritable texte original, qui aurait été altéré dans l'hébreu actuel. D'autres commentateurs jugent au contraire que les auteurs sacrés ont pu tirer argument d'un passage biblique, cité d'après les LXX, même lorsque le sens n'était pas d'accord avec l'hébreu primitif, parce que la version alexandrine était reconnue comme texte officiel, un peu à la façon dont, aujourd'hui, il est permis de baser un argument théologique sur un texte

emprunté à la Vulgate latine, même aux endroits où cette version ne rend pas exactement le sens de l'original, en raison de l'authenticité générale de la Vulgate définie par l'Église.

2. *Cas où la citation s'appuie sur le sens littéral de l'original, mais en lui donnant une précision ou une extension qu'il n'avait pas.* — *a*) Il arrive souvent que, tout en conservant le sens général du texte qu'ils citent, les écrivains du Nouveau Testament, en vue d'appuyer leur argumentation, introduisent dans ce texte des nuances ou des précisions qu'il ne comportait pas, ou bien mettent l'accent sur un détail qui n'était pas ainsi souligné dans l'original. C'est ainsi que Jésus (Matth., XXII, 32; Marc., XII, 26; Luc., XX, 37), argumentant contre les sadducéens, dégage dans le texte de l'Exode, III, 6, : « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » l'idée de la survivance des patriarches, qui dépasse le sens primitif direct de ce passage. Matth., VIII, 17, citant le passage d'Isaïe LIII, 4 où le prophète montre *le serviteur de Yahweh* le Messie, prenant sur lui nos infirmités, précise ce texte dans le sens d'infirmités corporelles, et l'applique aux guérisons opérées par Jésus. Act. XV, 17, saint Jacques citant Amos, IX,11-12, qui annonce que toutes les nations seront appelées au salut messianique, précise : *sans être soumises à la Loi*, idée qui n'est pas exprimée explicitement dans l'original. Saint Paul, Rom., III, 20, introduit la même précision dans un texte du ps. CXLIII, 2, d'une portée plus générale et où il n'est pas question des œuvres de la Loi. On peut noter encore Rom., IV, 7-8, où saint Paul applique à la justification par la foi ce qui est dit, ps., XXXII, 1-2, du pardon des péchés en général. Les exemples les plus remarquables de cette méthode sont ceux où saint Paul donne à un mot, à une expression qui dans le texte primitif a un sens général et vague, une précision qui rend son argumentation plus frappante. C'est le cas de πίστις dans Rom., I, 17 et Gal., III, 11, mot qui, dans le texte d'Habacuc, II, 4, a la signification générale de fidélité confiante à Dieu, et que saint Paul entend, dans un sens plus strictement théologique, de la foi à Jésus-Christ. De même, Rom. IV, 4 et Gal. II, 6, où le mot δικαιοσύνη appliqué, Gen., XV, 6, à Abraham dans un sens moins précis reçoit de saint Paul une signification plus technique qu'il avait déjà d'ailleurs, il faut le noter, dans l'exégèse juive.

b) Plus souvent encore un texte de l'Ancien Testament reçoit une extension de sa signification primitive par application à d'autres personnes, d'autres événements, d'autres circonstances que ceux qui sont visés directement dans l'original. A cette catégorie appartiennent toutes les citations, dans lesquelles un personnage ou un événement de l'Ancien Testament est considéré comme une *figure* d'un personnage ou d'un événement du Nouveau Testament; et aussi les cas où, sans qu'il y ait à proprement parler une *figure*, l'auteur sacré a vu une analogie providentielle, sur laquelle il fonde l'application qu'il fait du texte biblique, cas pour lesquels on peut employer le mot d'*accommodation figurative* (*supra*, col. 40). Mais, d'abord il faut mentionner à part les cas assez fréquents, très significatifs, et qui ne rentrent dans aucune des deux catégories ci-dessus mentionnées, où est appliqué au Christ ce qui est dit de Dieu dans le passage biblique cité. Cette transposition était indiquée par ce fait que dans les LXX, le nom divin Yahweh est rendu habituellement par κύριος qui est, on le sait le titre par lequel on désignait le plus souvent Jésus dans le christianisme primitif. Le premier cas de ce genre est la citation d'Isaïe, XL, 5 appliquée à saint Jean-Baptiste par les quatre évangélistes, Matth., III, 3; Marc, I. 3; Luc., III, 4-6; Joan. I, 23 Ce texte vise historiquement le retour de la captivité de Babylone, et le prophète demande qu'on prépare la route par laquelle passera Yahweh ramenant les exilés : les évangélistes l'ont appliqué à la prédication de Jean le Précurseur qui préparait les voies au Seigneur Jésus. Une transposition semblable, toujours dans le même ordre d'idées et à propos de saint Jean-Baptiste, est faite par Matth., XI, 10; Marc., I 2; Luc., VII, 27, citant Malachie, III, 1. Les autres cas du même genre se trouvent : Act., II, 17 (Rom., X, 13) citation de Joël, II, 32, où l'invocation du nom de Jésus-Christ est donnée comme principe du salut à la place du nom de Yahweh; Rom., IX, 33 (cf. I Pet., II, 6), Rom., VIII, 36; I Cor., II, 16; Eph., IV, 8; Hebr., I., 10-12; X, 37. — Si l'on vient maintenant aux *types* du Christ, on le trouve figuré d'abord par le peuple israélite : c'est ainsi que lui est appliqué, Matth., II, 15, le texte d'Osée, XI, 1, où il est question d'Israël ramené d'Égypte; Matth., XXI, 42 (Marc., XIII, 10; Luc., XIX, 17; Act., IV, 11) le passage du ps. CXVIII, 22-23, où la pierre rejetée par les bâtisseurs devient le faîte de l'angle, et aussi Matth., XXVI, 31, la description dans Zacharie, XIII, 7, du pasteur chef de la restauration figurant le Messie promis qui sera le maître de l'Israël véritable. Dans d'autres citations qui sont assez nombreuses, le texte original s'applique historiquement aux prophètes d'Israël : Joan., III, 22; Luc., IV, 18, et surtout au psalmiste : Matth., XIII, 35; Joan., II, 17; XII, 38; Act., I, 20; II, 25-28; Rom., XI, 10; Rom., XV, 3; Hebr., X, 5-6. Parfois même est appliqué au Christ ce qui est dit de l'homme en général, Hebr., II, 6-8. Il faut enfin signaler dans Joan., XIX, 36, la citation de Exod., XII, 46, où Jésus en croix est le véritable agneau pascal. D'une façon plus générale, le retour de la captivité est considéré comme une figure des temps messianiques, Matth., III, 3 et parallèles; Matth., XI, 10; Rom., X, 15. L'incrédulité des Juifs en face de la prédication des prophètes est très souvent alléguée comme type de l'incrédulité des Juifs contemporains de Jésus et des Apôtres en face de la prédication évangélique : Matth., XIII, 14; XV, 8 (Marc., VII, 6); XXI, 13 et paral.; Joan., XII, 40-42; Act., XIII, 41; Rom., X, 16; XI, 8-10. Les écrivains du Nouveau Testament empruntent aussi à l'Ancien Testament les avertissements, menaces ou encouragements que le psalmiste ou les prophètes adressaient aux Israélites de leur temps, pour les appliquer, en les spiritualisant parfois, à leurs contemporains juifs, ou à leurs lecteurs chrétiens : Act., XIII, 41; Rom., XI, 10; Hebr., III, 7-11; XIII, 5-6. Dans bon nombre de ces citations, l'adaptation du texte cité n'est pas faite d'ailleurs en vertu d'une exégèse directement figurative, mais suppose un raisonnement par analogie : l'écrivain sacré découvre dans le fait de l'Ancien Testament qu'il cite un principe du gouvernement divin, dont il fait une application aux circonstances présentes; c'est ainsi que saint Paul, Rom., IX, 7-13, voit dans les deux faits du choix d'Isaac au lieu d'Ismaël, de Jacob au lieu d'Ésaü, une représentation figurative de la liberté absolue avec laquelle Dieu donne ses grâces, et il explique par le même principe la conduite divine à l'égard des Juifs; et de même façon, dans Rom., XI, 3-4, il conclut de l'époque d'Élie au temps présent, pour affirmer qu'il y aura parmi les Juifs, rebelles en masse à l'évangile, un petit reste qui sera sauvé. Cette méthode de raisonnement explique certaines accommodations qui pourraient paraître audacieuses, quand, par exemple, saint Paul (Rom., IX, 25-26) applique à la vocation des Gentils ce qu'Osée dit de la restauration d'Israël, et quand, citant Isaïe, LXV, 1-2, où il est question d'Israël infidèle, il applique le verset 1 aux Gentils, et le verset 2 aux Juifs : dans de telles citations, l'Apôtre n'a pu considérer les Israélites

du temps des prophètes, comme de véritables figures des Gentils qui, sont appelés à l'Évangile, mais il trouve sans doute dans les textes de l'Ancien Testament l'expression d'un jugement divin qui a une portée générale, et dont il peut faire légitimement une application nouvelle.

3. *Cas où la citation s'écarte considérablement du sens de l'original.* — Une première catégorie de citations de ce genre comprend naturellement les textes qui sont reproduits de façon tellement libre, avec de telles modifications, addition ou suppression de mots, que le sens original en est profondément altéré : ces citations, telles par exemple que I Cor., II, 9, dont le texte s'écarte considérablement aussi bien des LXX que de l'hébreu, ont été indiquées plus haut (col. 29 et 33-36). Il y a d'autres cas où la citation, plus fidèle dans les termes au texte des LXX ou au texte de l'hébreu, en diffère profondément pour le sens. Parfois, l'écrivain sacré applique le texte qu'il cite à un objet tout autre que celui dont il est question dans l'original : c'est le cas de Rom., x, 18, déjà signalé, où ce que dit le psalmiste de la proclamation de Dieu par la nature est appliqué à la prédication de l'Évangile. De même dans Rom., x., 6-8, saint Paul applique *oratorio modo* à l'Évangile et à la facilité de le connaître, les termes du Deut., xxx, 11-14, devenus d'ailleurs presque une locution proverbiale, qui exprime la facilité qu'auront les Juifs à connaître et à observer la Loi. De même encore dans Rom., II, 24, l'Apôtre incrimine les Juifs qui, par leurs péchés, sont cause que le nom de Dieu est blasphémé par les païens, en alléguant un texte d'Isaïe, LII, 5, qui signifie dans l'hébreu que les Assyriens outragent le nom de Yahweh, et, dans les LXX, exactement cités quant à la lettre, que les Israélites sont l'occasion par leur malheur que les païens blasphèment leur Dieu. Dans ces passages, et dans d'autres semblables, tels que Rom., XI, 1-2, 34; II Tim., II, 19, saint Paul paraît bien n'avoir pas voulu faire l'exégèse précise du texte qu'il cite, mais simplement utiliser une phrase biblique, qui pouvait fournir une expression convenable à sa propre pensée : par là, il donnait d'ailleurs une valeur particulière à son argumentation, au point de vue de ses lecteurs juifs, car ceux-ci, ainsi que le note le P. Lagrange (*Ép. aux Romains*, p. 55) admettaient sans hésiter la valeur absolue des textes bibliques, abstraction faite de leur contexte primitif. La même observation peut être faite, à propos de Act., VII, 42, où saint Étienne, pour reprocher aux Juifs d'avoir, dans le désert, offert des sacrifices aux idoles et non pas à Yahweh, cite un texte d'Amos, v, 25-27, qui, dans son contexte, semble insister au contraire sur la multiplicité des sacrifices offerts alors par les Israélites à leur Dieu. On peut signaler encore Hébr., I, 7, qui est appliqué aux anges, alors que dans Ps., CIV, 4, il s'agit des vents dont Dieu fait ses messagers, mais il convient de noter que l'exégèse juive entendait déjà des anges ce passage. Parfois il semble que la citation soit amenée simplement par une ressemblance d'un ou deux mots. Ainsi en est-il du passage où Isaïe, XXVIII, 11-12, annonce aux Juifs incrédules à sa parole, que Dieu, comme châtiment, leur fera entendre les Assyriens, des hommes qui parlent une langue étrangère et barbare, texte que saint Paul, I Cor. XIV, 21, applique à la *glossolalie*. Ressemblance de mots aussi, semble-t-il, plus que de sens, entre le passage, obscur d'ailleurs de Zacharie, XI, 12-13, combiné avec des réminiscences de Jérémie que saint Matthieu, XXVII, 9-10, applique à la trahison de Judas. Cependant, même dans ces dernières citations, il doit y avoir plus qu'une simple accommodation littéraire, car les formules qui les introduisent semblent indiquer que l'écrivain du Nouveau Testament, a eu en vue un sens figuratif. On peut appliquer à ces deux cas, et à quelques autres analogues, ce qu'on a dit, à propos de Matt. XXVII, 9-10 : « Manière de citer, interprétation des textes, raisonnement, tout déconcerte ici nos habitudes modernes; mais il est juste d'apprécier le passage d'après la manière des anciens. En se tenant à la surface des choses, on dirait que tout repose sur un rapprochement des mots; mais, à la réflexion, on découvre des analogies profondes et mystérieuses, entre ce qui se passa jadis au temps des Prophètes et ce qui vient de se renouveler dans l'affaire de la trahison de Judas. » (A. Durand, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1924, *in hoc loc.*) — Cette « manière des anciens » se retrouve, plus accentuée encore, dans certaines citations de saint Paul, où celui-ci emploie des procédés d'exégèse qui rappellent les méthodes rabbiniques d'utilisation de l'Écriture, ou les applications allégoriques de Philon. On peut signaler comme exemples I Cor., IX, 9-10, où saint Paul applique aux droits des prédicateurs de l'Évangile la défense mosaïque de museler le bœuf qui foule le grain; la comparaison du premier Adam, Gen., II, 7, et du second Adam, d'où l'Apôtre conclut que nous ressusciterons avec un corps spiritualisé: l'allégorie de Sara et d'Agar, Gal., IV, 21-28 ; le morceau I Cor., x, 1-5, où le passage de la mer Rouge et la manne sont interprétés en symboles du baptême chrétien et de l'eucharistie. Cf. également Gal., III, 16 et II Cor., III, 7-13, et, sans citations proprement dites, les développements de Hébr., VII, 1-10, sur Melchisédech, et de I Pet., III, 20, sur le déluge.

IV. Conclusions. — Pour apprécier équitablement la façon dont les écrivains du Nouveau Testament ont rendu le sens des passages bibliques qu'ils utilisent, il faudrait presque discuter et juger chaque cas en particulier. On peut du moins, sans entrer dans le détail, mettre en lumière et justifier la conception de l'Écriture, qui conditionne, chez les évangélistes et les écrivains apostoliques, l'usage qu'ils font de l'Ancien Testament, et aussi faire ressortir, en dépit de certaines ressemblances, l'éclatante supériorité de l'exégèse du Nouveau Testament sur l'exégèse juive de la même époque.

a) Il y a une conception de l'Écriture qui est commune aux écrivains du Nouveau Testament et aux Juifs de leur temps : elle se résume dans la croyance à l'existence d'un sens spirituel plus profond que le sens proprement littéral et historique, et dans la conviction que les réalités de l'histoire juive étaient une image, un symbole, une *figure* de réalités spirituelles à venir. « Il ne leur vient pas à l'idée de se demander comment les auteurs de l'Ancien Testament ont compris leurs paroles, et comment les contemporains devaient les comprendre. Ce qui leur importe, c'est seulement ce que l'Esprit de Dieu enseigne à eux-mêmes, à leurs contemporains et pour tous les temps; ils traitent donc l'Écriture à la lumière apportée par la venue du Christ. Ils ont la conviction que c'est le Christ qui accomplit pleinement les desseins salutaires de Dieu, que par conséquent le contenu prophétique de toutes les paroles de l'Écriture, qui expriment les pensées éternelles de Dieu dans leur application à des faits de l'Ancien Testament, a son application voulue de Dieu dans le Christ, application qui leur est devenue claire par l'accomplissement. Si donc leur interprétation dépasse beaucoup ce qu'une exégèse proprement historique pourrait trouver dans L'Ancien Testament, elle n'est pourtant pas arbitraire, elle se rattache au sens historique. Le rapport intime

entre ce sens supérieur et le sens historique se fonde, d'une part, sur le contenu d'idées réellement présentes dans l'Ancien Testament; mais sous des formes contingentes empruntées au temps, d'autre part, sur ce rapport au Christ qui, voulu de Dieu, commande toute l'histoire du salut et grâce auquel toute l'ancienne alliance a le caractère de type pour la nouvelle alliance, en ce sens que toutes les pensées divines se trouvent d'abord dans l'Ancien Testament d'une manière imparfaite, puis s'accomplissent dans le Christ d'une manière absolue. » (A. Clemen, *Der Gebrauch des Alten in den N. T.*, p. 12-15.)

Les raisonnements basés sur ce sens spirituel, qui déborde tellement le sens historique des textes, ne pouvaient naturellement valoir au temps où fut écrit le Nouveau Testament que pour ceux qui partagaient avec les apôtres et les évangélistes cette conception religieuse de l'Écriture, et ils ne peuvent avoir aujourd'hui de force probante que pour ceux qui croient à la préparation providentielle du christianisme dans l'histoire juive et à l'inspiration des écrivains du Nouveau Testament. Quand on admet que ceux-ci sont éclairés surnaturellement par le même Esprit-Saint qui a inspiré l'Écriture, on n'a aucune peine à tenir pour révélatrice du sens divin des textes bibliques et de la signification providentielle des faits de l'Ancien Testament une exégèse qui, en dehors de ce point de vue de la foi, peut paraître artificielle et arbitraire. Aussi bien, en nombre de cas, cette exégèse n'avait-elle pas la prétention, dans l'esprit même des écrivains du Nouveau Testament, de déterminer le sens historique des textes cités. C'est une vue de foi, garantie pour nous par l'autorité spirituelle que nous reconnaissons aux écrivains inspirés, qui leur fait voir dans les faits de l'histoire, tels qu'ils sont rapportés dans la Bible, des figures de réalités plus hautes. M. Loisy écrit à propos de saint Paul (*Épître aux Galates*, *loc. cit.*) : « Aussi bien, à proprement parler, ne prouve-t-il pas ses thèses par l'Écriture, il les voit dans l'Écriture. » C'est bien cela. Comme le fait justement remarquer le P. Lagrange, les textes cités par saint Paul — et ceci vaut également des évangélistes et des autres écrivains du Nouveau Testament — ne sont pas les sources de sa croyance. « Mais une fois établi le rapport d'harmonie entre les œuvres de Dieu avant le Christ et les œuvres de Dieu dans le Christ, Paul a vu la préparation non seulement dans les textes, mais aussi dans les personnes, ou plus exactement dans les personnes, telles que leur représentation est fixée par les textes. Que le texte biblique n'ait pas suggéré avant le christianisme tout ce que saint Paul y a vu, cela va sans dire... Ce texte était seulement bien choisi pour exprimer une certaine situation analogue à celle visée par Paul. Il y a entre les deux un rapport voulu par l'Esprit-Saint, exprimant un dessein mystérieux dont Dieu est l'auteur... Le principe admis est que certaines situations de l'histoire écrite par Dieu, et envisagées à la fois dans leur réalité et sous l'angle où elles apparaissent dans l'Écriture, sont un indice de la façon dont Dieu procède à propos de faits spirituels. On peut donc appliquer aux seconds la conclusion qui est proférée divinement à propos des premiers... (Cf. Gal., IV, 24; I Cor., X, 6-11.)... Si on admet que la Providence de Dieu conduit tout, et que l'une des manifestations de sa Providence a été d'inspirer l'Écriture, cette exégèse spirituelle n'étonne pas. » (Lagrange, *Épître aux Galates*, p. LXXVI sq.; p. 120).

b) On ne rend donc pas justice aux écrivains du Nouveau Testament, lorsqu'on prétend expliquer l'usage qu'ils font de l'Ancien Testament par l'influence des méthodes d'exégèse et d'argumentation employées de leur temps. Même les critiques les moins croyants doivent reconnaître qu'il y a chez eux un esprit religieux, une profondeur de vision spirituelle qui n'existent pas dans l'exégèse rabbinique. Ce qu'on doit seulement admettre, c'est qu'il y a parfois quelque ressemblance entre la forme de leur exégèse et certains procédés rabbiniques d'interprétation de l'Écriture, ressemblance surtout marquée dans les Épîtres de saint Paul, ce qui ne saurait étonner, si l'on songe à la formation rabbinique que celui-ci avait reçue. Encore ne faut-il point exagérer ces ressemblances, et les traits les plus caractéristiques, les plus contestables aussi des méthodes rabbiniques n'apparaissent guère dans le Nouveau Testament.

Ce qui caractérise l'exégèse proprement rabbinique, c'est l'indifférence vis-à-vis du véritable sens primitif du texte biblique utilisé : les rabbins regardaient comme sens légitime de l'Écriture tout ce qu'on en pouvait déduire par un procédé quelconque d'exégèse. Ils ne s'inquiétaient donc pas du contexte, ou, s'ils s'en occupaient, c'était pour y trouver quelque rapprochement subtil qui permettait de donner au passage cité le sens qu'on désirait. Mais, convaincus que toute lettre ou syllabe d'un mot de l'Écriture possède une signification divine propre, ils s'attachaient aux moindres détails du texte, à la ressemblance des mots, à la forme des lettres, aux accents mêmes, pour fonder leur exégèse : par ex. de ce que dans la généalogie de Gen. XI, 1, le mot « ṭôledôṭ », est écrit défectivement sans le vaw, tandis que dans la généalogie de Pharès (Ruth., IV, 18) ce mot était écrit avec le vaw, on concluait que toute la postérité d'Adam disparaîtrait, tandis que de Pharès descendrait le Messie (cité dans Schöttgen, *Horae hebraicae et talmudicae*, p. 513). Les cabbalistes allèrent jusqu'à faire des calculs sur les lettres des mots, pour en tirer des sens mystérieux. On ne se faisait même pas scrupule d'altérer le texte arbitrairement, de déplacer les mots, de les diviser, de changer les points-voyelles, pour trouver de nouveaux sens.

Si hardie que puisse nous paraître en certains cas l'exégèse des écrivains de Nouveau Testament, si éloignées que soient de nos méthodes critiques modernes leur liberté de citation ou d'interprétation et leur façon d'argumenter sur un texte scripturaire, leur exégèse est bien loin des fantaisies rabbiniques. Les écrivains apostoliques partagent avec les maîtres juifs l'idée que l'Écriture possède un sens supérieur au sens littéral, mais ce n'est pas par des procédés comme ceux des rabbins qu'ils dégagent ce sens. Quand, par exemple, dans Gal. III, 16, saint Paul applique au Christ les promesses faites par Dieu dans la Genèse à Abraham et *à sa postérité*. καὶ τῷ σπερμάτι αὐτοῦ, en arguant de ce qu'il y a σπέρματι au singulier et non pas σπέρμασιν au pluriel, et conclut que par conséquent le texte doit s'appliquer à un descendant unique, qui est le Christ, son raisonnement rappelle sans doute certaines argumentations rabbiniques. Mais l'apôtre ne prétend pas faire l'exégèse historique du texte de la Genèse, et il n'ignore pas que σπέρμα au singulier a un sens collectif. « En réalité Paul insiste sur le choix d'un terme qui, étant collectif au singulier, peut convenir au Christ... Il n'argumente pas d'une particularité du texte pour en fixer le sens littéral ou plutôt pour en tirer un contresens. Il voit dans le choix d'une expression une sorte d'harmonie avec ce que révèlent les faits divins. » (Lagrange, *Ép. aux Galates*, *in h. l.*) — On a beaucoup parlé aussi de rabbinisme à propos de l'allégorie de Sara et d'Agar, figures des deux alliances, Gal. IV, 21-31. On a même supposé, en adop-

tant, au verset 25, la leçon τὸ γὰρ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ au lieu de τὸ γὰρ Σινᾶ, que c'est par un calcul de *gematria* cabbaliste que saint Paul ferait correspondre Agar-Sina et Jérusalem, ces deux noms étant équivalents en chiffres. Cette dernière supposition n'a aucune vraisemblance; il est vrai que, même en traduisant l'incise du v. 25 : « Car le mont Sinaï est situé en Arabie », on peut trouver quelque saveur rabbinique au rapprochement établi entre l'ancienne alliance promulguée au Sinaï, montagne d'Arabie, et Agar, mère des Arabes, mais ce rapprochement n'est dans le raisonnement de saint Paul qu'un élément accessoire, une coïncidence où il a vu une harmonie de plus à noter dans le développement de son allégorie, ce n'est point sur ce détail qu'est fondé le rapprochement. C'est une intuition religieuse plus profonde, qui lui a fait voir dans Sara, la femme libre, mère selon la promesse et la foi, la figure de la nouvelle alliance fondée sur la liberté des enfants de Dieu, et dans Agar la femme esclave, la figure de l'ancienne alliance, qui, parce qu'elle était fondée sur la crainte, maintenait ses fils dans l'esclavage. Et il pouvait dès lors tirer une conclusion applicable à la situation présente de la conduite de Dieu à l'égard des deux femmes d'Abraham et de leurs enfants.

Saint Paul emploie précisément ici (Gal., IV, 24) le mot d'*allégorie*, ἅτινα ἐστιν ἀλληγορούμενα, pour caractériser son interprétation de l'histoire de Sara et d'Agar. Ailleurs (I Cor., x, 11) il emploie le mot de *type* : ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν. Type et allégorie sont cependant choses assez différentes, bien qu'appartenant au même genre littéraire, en tant que l'un et l'autre suggèrent autre chose que ce qu'ils expriment littéralement. « L'allégorie est une série de métaphores qui ne suppose pas, qui exclut plutôt la réalité du tableau dont les traits sont combinés pour suggérer d'autres images. Le type au contraire est une personne, une chose ou un événement qui esquisse d'avance certains traits d'une autre personne, d'un autre événement. » (Lagrange, *Ép. aux Galates*, p. 123). Dans les interprétations bibliques de saint Paul, c'est plutôt au sens typique qu'au sens proprement allégorique qu'on a affaire. L'un des cas où l'Ancien Testament est interprété le plus nettement en allégorie est le passage, I Cor., x, 1-5, où saint Paul voulant montrer que le fait d'être chrétien ne suffit pas à assurer le salut, mais qu'il est nécessaire de veiller et de lutter, donne comme exemple ce qui est arrivé aux Israélites, sortis d'Égypte, qui, bien qu'ayant tous passé la mer (symbole du baptême chrétien), tous mangé de la nourriture spirituelle et bu du breuvage spirituel (symbole de l'eucharistie) furent, sauf deux, privés d'entrer dans la Terre promise, parce qu'ils ne se rendirent pas agréables à Dieu. Saint Paul ajoute dans une incise que le rocher spirituel dont ils buvaient était le Christ Malgré cette indication formelle, il n'est pas sûr qu'il ait considéré le rocher comme étant, à proprement parler, la figure, le type du Christ, et il semble plutôt qu'il y ait là un développement allégorique d'ordre littéraire, destiné à illustrer de façon plus frappante le rapprochement, très fondé dans son idée essentielle, dont l'apôtre voulait tirer une leçon. Que ce développement rappelle un peu certaines allégories rabbiniques ou philonienes, on l'admettra sans difficulté. Par contre, il ne semble pas qu'on doive voir dans le trait du rocher une allusion à la légende rabbinique, d'après laquelle le rocher, d'où coulait l'eau, accompagnait les Israélites dans le désert ; on devrait penser plutôt au passage du livre de la Sagesse (x, 18), qui représente la σοφία divine accompagnant les Hébreux à la sortie d'Égypte.

C'est des allégories de ce livre (par ex., XVI, 26, la manne considérée comme image de la parole de Dieu ; XVII, 24, la robe sacerdotale du grand-prêtre représentant le monde entier) qu'il y a lieu aussi de rapprocher les allégories scripturaires de l'épître aux Hébreux, dans lesquelles on voit souvent la marque de l'influence de Philon et de l'École judéo-alexandrine. «La méthode d'interprétation de l'auteur de l'épître, dit par exemple M. Ménégoz, est celle de l'École judéo-alexandrine; sa terminologie rappelle celle de Philon. L'histoire du peuple d'Israël est pour lui un symbole, l'Ancien Testament un écrit inspiré de Dieu dont il s'agit de dégager le sens intime au moyen de l'allégorie. En fait d'allégorie, notre auteur n'est pas puriste : il mêle la typologie à l'allégorie proprement dite. Dans le passage relatif à Melchisédech il fait à la fois de l'allégorie et de la typologie... Il suit fidèlement les règles de l'herméneutique philonienne, interprétant d'abord le nom de Melchisédech, assimilant ensuite ce prêtre-roi au Fils de Dieu, et trouvant un sens mystique même dans le silence de l'Écriture sur la naissance et la mort de ce souverain. » (*Théologie de l'Épître aux Hébreux*, p. 46-57, 213 et 192.) On ne peut contester qu'il y ait une ressemblance assez frappante avec la méthode d'exégèse philonienne dans les procédés de développement littéraire et d'argumentation du ch. VII de l'Épître aux Hébreux. Mais il faut redire ici ce qui a été dit plus haut de l'allégorie de Sara et Agar dans l'Épître aux Galates. L'auteur de l'épître, par une vue supérieure de foi, découvre dans Melchisédech, le roi-prêtre, la figure du sacerdoce du Fils de Dieu. Partant de là, il trouve dans son histoire, par d'ingénieux rapprochements, une illustration de l'idée qu'il voulait mettre en lumière : la supériorité du sacerdoce de Jésus-Christ sur le sacerdoce lévitique. Mais, dans le développement de son allégorie, il n'entendait certainement pas fixer le sens divin, le sens providentiel des traits qu'il empruntait à l'Ancien Testament. Si donc ce serait minimiser la portée des allégories du Nouveau Testament, que de dire d'une façon générale avec Johnson (*The quotations of the New Testament from the Old considered in the light of general literatur*, p. 138), que « ce sont de pures expositions d'une doctrine sous forme imagée, sans prétention de prouver cette doctrine, tout comme les allégories des littératures profanes, et qu'elles servent seulement à frapper l'imagination et à faire mieux pénétrer la vérité, » il est tout à fait inexact d'autre part de dire avec Davidson (*Quotations from the Old Test. in the New*), que « saint Paul traitait l'histoire comme une pure allégorie sans base objective, et que le sens typique, dans lequel il entendait le récit, n'en recouvrait pas un autre, mais était le seul d'après l'apôtre, qui regardait la représentation symbolique comme le véhicule de vérités abstraites, non de faits historiques. » Cette appréciation, qui serait exagérée même en parlant de Philon, ne convient nullement aux écrivains du Nouveau Testament qui ont vu dans l'ancien Testament une histoire, prophétique sans doute, mais une histoire réelle, et une histoire dont l'Esprit-Saint qui les guidait leur permettait de dégager le sens providentiel, avec une autorité qui s'impose aux croyants et qui ne dépend pas des procédés de détail, employés par eux dans leur interprétation du texte biblique.

BIBLIOGRAPHIE. — 1° F. Junius, *Sacrorum parallelorum libri III*, Heidelberg, 1588; J. Drusius, *Parallela sacra*, Francfort, 1594; L. Capellus, *Quaestiones de loc. paral. Vet. et Novi Test.*, 1650; W. Surenhusius, Βίβλος καταλλαγῆς, *in quo secundum theologorum Hebraeorum formulas allegandi et modos interpretandi conciliantur loca ex*

V. T. in N. T. allegata, Amsterdam, 1713; H. Owen, *Modes of quotation used by the evangelical writers*, Londres, 1789; Randolph, *The prophecies and other texts in the N. T. compared with the hebrew original and the Sept. version*, Oxford, 1782; Hoffmann, *Demonstratio evangelica*, 3 vol., Tübingen, 1773, 1779, 1781; Rœpe, *De V. T. locorum allegatione in apost. libris*, 1827; A. Tholuck, *Das A. T. in N. T.*, Gotha, 1836; Gough, *The N. T. quotations*, Londres, 1855; M. C. Turpie, *The old Testament in the New*, Londres, 1868, et *The New Testament view of the Old*, Londres, 1872; A. E. Kautzsch, *De V. T. locis a Paulo ap. allegatis*, Leipzig, 1869; Diestel, *Geschichte des A. T. in der christlichen Kirche*, 1869; C. Taylor, *The Gospel in the Law*, Cambridge, 1869; J. Monnet, *Les citations de l'A. T. dans les épîtres de saint Paul*, Lausanne, 1748; Böhl, *Die alttestamentlichen Citaten in N. T.*, Vienne, 1878; C. Toy, *Quotations in the N. T.*, New-York, 1884; A. Clemen, *Der Gebrauch des A. T. in den neutestamentlichen Schriften*, Gütersloh, 1895; H. Vollmer, *Die alttestamentlichen Citate bei Paulus*, Leipzig, 1895; Johnson, *The quotations of the N. T. from the Old*, Philadelphie, 1896; P. W. E. Hühn, *Die alttestamentlichen Citate und Reminiscenzen in N. T.* Tübingen, 1900; W. Dittmar, *Vetus Testamentum in Novo*, Göttingen, 1903. — On peut consulter aussi : H. Hody, *De Bibl. textibus*, Oxford, 1705, p. 243 sq.; Wettstein, *Novum Testamentum græcum*, Amsterdam, 1752, t. I, p. 237 et 297; Grinfield, *Citata et parallela*, in *Novum Testamentum græcum*, t. II, p. 1447-1493, Londres, 1843; E. Hatch, *Essays in biblical Greek*, Oxford, 1889, p. 131 sq.; Weiszäcker, *Der apost. Zeitalter*, p. 109 sq.; Weiss, *Biblische Theologie*, p. 272-275; H. B. Swete, *Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1900, p. 381-405; Allen, *Old Test. quotations in Matthew and Mark*, *Expository Times*, 1900-1901, p. 187 sq., 1281 sq.; Woods, article *Quotations*, dans Hastings *Dict. of the Bible*; F. B. Denis, article *Quotations*, dans Hastings, *Dict. of Christ and the Gospels ;* et les commentaires du Nouveau Testament, en particulier Westcott, *Hebrews*, p. 469 sq.; H. B. Swete, *St. Mark*, p. LXX sq.; Sanday et Headlam, *Romans ;* et surtout ceux du R. P. Lagrange sur les quatre évangiles, l'épître aux Galates et l'épître aux Romains.

2° Pour la comparaison avec l'exégèse juive et celle de Philon, on peut consulter. : Ligthfoot, *Horæ hebraicæ et talmudicae*, 1699, t. II, p. 875-940; Meuschen, *Novum Testamentum e Talmude et antiquitatibus Hebræorum illustratum*, Leipsig, 1736; Schöttgen, *Horæ hebraicæ et talmudicæ*, Leipzig, 1733; Nork, *Rabbinischen Quellen und Parallelen zu N. T. Schrifstellen*, Leipzig, 1839; Delitzsch *Horæ hebraïcæ et talmudicæ*, dans *Zeitschrift für luther Theologie*, 1877; Weber, *System der altsynagog. Palastin. Theologie*, Leipzig, 1880; Thackeray, *St. Paul and contemp. jewish thougth*, 1900; O. Holtzmann, *Die jüdische Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu*, Giesen, 1901; Montefiore, *Rabbinic Judaism and the Epistles of St. Paul*, dans *Jewish Quarterly Review*, 1901, p. 161-217.

L. VENARD.

CITATIONS IMPLICITES (Théorie des).

I. Notion. II. Histoire. III. Usage. IV. Bibliographie.

I. NOTION. — Citer, c'est rapporter le entiment d'autrui, soit en reproduisant ses propres paroles, soit en donnant simplement sa pensée. La citation peut être explicite ou implicite. Elle est explicite, lorsqu'on la fait précéder ou suivre d'une formule expresse de citation. Elle est implicite, lorsque, à défaut de cette formule expresse, l'auteur manifeste au lecteur, de quelque autre manière perceptible, son intention de citer.

L'intention de citer, sensiblement manifestée, est nécessaire pour qu'existe ce fait littéraire que nous appelons citation, et très particulièrement dans les ouvrages d'histoire. Un écrivain d'histoire peut sans doute rapporter des faits dont il a été personnellement témoin. Plus ordinairement, cependant, il les raconte sur le témoignage, oral ou écrit, d'autres personnes. Doit-on, pour autant et d'emblée, considérer son récit, s'il n'en marque de façon ou d'autre l'intention, comme une longue citation ou comme une suite de citations. Non, assurément. De quelque manière qu'il s'y soit pris pour se renseigner, normalement il s'est fait une opinion touchant la vérité des choses qu'il rapporte, et c'est cette opinion personnelle qu'il prétend bien nous imposer ou, à tout le moins, nous proposer. Nous pouvons rechercher, nous, sur quels témoignages il se l'est formée, en vue de décider du crédit qu'il sied que nous lui accordions. Mais c'est là une tout autre question et qui n'a rien à voir avec celle des citations, explicites ou implicites.

Lorsqu'il cite et à l'endroit de sa citation même, un écrivain peut se comporter de différentes manières. Il peut approuver ou désapprouver explicitement le sentiment qu'il rapporte. Il peut, tout aussi bien, l'approuver ou le désapprouver implicitement. Ou bien, encore, il peut signifier de quelque manière sa volonté de ne pas se prononcer. Mais enfin, normalement, le lecteur doit toujours être mis en état de discerner, quelle qu'elle soit, l'intention de l'auteur.

II. HISTOIRE. — Les éclaircissements qui précédent n'ont valeur que de remarques préalables. Cet article, en effet, n'a pas pour sujet le phénomène littéraire de la citation implicite, mais bien la théorie critique et exégétique des Citations implicites dans la Bible.

Comme celle des Apparences historiques, dont il importe cependant de la distinguer soigneusement, la théorie biblique des Citations implicites s'est originairement formulée sous la pression des difficultés que présentait, par endroits, l'interprétation de l'Écriture, et spécialement à l'exégète croyant, lié par le dogme de l'Inerrance biblique. Tel est, par exemple, le cas, souvent cité, d'Eusèbe de Césarée, *P. G.* t. XXII, col. 896, et de saint Jérôme, *P. L.*, t. XXII, col. 1002. Est-ce à dire qu'il s'agit pour eux, d'un pur expédient apologétique? Non pas et, pour ne rien dire de la présence bien établie de citations explicites dans l'Écriture, qui rendait plausible en soi l'existence de citations implicites, le caractère même des textes difficultueux les invitait à recourir à cette explication. C'est ainsi que des listes généalogiques suggèrent naturellement l'idée de documents ou de souvenirs familiaux qu'un écrivain, celui surtout qui ne se pique pas de rigoureuse critique, reçoit et transcrit tels quels, selon leur valeur propre, juridique et sociale autant que proprement historique.

A la période suivante et à l'époque même de la Renaissance, la question des Citations implicites continua d'être envisagée, en somme, dans les mêmes termes, c'est-à-dire comme offrant une solution plausible à des difficultés pour lesquelles on n'apercevait guère d'autre explication recevable. Mais plus sensibles déjà à ces difficultés, les exégètes de l'Humanisme inclinaient à un usage un peu plus large de l'hypothèse critique des Citations implicites : ainsi, après Cajetan, Petau, Pereira, Ribeira, Estius, etc.

Cependant, il convient de les considérer plutôt comme les précurseurs que comme des tenants de la théorie moderne des Citations implicites. Il leur manque, pour cela, une vue plus systématique de ce phénomène littéraire. C'est de nos jours, en effet, qu'est apparue cette systématisation critique. La théorie critique des Citations implicites s'est formée parallèlement à celle des Apparences historiques; voir *Supplém.* au *Dict. de la Bible*, t. I, col. 588-596, et des Genres littéraires et sur la base d'expériences et de réflexions identiques. Ces expériences et ces réflexions ont porté sur la mentalité de l'écrivain d'histoire, de l'écrivain antique et oriental plus particulièrement, sur sa manière de se documenter et de composer, sur ses intentions et objectifs, sur les formes littéraires diverses dont il avait accoutumé

de se servir. L'étude comparée des ouvrages littéraires de l'ancien Orient a fourni ses suggestions. L'examen de certains livres de l'Écriture, notamment, pour ce qui regarde le fait littéraire des Citations implicites, celui du deuxième livre des Machabées, est venu les préciser et a permis d'en vérifier l'application biblique.

C'est surtout le R. P. F. Prat (*La Bible et l'Histoire*, Paris, 1904) qui a assumé la tâche, nécessaire autant que délicate, d'exposer cette théorie critique des Citations implicites dont Schaefer, von Hummelauer, de Broglie, Brucker, Lagrange et d'autres avaient plus brièvement énoncé les principes. A cette question : Existe-t-il dans la Bible des citations implicites? le P. Prat déclare qu'il faut sans hésitation répondre affirmativement. Mais plus importante que cette affirmation de principe qui, en effet, ne souffre pas contestation, est celle de la fréquence et de l'étendue de ces sortes de citations. Voici, dans ses éléments essentiels, la réponse du P. Prat : « Entre les deux parties d'Isaïe s'intercalent quatre chapitres reproduits mot pour mot du quatrième Livre des Rois... Or de trois choses l'une : ou bien ce fragment historique, composé par l'auteur des Rois, a été inséré sans référence par Isaïe ou son éditeur, ou bien c'est précisement le contraire; ou enfin l'un et l'autre puisent, sans prévenir le lecteur, à une source étrangère. En tout cas, un des écrivains sacrés, ou tous les deux, s'approprient plusieurs pages d'histoire d'une autre plume, laissant à leurs lecteurs le soin de retrouver l'original. Comparons maintement les livres des Rois avec les Paralipomènes. En écrivant en regard, sur deux colonnes parallèles, les parties communes, nous constaterions qu'elle se montent à une vingtaine de chapitres. L'identité du récit n'est pas partout certaine, mais, souvent, les rapports se poursuivent pendant des pages entières, dans le même ordre, avec les mêmes traits et les mêmes expressions caractéristiques. On n'en saurait douter; l'auteur des Paralipomènes cite le Livre des Rois, ou la source de ce dernier ouvrage, ou un écrit postérieur fondé sur lui; et il les cite sans le moindre signe extérieur de référence : ce sont des citations implicites. Tous les livres historiques de l'Ancien Testament paraissent rédigés à l'aide de documents antérieurs : mais les références expresses sont de plus en plus rares à mesure qu'on remonte le cours des âges. A l'origine, on ne cite guère que des poètes : les écrits en prose sont du domaine public. Le Pentateuque renvoie seulement au *Livre des Guerres du Seigneur :* Josué, au *Livre du Juste.* Déjà l'auteur des Rois utilise trois sources distinctes : les *Actes* ou *Gestes de Salomon*, les *Annales des rois d'Israël*, citées dix-sept fois... enfin, les *Annales des rois de Juda*, citées quinze fois... Les Paralipomènes sont encore plus riches en citations. Elles se réfèrent à seize documents .. Cependant, fait à retenir, l'Hagiographe ne nous dit nulle part dans quelle mesure il est redevable à ses sources. il se contente de nous y renvoyer pour un supplément d'information. » Tout cela est exact. Mais n'est-ce pas étendre à l'excès la notion de citation que de nous donner cette série de phénomènes littéraires comme autant de citations implicites ? Il semble bien que le R. P. Durand s'en soit avisé, qui écrit dans une étude plus récente : « A la différence du document utilisé par voie de compilation, d'élaboration, ou des deux maniènières à la fois, la citation proprement dite ne forme pas partie intégrante du récit ; elle figure dans le texte à l'état de pièce rapportée. Elle peut être expresse ou tacite » (*Dict. apolog.*, t. I, *Critique biblique*, col. 801 sq). On ne pouvait mieux dire. Mais la portée des remarques ci-dessus s'en trouve considérablement restreinte. C'est, en effet, le caractère particulier de la théorie des Citations implicites dans la Bible, contrairement à celle des Apparences historiques et à celle des Genres littéraires de ne comporter que des applications très limitées.

Mais comment discerner dans le texte biblique la présence de citations implicites ? Le P. Prat énonce trois critères possibles, tout en insistant sur les difficultés que présente ce discernement. Il y a d'abord les signes, rarement décisifs, auxquels on reconnaît la présence dans le récit de documents multiples. Il y a aussi, en particulier, les différences de style, d'une appréciation assez délicate. Il y a enfin les divergences positives de points de vue qui offrent une base plus sûre.

La question capitale est celle de déterminer, dans quelle mesure l'écrivain sacré entend garantir la manière de voir qu'il cite implicitement. Le P. Prat estime que c'est un point à examiner dans chaque cas particulier. Il se contente de suggérer la possibilité d'admettre le principe d'une garantie incomplète ou relative, à déterminer d'après les lois générales du discours et du genre littéraire spécial auquel appartient tel ou tel écrit.

Ces suggestions donnèrent lieu à des appréciations diverses parmi les théologiens qualifiés, tantôt favorables, tantôt défavorables (Schiffini, Delattre). Le principal reproche qu'à notre avis l'on pouvait adresser à l'exposé du P. Prat, était de donner une trop grande extension à la théorie des Citations implicites, et de ne pas la distinguer suffisamment de la théorie documentaire.

III. Usage. — L'usage qu'il est permis de faire de la théorie des Citations implicites a été fixé, à la date du 13 février 1905, par une décision de la Commission biblique. C'est une mise au point de l'esquisse méritoire, mais un peu tâtonnante encore, du R. P. Prat.

Voici le texte de cette décision :

Dubium. — Utrum ad enodandas difficultates quae occurrunt in nonnullis S. Scripturae textibus, qui facta historica referre videntur, liceat exegetae catholico asserere agi in his de citatione tacita vel implicita documenti ab auctore non inspirato conscripti, cujus asserta omnia auctor inspiratus minime adprobare aut sua facere intendit, quaeque ideo ab errore immunes haberi non possunt ?

Responsum. — Negative, excepto casu in quo, salvis sensu ac judicio Ecclesiae, solidis argumentis probetur : 1° *hagiographum alterius dicta vel documenta revera citare, et* 2° *eadem nec probare nec sua facere, ita ut jure censeatur non proprio nomine loqui.* Cf. *Enchiridion biblicum*, n° 153.

C'est le bon sens et l'honnêteté même. Telle était, en réalité, la pensée du P. Prat, mais elle revêt ici une forme plus précise et plus catégorique. Depuis lors, le principe de la théorie des Citations implicites est entré dans l'enseignement classique de la théologie : Pesch, Bainvel, van Noort, etc.

L'application n'en demeure pas moins assez délicate. Touchant les critères à employer, le R. P. Durand écrit : « Les guillemets n'étaient pas d'usage dans l'écriture de la haute antiquité, et, faute de cet artifice typographique qui dénonce à l'œil une citation, nous n'avons plus à notre disposition, pour reconnaître la citation tacite, que la nature du texte cité, ou encore son identité verbale avec un autre texte. Des auteurs ajoutent ici un troisième indice, mais qui est contesté, du moins quand il s'agit de la Bible : à savoir la présence, dans un même ouvrage, de documents, qui se contredisent. » (*Critique biblique, Dict. apolog.*, t. I, col. 801.) Sur ce dernier critère, contentons-nous de remarquer que ce n'est

pas une opération aussi simple qu'on pourrait le croire de déceler dans un texte donné la présence d'une contradiction formelle. Comme exemple typique des pièces auxquelles peut s'appliquer le premier critère, le P. Durand cite les généalogies et recensements qui sont « des pièces transcrites des registres publics, et que, d'ordinaire, on accepte telles quelles », sans les garantir autrement.

Il faut bien reconnaitre, avec le P. Durand, que tout cela, qui demeure assez aléatoire, ne mène pas loin. Et il signale que divers commentateurs préfèrent, pour la solution de certaines difficultés, recourir à la théorie des Genres littéraires. Le IIe livre des Macchabées, qui appartient au genre compilation, est un cas intéressant; cf. Knabenbauer, *Comment. in duos libros Macchabaeorum*, Paris, 1907.

IV. Bibliographie. — F. Prat, *La Bible et l'Histoire*, Paris, 1904; A. Delattre, *Autour de la Question biblique*, 1904; Ch. Pesch. *De inspiratione sacræ scripturæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1906; A. Durand, *Critique biblique*, *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, t. i, Paris, 1925; A. Durand, *Inerrance biblique*, *ibid.*, t. ii, Paris, 1925; H. Perennès, *Leçons d'Écriture sainte*, Paris, 1926.

A. Lemonnyer.

CLERMONT-GANNEAU. — I. Sa biographie. II. Son œuvre scientifique.

I. Biographie. — Clermont-Ganneau naquit à Paris, le 17 février 1846 et mourut le 15 février 1923. Son père était sculpteur; il le perdit à l'âge de cinq ans et fit ses études au collège Sainte-Barbe, où il entra en 1857 et, à partir de 1862, les poursuivit à Louis-le-Grand, où il eut pour condisciple, Maspéro. Au sortir du lycée, tout en poursuivant ses études classiques jusqu'à la licence, il se fit inscrire à l'École des Sciences orientales où il se familiarisa avec l'arabe, le turc et le persan. Quant à l'hébreu, il l'apprit, paraît-il, tout seul.

En mai 1867, il fut nommé drogman chancelier au consulat de Jérusalem, puis, en 1871, troisième drogman interprète à Constantinople, grâce à la bienveillance de M. de Vogüé qui y était alors ambassadeur. En 1873-1874, la *Palestine Exploration Fund* le chargea d'une mission archéologique à Jérusalem et dans la Palestine.

En novembre 1874, M. Clermont-Ganneau rentra à Paris, décidé à consacrer désormais tous ses instants à l'archéologie et à l'épigraphie orientales. En 1876, il fut nommé répétiteur à l'École des Hautes-Études; en 1878, il y devint directeur d'études adjoint après avoir obtenu du Ministre des Affaires étrangères sa mise en disponibilité. Il avait trop présumé, hélas! de ses possibilités; bientôt, les nécessités matérielles de l'existence l'obligeaient à poursuivre de front, comme le lui avait toujours conseillé d'ailleurs M. de Vogüé, la carrière diplomatique et la science. En janvier 1881, il rejoignait Jaffa en qualité de vice-consul; peu après, le Ministre de l'Instruction publique le chargeait d'une Mission sur la côte égyptienne à l'est du Nil et aussi en Philistie, Phénicie et Palestine. C'est alors qu'il put acquérir pour nos collections, un certain nombre d'objets, à savoir « six bronzes, deux sculptures en ronde bosse, quatre bas-reliefs en pierre, cinquante-cinq vases et lampes en terre cuite, dont l'intéressant lot du tombeau de Yabné remontant à l'époque mycénienne, un ossuaire juif, deux chapiteaux, un grand plat de bronze juif, vingt-quatre pièces diverses, un fragment d'inscription phénicienne relevé au mont Carmel, un fragment d'inscription en hébreu carré, vingt et un textes ou fragments de textes grecs, huit textes latins anciens, deux textes des croisades, six inscriptions coufiques. Il faut y ajouter le précieux moulage de l'inscription de Siloé, pris alors que le texte n'avait pas encore été détaché du rocher pour être transporté à Constantinople » R. Dussaud, *Les travaux et les découvertes archéologiques de Charles Clermont-Ganneau*, dans *Syria*, 1923, p. 143.

Au début de 1882, Clermont-Ganneau entra au Ministère des Affaires étrangères comme secrétaire interprète pour les langues orientales. Il allait désormais résider à Paris; son traitement de secrétaire interprète lui permettrait de poursuivre sa carrière de professeur, et de se consacrer définitivement à ses chères études sémitiques.

En 1889, il entrait à l'Institut; l'année suivante, en 1890, sur la proposition de Renan, un cours d'épigraphie et d'antiquités sémitiques était créé pour lui au Collège de France. Toujours en quête de nouvelles découvertes, et bien qu'il soit parvenu à la cinquantaine ou qu'il l'ait même dépassée, il partait en 1855 pour l'île de Crète et la Cyrénaïque, et avec M. Clédat, de novembre 1906 à mai 1907 et de novembre 1907 à avril 1908, il dirigeait à Éléphantine les fouilles dont l'avaient chargé le Ministre de l'Instruction publique et l'Académie des Inscriptions. Ses forces ne lui permirent pas d'achever son mandat, et il dut laisser à M. Gautier, puis, à M. Clédat le soin de diriger la troisième, puis la quatrième campagne de fouilles.

Revenu d'Orient, où il ne pourra plus retourner, M. Clermont-Ganneau continuera toujours de s'intéresser aux fouilles et, de loin, il ne manquera pas d'encourager les jeunes explorateurs et de les assister de ses précieux conseils. Il avait toujours désiré la constitution à Jérusalem ou à Beyrouth d'une mission archéologique permanente, qui fût une école de travail pour les novices, un centre de recherches pour les savants. Il eut la joie de voir avant de mourir ses vœux pleinement réalisés. Après la guerre, l'*École biblique*, fondée à Jérusalem par les Pères dominicains, est devenue notre *École archéologique française*, et désormais, elle est placée sous le patronage de l'Académie des Inscriptions; enfin, l'établissement du mandat français sur la Syrie a permis d'établir à Beyrouth une mission scientifique permanente.

II. Œuvre scientifique de Clermont-Ganneau. — Clermont-Ganneau fut un archéologue militant et un épigraphiste passionné.

A. *Clermont-Ganneau archéologue.* — Voici quelles furent dans ce domaine ses principales découvertes, et les services les plus signalées qu'il rendit à l'archéologie sémitique.

En 1869, dans la Transjordane, à Dhiban (la Dibon biblique), il découvrit la stèle du roi de Moab, Mésa, que l'année précédente le pasteur Klein avait bien vue en place, mais sans en soupçonner l'importance. Il put fort heureusement en faire prendre un mauvais estampage avant que les Bédouins ne l'aient sottement brisée, pensant y découvrir à l'intérieur un trésor. Sans son initiative, cette stèle, qui était alors le plus ancien spécimen connu d'écriture alphabétique sémitique, serait aujourd'hui absolument indéchiffrable. Cf. Lagrange, dans le *Dict. de la Bible*, t. iv, 1°, col. 1014-1021; R. Dussaud, *Musée du Louvre. Les Monuments palestiniens et judaïques*, n° 2, p. 4-21, avec une très belle reproduction de la stèle.

En 1871, il découvrit à Jérusalem engagé dans le mur d'une école, non loin du Haram esh-Shérif, une des stèles qui interdisaient aux Gentils de pénétrer, sous peine de mort, dans les enceintes réservées aux Juifs dans le temple de Jérusalem, restauré par Hérode le Grand. Notre Musée du Louvre possède un estampage et un surmoulage de cette stèle. L'inscription qu'elle contient confirme les indications de l'historien juif Josèphe, et explique l'émeute qui provoqua à Jérusalem, lors de la Pentecôte de l'an 57, l'arrestation de saint Paul (Act., xxi, 27-30). Cf. Lesêtre dans

le *Dict. de la Bible*, t. v, col. 142-143, et R. Dussaud *op. cit.*, n. 8, p. 25-27.

Dans le canal souterrain, qui amenait l'eau de la fontaine de la Vierge à la piscine de Siloé, fut découverte fortuitement, en 1880, une inscription. Clermont-Ganneau en fit prendre aussitôt un moulage. Cf. R. Dussaud, *op. cit.*, n. 7, p. 23-25, et Heidet, dans le *Dict. de la Bible*, t. v, 2°, col. 1727-1731.

Au cours des fouilles qu'il fit en 1873-1874 pour le compte de la *Palestine Exploration Fund*, Clermont-Ganneau découvrit l'ancienne nécropole juive de Jaffa, l'emplacement exact de Gezer à Tell Djezer, où il trouva des inscriptions terminales bilingues hébraïques et grecques; dans les environs de Jérusalem, il mit aussi à jour des ossuaires portant des graffiti hébreux et divers autres tombeaux.

Quand il vint à Éléphantine, en 1906, il avait reçu pour mission de rechercher des documents judéo-araméens, de déterminer le quartier juif de la ville et, si possible, l'emplacement du temple de Yahweh. M. Clermont-Ganneau découvrit un petit temple de Thoutmès III, deux statues en diorite de la même époque, un nouvel exemplaire de l'inscription bilingue hiéroglyphique, démotique et grecque, dite *pierre de Rosette*. Il eut surtout l'heureuse fortune de découvrir le *Knoubeion*, sanctuaire décoré d'obélisques en miniature, où il y avait une nécropole de béliers, l'animal sacré de Knoub ou Knoum, le dieu d'Éléphantine. Ces béliers avaient été momifiés et ensevelis avec le plus grand soin dans des cuves en granit. La gaine des momies gaufrées et dorées était recouverte de scènes mythologiques et d'inscriptions. Voir dans le *Supplément au Dict. de la Bible*, au mot Éléphantine. Si Clermont-Ganneau n'a pu déterminer l'emplacement exact du temple de Yahweh, par contre, il a pu fixer l'endroit où se trouvait vraisemblablement le quartier juif, grâce au grand nombre d'ostraca en langue araméenne qu'il a retrouvés en cet endroit.

Clermont-Ganneau rendit aussi de grands services à l'archéologie, par la sûreté et la finesse de son sens critique qui lui permirent de dépister les faussaires et de les poursuivre, ensuite, sans merci comme sans pitié.

La découverte de la stèle de Mésa avait éveillé la cupidité de tous les marchands d'antiquités et, bientôt, était apparue sur le marché toute une abondante collection d'objets divers en terre cuite, vases ou figurines dont quelques-uns étaient agrémentés de caractères analogues à ceux de la stèle de Mésa. Le Musée de Berlin se hâta d'acquérir en bloc cette trop fameuse collection connue sous le nom de *Moabitica*, parce que les objets qui la composaient étaient censés provenir, comme la fameuse stèle, de la région de Moab. Par une enquête serrée, Clermont-Ganneau démontra la supercherie dont avaient été victimes les savants berlinois. Dès son retour à Jérusalem, en 1873, il alla voir l'intermédiaire qui recueillait les objets pour les expédier en Europe. Celui-ci malgré ses hésitations mit Clermont-Ganneau en présence de la collection. « Nous fûmes introduits, raconta-t-il plus tard, dans une grande chambre encombrée de centaines de figurines, de vases et d'autres objets de terre cuite, littératement couverts d'inscriptions censément moabites. Cette profusion d'inscriptions était bien faite à elle seule pour ouvrir les yeux des moins prévenus. Et quelles figurines ! Je ne puis, plaisanterie à part, prendre de meilleurs points de comparaison pour en donner une idée que les bonshommes de la foire aux pains d'épice. Les plus grossières productions de l'art de Chypre sont des chefs-d'œuvre à côté de ces grands diables de polichinelles en terre cuite, à la fois prétentieux et grotesques. Un œil tant soit peu exercé ne pouvait s'y tromper une minute. » Cf. *Les fraudes archéologiques en Palestine*, Paris, Leroux, 1885. Ces constatations faites, Clermont-Ganneau interrogea les potiers de Jérusalem; il apprit où les objets étaient fabriqués et comment on les transportait à la nuit close chez un complice, chargé de les tremper dans un bain de nitre pour les vieillir. Dès lors la cause des *Moabitica* était entendue, et elle fut par lui définitivement et irrévocablement jugée.

Dix ans plus tard, Londres se vanta de posséder des fragments d'un manuscrit original de la Bible qui avaient été déposés au *British Museum* pour y être examinés. Clermont-Ganneau traversa aussitôt le Détroit. Mais comme l'intermédiaire était un certain Shapira, le même qui avait mystifié le Musée de Berlin, communication des fameux fragments fut énergiquement refusée par lui à notre redoutable compatriote. Clermont-Ganneau ne se tint pas pour battu. Deux fragments étaient offerts à la curiosité du public dans une galerie du Musée mal éclairée, et, en raison de l'affluence des visiteurs se pressant devant la vitrine, ils étaient difficilement abordables. Néanmoins Clermont-Ganneau eut pendant deux jours la patience d'examiner minutieusement ces fragments. Dès le soir du premier jour, il était en mesure d'affirmer « que le manuscrit était faux » et de reconstituer rigoureusement pièces en mains le procédé employé pour le fabriquer. Le manuscrit consistait en bandes de cuir étroites, noircies, fripées, déchirées et offrant un aspect de vétusté qui pouvait faire illusion. Le texte était écrit à l'encre, en caractères identiques naturellement à ceux de la stèle de Mésa; Clermont-Ganneau ne tarda pas à trouver le dernier mot de l'énigme : « Le faussaire avait pris pour base de sa supercherie un de ces rouleaux rituels de synagogue, en cuir, qui peuvent remonter à deux ou trois siècles; il en avait découpé la marge, dont il avait augmenté l'aspect de vétusté en la trempant dans de l'huile, du bitume et autres ingrédients; et, là-dessus, il avait transcrit, en se servant des caractères de la stèle de Mésa, des passages du Deutéronome avec des variantes. » Les savants anglais, et parmi eux, ceux-là même qui avaient cru à l'authenticité de la fausse relique, eurent le bon goût de reconnaître aussitôt leur erreur, et l'un d'eux, faisant allusion à la défense qui fut faite à Clermont-Ganneau de manier les originaux, lui dit avec humour : « Vous pouvez dire maintenant : *Veni, non vidi, vici !* » Quant au trop célèbre Shapira, il quitta précipitamment l'Angleterre abandonnant aux mains des autorités du *British Museum* ses morceaux de cuir sans valeur.

Aussi quand, chez nous, une enquête officielle fut décidée au sujet de la fameuse tiare de Saïtapharnès, on ne crut pas pouvoir la confier à un meilleur juge qu'à Clermont-Ganneau. Les journaux ont alors raconté les interrogatoires serrés qu'il fit subir à Roukhoumovsky, le graveur juif d'Odessa, les aveux qu'il en obtint, et comment, enfin, il l'amena à exécuter sous ses yeux un fuseau de la tiare incriminée.

B. *Clermont-Ganneau épigraphiste.* — Dès sa leçon d'ouverture au Collège de France, Clermont-Ganneau se révéla comme un maître incomparable. Sa méthode d'enseignement était très simple et très attachante. Il mettait sous les yeux de ses auditeurs, le plus souvent sous forme d'estampage ou de fac-similé, le document inédit ou mal expliqué qui devait faire l'objet de la leçon, et avec ses élèves, et devant eux, il cherchait à l'interpréter. L'étude préalable achevée, généralement la leçon devenait la matière d'une communication à l'Académie ou d'un article. C'est ainsi qu'ont joui de sa constante et précieuse collaboration le *Corpus inscriptionum semiticarum*, et une foule de revues, françaises

ou étrangères, parmi lesquelles nous devons signaler : le *Répertoire d'épigraphie sémitique*, les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, les *Études d'archéologie orientale* (2 vol.) et le *Recueil d'archéologie orientale* (8 vol.), la *Revue archéologique*, la *Revue critique*, l'*Annuaire du Collège de France*, l'*Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études*, les *Annales du musée Guimet*, le *Journal asiatique*, la *Revue biblique*, la *Revue historique*, la *Revue d'histoire des religions*, la *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, les *Proceedings of the Society of biblical Archaeology*, la *Zeitschrift des Deutschen Palaestina Vereins*, la *Zeitschrift der Deutschen Morganlaendischen Gesellschaft*, etc., etc. La liste de ses articles de revues et de ses publications a été relevée par Harald Ingholt, dansl a *Revue archéologique*, t. XVIII, juillet-décembre 1923, p. 139-158; elle ne comprend pas moins de 1500 numéros.

Ses rares facultés d'intuition lui permirent maintes fois, par la simple explication d'un mot, d'éclairer toute une série de passages ou de textes incompris ou mal compris jusqu'à lui. Et, en dehors de l'épigraphie grecque et latine qui l'intéressa également, mais dont nous n'avons pas à parler ici, il n'y a pas un domaine de l'épigraphie sémitique qu'il n'ait exploré et, le plus souvent, avec un rare bonheur.

Il a publié un excellent mémoire sur les *Sceaux et cachets israélites, phéniciens et syriens*, et, parmi les menus textes hébraïques, il a étudié des inscriptions sur vases, des anses d'amphores estampillées, des poids hébraïques dont il a expliqué les épigraphes, des inscriptions peintes et des graffiti juifs ou grecs tracés sur les parois des tombeaux et sur les ossuaires, des textes judéo-grecs trouvés dans la nécropole de Jaffa, enfin, quelques textes samaritains et des inscriptions hébraïques de basse époque.

Il n'y a pas de texte phénicien un peu important dont il n'ait amélioré la lecture, que ce texte ait été découvert dans la région de Sidon, de Beyrouth, de Byblos ou au nord de Tripoli, ou qu'il ait été trouvé dans l'île de Chypre dont les colonies phéniciennes furent autrefois si florissantes, ou dans l'Égypte et l'Afrique punique. L'onomastique punique et africaine lui doit beaucoup, et il s'est acharné à déchiffrer les textes néo-puniques, en dépit des difficultés spéciales que présentait pour l'interprétation de ces textes la présence de passages en dialectes inconnus. Pour montrer tout ce que lui doit l'épigraphie phénicienne, contentons-nous de signaler ici qu'il a publié un des meilleurs exemplaires des stèles funéraires de la nécropole d'Oum el-Amad, qu'il a amélioré notablement la lecture de la longue épitaphe d'Eshmounazar, qu'il a donné la lecture des textes de fondation du temple d'Eshmoun découverts en 1900. En supposant une Sidon maritime et une Sidon de banlieue, il a permis de comprendre les textes de la Ire série. Il faut alors traduire : « Le roi Bodashtart, roi des Sidoniens, petit-fils du roi Eshmounazar, roi des Sidoniens, a construit à son dieu Eshmoun, prince saint, dans Sidon maritime, Cieux élevés, Terre des Reshefs, Sidon puissante, ce qu'il a construit, et à Sidon-campagne ce temple-ci. » En dégageant dans les textes de la seconde série le titre d'héritier présomptif et le nom de Yatanmilk pour cet héritier, il a suggéré une lecture aujourd'hui admise par la presque unanimité des savants : « Le roi Bodashtart, roi des Sidoniens, petit-fils d'Eshmounazar, roi des Sidoniens, et le prince héritier, Yatanmilk, ont construit ce temple-ci à leur dieu Eshmoun, prince saint. »

Dans le domaine de l'araméen ancien, on lui doit la publication du texte des deux stèles funéraires de deux prêtres de Nérab près Alep, l'étude de la stèle de Teima (Arabie) et, dans le domaine de l'araméen récent, il s'est beaucoup occupé du nabatéen et du palmyrénien. Parmi les textes de ce genre auxquels il s'est intéressé, il convient de signaler le cippe nabatéen de Dmeir, l'autel nabatéen de Kanatha, la grande inscription nabatéenne de Pétra publiée autrefois par de Vogüé, le texte gravé sur la base de la statue du roi nabatéen Rabel Ier, à Pétra, le texte bilingue grec et nabatéen de Milet qu'il montra être une dédicace à Dusarês faite par Syllæos, grand vizir du roi nabatéen, Obodas, au cours de son voyage à Rome où il devait être condamné à la peine capitale. L'étude des textes nabatéens l'a amené à rédiger un mémoire étendu sur les Nabatéens au pays de Moab. Il avait supposé que, sinon de leur vivant, du moins après leur mort, les rois nabatéens recevaient les honneurs divins. La dédicace d'une statue à *Obodas, le dieu*, est venu confirmer son hypothèse. Dans l'inscription d'Imroulquais, roi de tous les Arabes, que R. Dussaud rapporta d'en-Nemara (désert de Syrie) c'est lui qui reconnut la langue arabe sous l'écriture araméenne, et permit ainsi le déchiffrement de ce texte. Enfin, les inscriptions monumentales, fournies par Palmyre, lu ont permis d'élucider les questions relatives au calendrier palmyrénien et à la titulature des membres principaux de la famille de Zénobie. Nous devons ajouter pour être moins incomplet dans le résumé d'une œuvre qui fut, comme on le voit, considérable, qu'en prenant un solide point d'appui sur les inscriptions et les textes des auteurs anciens, Clermont-Ganneau a révélé nombre de divinités inconnues jusqu'alors, et indiqué pour d'autres dieux des mentions épigraphiques nouvelles.

Nous sommes redevables pour la rédaction de cette notice à *Jérusalem*, 1914-1926, p. 344-347 et, surtout, à R. Dussaud, *Les travaux et les découvertes archéologiques de Charles Clermont-Ganneau* (Extrait de la revue *Syria*, 1923). On trouvera, dans les notes qui accompagnent cet article, l'indication bibliographique de la plupart des notes et articles publiés par Cl.-C.

L. PIROT,

COLONNES DE LA FLAGELLATION. Voir *Dictionn. de la Bible*, t. II, 2a col. 2281-2282. I. Le pilier de la maison de Caïphe. II. La colonne du Prétoire.

I. LE PILIER DE LA MAISON DE CAÏPHE. — Les évangélistes ne racontent qu'une seule flagellation de Notre-Seigneur, celle que Pilate lui a fait subir dans le Prétoire par les soldats romains. Mais déjà, au IVe siècle, les chrétiens de Jérusalem croyaient qu'il avait été aussi attaché à un pilier dans la maison de Caïphe et flagellé par les Juifs. Le pèlerin de Bordeaux a vu le pilier dans les ruines de cette maison en 333 ap. J.-C. *In eadem (valle) ascenditur Sion et paret, ubi fuit domus Caiphae sacerdotis, et columna adhuc ibi est, in qua Christum flagellis ceciderunt* (Geyer, *Itinera hierosolymitana*, p. 22). Sainte Paule en 386 (*Epistola CVIII S. Hieronymi*. (*P. L.*, t. XXII, col. 284 = *Corp. script. eccl. lat.*, t. LV, p. 315), et le poète Prudence vers la même époque (*Dittochaeum*, 81 ; *P. L.*, t. LX, col. 108, = *Corp. script. Eccl. lat.*, t. LXI, p. 445), l'ont vu au contraire dans la petite église du Cénacle où il avait été inséré dans le portique — *ecclesiae porticum sustinens* — et soutenait l'église de l'étage supérieur — *templumque gerit*. On l'avait donc transféré de la maison de Caïphe au Cénacle lors de l'érection de cette « église supérieure des apôtres », comme saint Cyrille de Jérusalem l'appelle peu après en 347 (*P. G.*, t. XXXIII, col. 924). Théodose en 530 atteste explicitement ce transfert : *Columna quae fuit in domo Caiphae, ad quam domnus Christus flagellatus est, modo in sancta Sion iusso Domni ipsa columna secuta est* (Geyer, *op. cit.*, p. 141). Prudence l'atteste aussi et exclut en même temps

toute chance d'identifier ce pilier avec la colonne du Prétoire lorsqu'il dit :

Vinctis in his Dominus stetit ædibus atque columnæ
Annexus tergum dedit, ut servile, flagellis.
Perstat adhuc templumque gerit veneranda columna
Nosque docet cunctis immunes vivere flagris.

La maison ainsi particularisée, *in his ædibus*, où Notre-Seigneur aurait été lié à un pilier et flagellé, ne peut être que la *domus alta Caiphae*, célébrée dans le quatrain qui précède immédiatement ces vers.

Les fouilles pratiquées ces dernières années par les Pères assomptionistes sur le terrain de Saint-Pierre en Gallicante, à Jérusalem (voir dans le *Supplément :* symétriquement par paires, sauf un du côté nord qui n'a pas de correspondant au sud. Là précisément où manque le pilier exigé par la symétrie, un dispositif tout à fait singulier se fait voir : deux anneaux en fer insérés dans la voûte, à une distance de 55 cm. l'un de l'autre, et deux anneaux semblables insérés dans les piliers de chaque côté, à une hauteur d'un mètre environ du sol et à une distance de 2 m. 25 l'un de l'autre. « Ce dispositif a pu servir à assujettir le patient quand on lui infligeait la flagellation. » (Germer-Durand, *op. cit.*) Les mains auraient été attachées aux anneaux de la voûte, les pieds aux anneaux des piliers de côté. Mais le dispositif reste incomplet



91. — Lieu de la flagellation dans la prison de la maison de Caïphe.
D'après Marchet, *Le véritable emplacement de la maison de Caïphe*, pl. IX.

ÉGLISE DE PIERRE) où avait été érigée au Ve siècle la grande église de Saint-Pierre pour commémorer le repentir du chef des Apôtres à l'endroit même de son péché dans la maison de Caïphe, ont révélé semble-t-il, l'emplacement primitif de ce pilier, et nous ont permis d'en déterminer l'origine et d'en donner une description précise. Parmi les découvertes mises au jour, le savant explorateur, R. P. Germer-Durand, avait reconnu dans les galeries souterraines adjacentes à la Grotte sainte, du côté nord, une prison publique judaïque avec un lieu de flagellation (*La maison de Caïphe et l'église Saint-Pierre à Jérusalem*, Paris, 1914, p. 41 = *Revue biblique*, 1914, p. 240). Les murs de ces galeries sont munis de nombreux anneaux en fer à une hauteur d'un mètre environ du sol, et quelquefois très proches l'un de l'autre. La voûte s'appuie sur les sept piliers d'une courette centrale, quatre au nord et trois au sud, disposés sans la présence du pilier de la flagellation exigé par l'usage juif (*Makkot*, III, 12). Loin de nuire à l'hypothèse du R. P. Germer-Durand, ce défaut ne fait que la confirmer. Nous savons en effet que le pilier de la flagellation avait été transféré de la maison de Caïphe à l'église du Cénacle au IVe siècle.

Déjà, en 1910, le R. P. Étienne en plaçant le pilier de maçonnerie à cet endroit, pour empêcher l'effondrement de la voûte pendant les fouilles, avait vu une sorte d'entaille du sol, mais ne l'avait pas jugée digne de remarque. Le R. P. Marchet, de qui je tiens cette communication, ajoute que, maintenant, après l'enlèvement du pilier de maçonnerie, « à l'examen un peu attentif le fait du creusement artificiel est indéniable. » La photographie de cette partie du sol (fig. 92, LNXM) ne laisse pas de doute sur l'existence et l'objet de l'entaille. Le sol à cet endroit est surélevé de sept à dix centimètres au-dessus du niveau des

souterrains. Il a donc fallu un nivellement pour pouvoir y asseoir un pilier. La largeur de ce pilier à la base indiquée par les lignes de l'entaille LM et NX : 57 et 55 cm., correspond assez exactement à celle des piliers voisins : 55 à 58 cm. La largeur au sommet, indiquée par la distance entre les deux anneaux de la voûte comme inférieure à 55 cm., convient à celle des piliers de côté : 40 à 43 cm. Son épaisseur a dû dépasser les dimensions LN et MX de l'entaille : 46 cm. pour atteindre très probablement celles des piliers adjacents : 75 à 78 cm. à la base et 70 à 82 cm. au sommet. On sait en outre par la découverte d'un « nefêš » funéraire, sculpté sur un des piliers, que ces galeries souterraines ont été tout d'abord, comme d'ailleurs la grotte sainte elle-même, un lieu de sépulture (*Revue biblique*, 1925, p. 586-587; *Biblica*, 1929 p. 278). Il s'ensuit que tous ces piliers, disposés symétriquement, ont été érigés dans le but unique de supporter la voûte, et ont été par conséquent généralement semblables. Ceux qui restent dans cet ancien tombeau, transformé d'abord en prison et ensuite



92. — Entaille dans le sol (LNXM) qui marque l'emplacement de la colonne de la flagellation. D'après *Biblica*, 1929, p. 398.

en sanctuaire, nous donnent une idée précise du pilier de la flagellation, et on peut rapprocher cette idée des descriptions des anciens pèlerins.

Le roc des souterrains, d'une sorte de calcaire appelée malaki, est taché de nombreuses plaques rougeâtres formées par l'oxyde de fer. Ce trait caractéristique de tous les piliers et de toutes les parois, est attesté pour le pilier de la flagellation, non seulement par le premier témoin, saint Jérôme, selon lequel sainte Paule l'aurait vu à l'église du Cénacle taché du sang du Seigneur, *infecta cruore Domini*, mais aussi par le dernier, l'auteur de la *Vie de Constantin et d'Hélène*, qui l'appelle τὸν πορφοροῦν κίονα ἐν ᾧ προσεδέθη ὁ χς καὶ Θς ἡμῶν καὶ ἐφραγελλώθη ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων (*Ms. Vat. Gr. 974*, fol. 29 v°). M. Nau traduit « la colonne de porphyre... (*Revue de l'Orient chrétien*, 1905, p. 167), mais les dictionnaires enregistrent un autre sens de πορφοροῦν, et le passage parallèle de saint Jérôme nous autorise à y voir une allusion aux taches rouges du pilier, interprétées pieusement comme des traces du sang de Notre-Seigneur. Le malaki des souterrains est très friable. Tous les piliers sont ridés, parcheminés et remplis de trous. C'est pourquoi les pèlerins du VIe siècle ont cru voir sur le pilier de la flagellation les empreintes de la poitrine, des bras, des mains et des doigts de Notre-Seigneur. Le *Bréviaire de Jérusalem* ne mentionne que les mains (*Apparet ibi quomodo manu amplexavit quasi in cera designasset* (Geyer, *op. cit.*, p. 154). L'*Anonyme de Plaisance* y ajoute la poitrine, les paumes et les doigts : *In qua columna tale est signum : dum eam amplexasset, pectus eius inhaesit in ipso marmore et manus ambas apparent et digiti et palmae in ipsa petra* (Geyer, *op. cit.*, p. 174). Théodose y a trouvé aussi l'empreinte de la face : *Sicut in cera sic brachia eius, manus vel digiti in eam haeserunt et hodie paret, sed et facies omnis mentis, nasus vel oculi sicut in cera designavit* (Geyer, *op. cit.*, p. 141). Ce témoignage isolé de Théodose ne justifie guère la conclusion qu'il y ait eu un « nefêš » funéraire sculpté sur le pilier comme il y en a eu sur le pilier du côté gauche. Une telle représentation, si elle existait, aurait été plus remarquée.

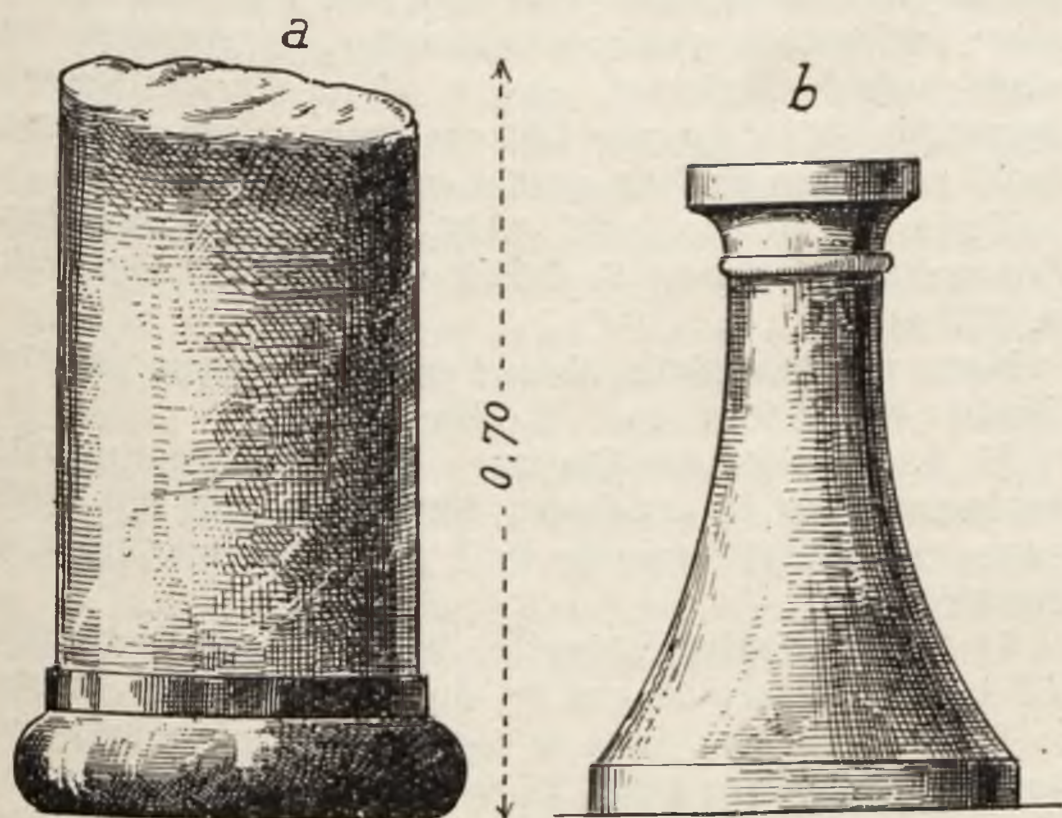
La friabilité de la pierre, ainsi attestée par les trois témoins du VIe siècle, montre ce qu'il faut penser de la *columna marmorea* du plan d'Arculfe (Geyer, *op. cit.*, p. 244) et du texte de Bède (Geyer, *op. cit.*, p. 306), pour ne rien dire du *marmore* de l'*Anonyme de Plaisance* synonyme de *petra*, d'après le parallélisme et le contexte. Arculfe et Bède se trompent aussi sur l'emplacement du pilier qu'ils mettent au centre de l'église. Un témoin postérieur, l'auteur de la *Vie de Constantin et d'Hélène*, le place à gauche du Cénacle et s'accorde ainsi avec sainte Paule qui le met à la porte du Cénacle, puisque celui-ci communiquait avec le sanctuaire de la basilique de la Sainte-Sion du côté gauche. Ce témoignage qui est du Xe siècle, précède une période troublée pendant laquelle le pilier de la flagellation a dû être détruit ou enlevé. Les deux témoins qui suivent immédiatement, le moine Épiphane et l'auteur de la *Description arménienne*, ne le mentionnent pas. Ils indiquent cependant à l'endroit, semble-t-il, du pilier, le 1er à la porte du sanctuaire, le second à droite de la Sainte-Sion, une nouvelle relique : la pierre sur laquelle le Christ s'est tenu devant Pilate. *Enarratio syriae* du moine Épiphane, *P. G.*, t. CCX, col. 261; *Description arménienne*, *Palestine Exploration Fund*, *Quarterly statement*, 1896, p. 348). Cette pierre aurait pu servir à garder le souvenir du pilier de la flagellation.

Nous ne savons rien de plus sur ce pilier. Les tronçons de colonne qu'on conserve encore aujourd'hui, et dont nous parlerons ensuite, n'ont rien de commun avec lui. Il paraît plus probable qu'il a été détruit par les musulmans fanatiques au commencement du XIe siècle. La perte en est très regrettable. Car si l'on est en droit de tenir avec les exégètes modernes que Notre-Seigneur n'a été flagellé qu'au Prétoire de Pilate, il y a de fortes raisons de croire que ce pilier a servi à la flagellation des apôtres mentionnée par saint Luc (Actes, V, 40. Voir *Biblica*, t. X, 1929, p. 413-416).

II. La colonne de la flagellation du Prétoire. — Déjà au IVe siècle le pèlerin de Bordeaux a vu le Prétoire de Pilate dans la vallée du Tyropéon, très probablement à l'endroit du Mehkemeh moderne (Geyer, *op. cit.*, p. 22). On n'admet guère maintenant cet emplacement du Prétoire. Voir dans le *Supplément* au mot Prétoire. Quoi qu'il en soit, c'est là dans la grande église de Sainte-Sophie, que les pèlerins du Ve au IXe siècle pouvaient visiter la chambre où Notre-Seigneur aurait été flagellé. Le *Bréviaire de Jérusalem*, qui nous donne ce renseignement peu après la mention du pilier de la maison de Caïphe à la Sainte-Sion, ne souffle pas mot d'une colonne du Prétoire (Geyer, *op. cit.*, p. 155). On constate la même réticence dans tous les textes jusqu'au temps des Croisés. C'est alors que la colonne et les tronçons de colonne du Prétoire commencent à apparaître. Les plus importantes de ces reliques sont : 1) la colonne de Sainte-Praxède à Rome; 2) le tronçon de colonne de la Cha-

pelle des Impropères du Saint-Sépulcre; 3) le tronçon de colonne de la chapelle de Sainte-Marie au Saint-Sépulcre; 4) le tronçon de colonne de l'église du Saint-Sauveur des Arméniens à Jérusalem; 5) le tronçon de colonne de l'église des Saints-Apôtres à Constantinople.

La colonne de Sainte-Praxède (fig. 93), en marbre noir veiné de blanc selon les uns, en granit rose ou blanc et verdâtre selon les autres, a été apportée de Jérusalem par le cardinal Jean Colonna en 1223. Une inscription, placée en 1635 à l'entrée de la chapelle où elle se trouve, en atteste l'origine et la date. On voit tout de suite qu'elle n'a rien de commun avec le pilier de la maison de Caïphe, duquel, d'ailleurs, une autre inscription la distingue. Déjà en 1461, Louis de Rochechouart la compare au tronçon de colonne vénéré dans la chapelle de Sainte-Marie au Saint-Sépulcre, et constate la différence entre les deux reliques. *Aliam* [*columnam*]*ego vidi Rome, in ecclesia Sancte Praxedis, que nullam habet cum ista*



93. — Les colonnes de la flagellation vénérées de nos jours *a*, dans la chapelle Sainte-Marie au Saint-Sépulcre; *b*, dans l'église de Sainte-Praxède, Rome. D'après Vincent et Abel, *Jérusalem*, t. II, p. 455.

convenienciam, quoniam gracilis est et alba colore. (*Voyage à Jérusalem, Revue de l'Orient latin*, t. I, 1893, p. 249.) Elle est trop petite, pour s'adapter à l'usage ancien d'immobiliser le patient, qui avait les mains attachées en haut et les pieds en bas, et était ainsi lié à la colonne.

Le tronçon de colonne du Prétoire, vénéré par les pèlerins au Saint-Sépulcre dès le XIe jusqu'au XIVe siècle, se rattache à la restauration de la basilique faite par Constantin Monomaque vers le milieu du XIe siècle. Ce tronçon était d'abord dans une petite chapelle dédiée au mystère de la flagellation et située tout près de la prison du côté sud (*Saewulf*, éd. d'Avezac, *Anonyme,* éd. de Vogüé, dans *Les églises de la Terre sainte*, p. 412; *Pierre Diacre*, éd. Geyer, p. 107). Dans la restauration des Croisés, il fut transféré de cette chapelle, dédiée maintenant à saint Nicolas et devenue ensuite la chapelle de Saint-Longin dans une autre qui était située tout près du Calvaire du côté sud, et qui s'appelle de nos jours la chapelle des Impropères. Les pèlerins depuis Theodoricus en 1172 (*Libellus*, IV, 2, éd. Tobler) jusqu'à Odoricus en 1330 (*Le missioni francescane*, t. III, 1893, p. 330) le vénérent tous à cet endroit (voir Michelant et Raynaud, p. 182 et 230; Golubovich, *Bibliotheca bio-bibliografica*, t. I, p. 405 et 409; et l'indication très précieuse de Burkhardt : *A Calvaria per decem pedes*, dans Ugolini, *Thesaurus*, t. VI, p. 1049). Theodoricus a vu le tronçon dans un autel, d'autres comme Brosserius (*Le missioni francescane*, t. III, p. 518) et Odoricus, sous un autel. On voit aujourd'hui dans la chapelle des Impropères, sous l'autel, un tronçon de colonne de couleur grisâtre et haut d'un demi-mètre. D'après une tradition qui remonte au XIVe siècle, cette pierre serait la colonne des opprobres sur laquelle Notre-Seigneur étant assis a souffert le couronnement des épines, et les injures des soldats romains au Prétoire. Il semble donc que l'ancienne colonne de la flagellation changea de nom au XIVe siècle, et devint la colonne des Impropères. Elle a dû alors céder ses droits à une nouvelle relique de la flagellation qui est mentionnée pour la première fois à cette même époque.

Nicolas de Poggibonsi, en 1345, a vu un tronçon de la colonne de la flagellation fixé dans une fenêtre ou niche du côté droit de l'autel de la chapelle de Sainte-Marie (*Libro d'Oltramare*, t. I, p. 70). Encore qu'il donne à sainte Marie le déterminatif de Madeleine, le contexte ne laisse pas de doute qu'il s'agit de la chapelle de Sainte-Marie, dans laquelle l'apparition de Notre-Seigneur à sa sainte Mère après sa résurrection était commémorée. C'est là que tous les pèlerins postérieurs virent une partie de la colonne de la flagellation. Elle s'y trouve encore au-dessus de l'autel du côté de l'Épître. C'est un tronçon de porphyre d'environ 70 cm. de hauteur. On ne sait rien de sa provenance. Le pèlerin Philippus Brosserius, vers 1290, avait vu une seconde colonne de la flagellation au Saint-Sépulcre : *Est et alius locus in sinistra parte Ecclesiae, in quo est columna parva et subtilis, ad quam Jhesus dicitur ligatus et flagellatus fuisse* (*op. cit.*, p. 330). La description ne permet guère d'identifier les deux tronçons.

Le tronçon de la prétendue maison de Caïphe est mentionné assez fréquemment par les pèlerins dès le XIIe jusqu'au XVIe siècle. On l'a pris d'abord pour une partie de la colonne, à laquelle Notre-Seigneur fut attaché et flagellé par ordre de Pilate, par suite de l'identification de la chapelle où il s'est trouvé avec le Prétoire. De Theodoricus nous apprenons qu'il est assez grand, *pars magna columnæ*, et que les pèlerins avaient coutume de s'y faire flageller à l'exemple de Notre-Seigneur (*Libellus*, éd. Tobler, p. 62.) Il devient une partie de la colonne de la maison de Caïphe au XIIIe siècle (Mousket, éd. Michelant et Raynaud, p. 155; Philippus Brosserius, *loc. cit.*, p. 330), *adhuc vestigio sanguinis Christi cruentata* (Ricoldus, éd. Laurent, p. 108). Les pèlerins du XIVe et XVe siècle le trouvent au même endroit dans l'église du Saint-Sauveur des Arméniens, mais un franciscain espagnol n'y voit au milieu du XVIe siècle qu'une pierre attachée à un angle extérieur de l'église pour rappeler l'endroit où Notre-Seigneur avait été flagellé (*A spanish Franciscan's narrative*, éd. Luke, London, 1927, p. 45). Aujourd'hui, la chapelle des Arméniens dans le parvis du Saint-Sépulcre possède un tronçon de colonne qui serait celui de la maison de Caïphe.

Antoine de Novgorod (environ 1200) a vu la colonne en marbre à laquelle le Christ a été attaché devant le maître-autel de l'église des Saints-Apôtres à Constantinople (Khitrowo, *Itinéraires russes*, p. 102). D'après son concitoyen, Étienne (environ 1350) cette colonne en pierre verte avec des veines blanches et noires comme celle d'un arbre, y aurait été apportée de Jérusalem et se trouverait à droite de la grande porte de l'autel (*op. cit.*, p. 133). Ignace de Smolensk l'appelle en 1389 « la sainte colonne sur laquelle Notre-Seigneur fut flagellé » (*op. cit.*, p. 136); mais, après voir vu le tronçon de colonne de la chapelle des Francs au Saint-Sépulcre en 1405, il considère

les deux reliques comme les deux moitiés de la même colonne de la flagellation (*op. cit.*, p. 150). Cette hypothèse, proposée avant lui par Ludolphe de Suchem (éd. Deycks, p. 90), ignore le fait que les deux tronçons, d'après les descriptions de cette époque, n'ont pas la même couleur, l'un étant rouge et l'autre vert. La colonne se trouve encore dans l'église des Saints-Apôtres en 1419, d'après Zosime (*op. cit.*, p. 203), mais après la prise de Constantinople par les Turcs et la destination de cette église à d'autres usages, elle a dû être transférée ailleurs. On la vénère aujourd'hui dans l'église patriarcale grecque du Phanar.

L'authenticité de tous ces tronçons de colonne est plus que douteuse. La tradition si bien informée sur le pilier de la maison de Caïphe, dès le IVe siècle et jusqu'au Xe siècle, n'a rien su avant le XIe siècle sur la colonne du Prétoire. Or, c'est précisement vers cette époque que l'égarement sur l'emplacement du Prétoire se manifeste le plus et que, par conséquent, la découverte de la colonne est le moins vraisemblable. D'ailleurs le lieu de provenance de toutes ces reliques est absolument inconnu, et la multiplicité des tronçons disparates montre que ce n'est pas un critère d'ordre historique qui en a déterminé la sélection.

Bibliographie. — Sur le pilier de la maison de Caïphe : E. Power, *The house of Caiphas and the church of St. Peter, Biblica*, 1929, p. 395-404; X. Marchet, *Le véritable emplacement du palais de Caïphe et l'église Saint-Pierre à Jérusalem*, Paris, 1927, p. 81-82; J. Germer-Durand, *Revue biblique*, 1914, p. 240-241. Sur la colonne de Sainte-Praxède à Rome : P. Georgi, *La colonna di N. S. Gesù Cristo*, Lezioni, Lecce, 1885; Ch. Rohault de Fleury, *Mémoire sur les instruments de la Passion de N.-S. Jésus-Christ*, Paris, 1870, p. 264-267. Un travail d'ensemble sur les tronçons de colonnes m'est inconnu. On trouvera d'utiles renseignements sur deux tronçons conservés au Saint-Sépulcre, dans T. Tobler, *Golgotha Seine Kirchen und Klöstern*, St. Gallen und Bern, 1851, p. 341-344; 363-370.

E. Power.

COMMA JOHANNIQUE. — I. Le Décret du Saint-Office. II. Le Comma en Orient. III. Le Comma en Occident. IV. Origine du Comma. V. Bibliographie.

I. Le décret du Saint-Office. — L'édition Sixto-Clémentine de la Vulgate donne pour I Joa., v, 7-8, le texte suivant : 7. *Quoniam tres sunt qui testimonium dant in caelo : Pater, Verbum et Spiritus Sanctus et hi tres unum sunt.* 8. *Et tres sunt qui testimonium dant in terra : spiritus et aqua et sanguis, et hi tres unum sunt.* On a pris l'habitude de désigner le ℣. 7 par le nom de Comma Joanneum.

Depuis Érasme, qui, dans ses deux éditions du Nouveau Testament (1516 et 1519) l'avait exclu, tant du texte latin que du texte grec, une controverse se développa touchant l'authenticité johannique du Comma. Le Saint-Office y est intervenu, le 13 janvier 1897, par le décret suivant : *Proposito dubio, utrum tuto negari aut saltem in dubium revocari possit, esse authenticum textum I Johannis, in epistola prima cap. V, vers. 7, qui sic se habet : Quoniam tres sunt qui testimonium dant in caelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt? Omnibus diligentissimo examine perpensis, praehabitisque DD. Consultorum voto, iidem Emi cardinales respondendum mandarunt : Negative.*

De quelle authenticité s'agit-il ? Dogmatique ou historique ? Et de quelle nature est ce décret ? Doctrinal ou disciplinaire ? Entre théologiens catholiques on en discutait, sans toutefois s'interdire de continuer l'examen critique de la question. Et bien loin que l'autorité ecclésiastique censurât cette liberté, des interprétations bénignes du décret de 1897 étaient périodiquement mises en circulation, que l'on donnait comme émanant de personnalités romaines qualifiées, ou même du pape Léon XIII en personne. Cf. *Revue biblique*, 1928, p. 277.

Cependant, pour rassurer entièrement les esprits timorés à l'excès, le Saint-Office, profitant de l'occasion que lui offrait la publication d'un *Enchiridion biblicum : Documenta ecclesiastica sacram Scripturam spectantia auctoritate Pontificiae Commissionis de Re biblica edita*, Romae, 1927, y a fait suivre le décret de 1897 de cette déclaration : *Declaratio ab eadem Suprema Sacra Congregatione inde ab initio privatim data ac postea pluries repetita, quae nunc ipsius auctoritate publici juris fit.*

Decretum hoc latum est ut coerceretur audacia privatorum doctorum jus sibi tribuentium authentiam commatis Joannei, aut penitus rejiciendi aut ultimo judicio saltem in dubium vocandi. Minime vero impedire voluit, quominus scriptores catholici rem plenius investigarent atque, argumentis hinc inde accurate perpensis, cum eâ, quam rei gravitas requirit, moderatione et temperantiâ, in sententiam genuitati contrariam inclinarent, modo profiterentur se paratos esse stare judicio Ecclesiae, cui a Jesu Christo munus demandatum est sacras Litteras non solum interpretandi sed etiam fideliter custodiendi.

Feria V, die 2 junii 1927, Aloisius Castellano, Supremae S. Cong. S. Officii notarius. Cf. *op. cit.*, n. 120 et 121.

Nous pouvons donc, dans l'esprit ci-dessus précisé, étudier la question en toute liberté.

II. Le Comma en Orient. — Quatre manuscrits seulement, sur les quelques deux cents qui nous ont conservé le texte grec de la I Joa., ont le comma, à savoir :

1° *Codex Regius* (Naples, bibliothèque nationale *II A* à *7*, *Gregory 88*) qui est du XIIe siècle. Le comma y figure, non pas dans le texte, mais en marge, et sous la forme que nous lui voyons dans les éditions. Ce serait, d'après Tischendorf, une glose introduite par un bibliothécaire du XVIIe siècle.

2° *Codex Ravianus* (Berlin, bibliothèque royale, fonds grec *1, 2 :* éliminé par *Gregory*), qui est du XVIe siècle. On le tient pour une copie de l'édition d'Alcala, avec des additions empruntées aux éditions d'Érasme et de Robert Estienne.

3° *Codex Ottobonianus* (Rome, Vaticane, *Ottob. Gr. 298*, *Gregory 629*). On l'assigne d'ordinaire au XVe siècle. Mais Martin a fait remarquer que le commencement des versets y était indiqué par des initiales à l'encre rouge. Ce qui, d'après Riggenbach, le daterait de la seconde moitié du XVIe siècle, c'est à-dire des années qui suivirent la publication de l'*editio regia* de Robert Estienne (1550). Ce manuscrit est bilingue et le texte grec a été mis en harmonie avec le texte latin. Cette harmonisation est particulièrement sensible, note Riggenbach, pour I Joa., v, 7-8.

4° *Codex Montfortianus* (Dublin, *Trinity College A. 4. 21 : Gregory 61*) qui est du XVIe siècle. C'est d'après lui que Érasme aurait établi sa 3e édition du Nouveau Testament (1522). Après Porson (1790) et Rendel Harris (1887), Bludau conjecture que cette copie aurait été exécutée, entre 1519 et 1522, d'après le codex *Gregory 326* et avec introduction du Comma, pour relever le défi d'Érasme et le forcer d'insérer I Joa., v, 7, dans sa 3e édition. Le texte grec du Comma dans le *Montfortianus* suggère, en tout cas, une traduction du latin de la Vulgate. Riggenbach conclut en ces termes : « On doit donc considérer, comme un résultat assuré de la recherche critique, que jusqu'ici aucun manuscrit grec de la Bible n'a pu être découvert, dans lequel le Comma Johanneum serait à considérer comme un élément du texte ori-

ginel. L'hypothèse d'après laquelle une telle découverte demeure possible est bien peu vraisemblable et, à mon avis, tout à fait négligeable. »

D'Irénée à Jean Damascène nul d'entre les écrivains grecs, à notre connaissance, n'a cité le Comma, ni les champions des grandes controverses christologiques, ni les commentateurs de la I Joa. L'étude des *Catenae*, actuellement reprise (en particulier par Devreesse, voir *Supplém. au Dict. de la Bible*, t. I, col. 1084-1233), nous réserve-t-elle des surprises sur ce point ? C'est bien peu probable. Pour rencontrer le Comma sous une plume grecque, il faut en venir au dominicain Manuel Calecas († 1410), de formation latine, et à Joseph Bryennios († 1436). Le cas de celui-ci, qui est un pur Grec et très hostile aux Latins, demanderait un supplément d'enquête. Ni l'autorité de son éditeur Eug. Bulgaris (1768) ni même l'authenticité de l'Oratio XIII, où le Comma est cité, ne sont à l'abri du soupçon (Riggenbach).

Deux écrivains catholiques, Bludau, depuis évêque d'Ermland, et Kunstle, ont étudié le témoignage des Églises orientales avec un soin particulier. Les traductions syrienne, copte, éthiopienne, arménienne, arabe, ignorent le Comma. Les quelques indices contraires relevés jusqu'ici paraissent sans portée. Pour *syr* [1], on signale, comme ayant le Comma un manuscritde l'an 1700 envoyé par l'évêque des, chrétiens de Saint-Thomas au Malabar à Schaaf. Pour la version arménienne, quelques manuscrits récents seulement ont le Comma. On le trouve, mais en surcharge, dans le manuscrit Petermann, *I, 136*. Pour la version arabe, Bludau cite un manuscrit melchite de Beyrouth des XVe-XVIe siècles. Partout on est autorisé à supposer des influences occidentales. Les écrivains syriaques ignorent pareillement le Comma.

Reste l'Occident latin.

III. LE COMMA EN OCCIDENT. — a) *La Vulgate hiéronymienne.* — 1° Joachim de Flore s'étant servi de I Joa., v, 7, le IVe concile de Latran (1215) fut amené à le citer : *In canonica Joannis apostoli epistola legitur quia tres sunt qui testimonium dant in caelo, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt. Statimque subjungitur : et tres sunt qui testimonium dant in terra : spiritus, aqua et sanguis; et hi tres unum sunt.* Et le concile d'ajouter : *Sicut in quibusdum codicibus invenitur. In quibusdam;* il semble bien que ce soit le petit nombre. Il s'agit naturellement de manuscrits de la Vulgate.

2° Des deux éditions carolingiennes de la Vulgate, celle de Théodulfe (entre 795 et 818) a le Comma, tandis que celle d'Alcuin (801) ne l'a pas (cf. *Vall. Bamb.*) Nous lisons dans la recension de Théodulfe : *Quia tres sunt qui testimonium dant in terra, spiritus, aqua et sanguis, et tres unum sunt; et tres sunt qui testimonium dicunt in celo, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt* (S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 163).

D'où l'on doit conclure que parmi les manuscrits de la Vulgate, certains, à la fin du VIIIe siècle, avaient et certains n'avaient pas le Comma.

3° C'est bien ce que confirme l'examen des plus anciens manuscrits de la Vulgate venus jusqu'à nous. Le *Fuldensis*, achevé en 546, l'*Harleianus* (VIe-VIIe siècles), l'*Amiatinus* (VIIe-VIIIe siècles), n'ont pas le Comma. Le *Toletanus* (VIIIe siècle), le *Monacensis* (IXe siècle), le *Cavensis* (VIIIe-IXe siècles) le possèdent. La diversité des formes sous lesquelles se présente le Comma, le caractère secondaire de son insertion en plusieurs manuscrits retiennent l'attention, et ne disposent pas à voir en lui un élément originel de la version hiéronymienne.

4° Dans les *Testimonia divinae Scripturae et Patrum*, dont l'attribution à Isidore de Séville demeure douteuse, mais qui, en toute hypothèse, semblent devoir être considérés comme citant les écrits du N. T. d'après la Vulgate, le Comma est allégué sous cette forme : *Quoniam tres sunt qui testimoniun dant in terra : spiritus, aqua et sanguis et tres unum sunt in Christo Jesu : et tres sunt qui testimonium dicunt in coelo : Pater, Verbum et Spiritus et tres unum sunt* (*P. L.*, t. LXXXIII, col. 1203).

5° Le *Prologus ad epistulas catholicas* du Pseudo-Jérôme est antérieur à 546, puisqu'il figure dans le *Fuldensis*, et postérieur évidemment à 420, date de la mort de saint Jérôme, puisqu'il est apocryphe. Nous y lisons ce qui suit : *Non ita est ordo apud Graecos qui integre sapiunt... illo praecipue loco ubi de unitate trinitatis in prima Johannis epistula positum legimus, in quâ ab infidelibus translatoribus multum erratum esse fidei veritate comperimus, trium tantummodo vocabula, hoc est aquæ, sanguinis et spiritus in ipsa sua editione ponentes, et Patris Verbique ac Spiritus testimonium omittentes, in quo maxima et fides catholica roboratur et Patris et Filii et Spiritus sancti una divinitatis substantia comprobatur* (Edit. Ranke, 1868, p. 399). D'où nous pouvons conclure : 1° que la recension de la Vulgate dont se servait le Pseudo-Jérôme avait le Comma; 2° que les exemplaires qu'il connaissait de la version latine antérieure à la Vulgate ne l'avaient pas; 3° qu'il croit pouvoir, à ce propos, faire éclater la supériorité de la Vulgate, seule conforme au texte grec. Laissons cet appel au texte grec, qui nous fait l'effet d'une gageure, et voyons ce qu'il en est du texte latin pré-hiéronymien.

b) *Les anciennes versions latines.* — 1° Le *Speculum* du Pseudo-Augustin (VIIIe siècle) cite le Comma sous cette forme : *Item illic : Quoniam tres sunt qui testimonium dicunt in terra : spiritus, aqua et sanguis et hi tres unum sunt qui testimonium dicunt in coelo : Pater Verbum et Spiritus et hi tres unum sunt.*

2° Les *Fragmenta* Frisingensia (fin du VIIe siècle) ont permis à De Bruyne de reconstituer le texte suivant : *Qui tr(es sunt qui testificantur) in terra sps et aqua et sa(nguis et tres sunt qui tes)tificantur in caelo p(a)ter e (t verbum et sps scs et hi) tres unum sunt...* (édit. De Bruyne, 67).

3° Cassiodore, dans ses *Complexiones canonicarum epistularum septem*, composées entre 540 et 570, paraphrase I Joa., v, 7 sq. : *Sed potius vincunt saeculum quando in illum credunt qui condidit mundum. Cui rei testificantur in terra tria mysteria aqua, sanguis et spiritus, quae in passione Domini leguntur impleta : in caelo autem Pater et Filius et Spiritus Sanctus; et hi tres unus est Deus* (*P. L.*, t. LXX, col. 1373). Ce n'est pas une citation. Mais Riggenbach conjecture avec beaucoup de vraisemblance que Cassiodore avait sous les yeux un texte pré-hiéronymien de la I Joa. contenant le Comma.

4° Ithace, dans les *Libri tres contra Varimadum*, qui, s'ils sont bien de lui, auraient été composés peu après 389, y transcrit notre texte comme suit : *Item ipse* (*Joannes evangelista*) *ad Parthos : Tres sunt, inquit, qui testimonium perhibent in terra, aqua, sanguis et caro et tres in nobis sunt. Et tres sunt qui testimonium perhibent in coelo, Pater Verbum et Spiritus et ii tres unum sunt* (*P. L.*, t. LXII, col. 359).

5° Priscillien enfin, ou peut-être l'évêque priscillianiste Instantius, dans le *Liber apologeticus*, 380 ou 384, cite, pour la première fois à notre connaissance, le Comma : *Sicut Johannes ait : tria sunt quae testimonium dicunt in terra : aqua, caro et sanguis et haec tria in unum sunt, et tria sunt qui testimonium dicunt in coelo : Pater, Verbum et Spiritus et haec unum sunt in Christo Jesu* (*Corpus Scriptor. Ecclesiae latinae*, t. XVIII, p. 6).

Ces écrivains, sans en excepter Priscillien, citent d'après un exemplaire latin de la I Joa. Il n'est pas sûr qu'on en doive dire autant de certains autres qu'on a coutume d'alléguer, comme témoins directs de la présence du Comma dans l'ancienne version latine de notre épître. C'est ainsi que : l'auteur du *Liber fidei catholicae* présenté en 484 au concile de Carthage et que Victor de Vite a inséré dans son *Historia persecutionis Africanae provinciae* (*Corpus scriptor. Ecclesiae latinae*, t. VII, p. 46-71); Fulgence de Ruspe (*Liber contra arianos*, *P. L.*, t. LXV, col. 224 et *De Trinitate, P. L.*, t. LXV, col. 500); l'auteur de l'*Expositio fidei catholicae* (Caspari, *Kirchenhistorische Anecdota*, t. I, p. 304-08), semblent bien dépendre de *Florilèges*, analogues au *Speculum* du Pseudo-Augustin, plutôt que du texte même de la I Joa. Du moins nous permettent-ils de constater que dès la fin du Ve siècle le Comma faisait partie du matériel scripturaire, dont l'Église se servait dans les controverses trinitaires.

L'assertion du Pseudo-Jérôme touchant l'absence du Comma dans le texte latin de la I Joa. antérieur à la Vulgate s'avère donc inexacte, comme était injustifié son appel à l'autorité des Grecs. En réalité, si le Comma a pénétré dans certains manuscrits de la Vulgate, c'est sous l'influence de l'ancienne version latine. Kunstle conjecture que le Comma a été introduit dans la Vulgate par l'évêque Peregrinus (Ve siècle). Saint Jérôme lui-même ne le cite jamais et manifestement l'ignore. Le passage du *Tractatus* sur le ps. XCI (*Anecdota Maredsolana*, t. III, p. 3, 74) où Mangenot a cru entrevoir une allusion au Comma, est beaucoup trop vague pour être retenu en indice du contraire.

Mais quelle est la position exacte du Comma dans l'ancienne version latine elle-même? Deux faits, pareillement assurés, la définissent. Le premier, que nous avons établi, c'est que, vers la fin du IVe siècle, il figurait dans certains exemplaires de cette version. Le second, c'est que les Pères latins du IVe siècle, qui n'eussent pas manqué d'en faire usage dans la polémique anti-arienne, s'ils l'avaient connu comme texte scripturaire, ne le citent jamais. Il est positif que saint Augustin, par exemple, l'ignore, qui écrit : *Scrutare itaque scripturas canonicas veteres et novas, et inveni, si potes, ubi dicta sunt aliqua : unum sunt, quae sunt diversae naturae atque substantiae. Sane falli te nolo in epistola Joannis apostoli ubi ait : Tres sunt testes, spiritus et aqua et sanguis, et tres unum sunt. Ne forte dicas spiritum et aquam et sanguinem diversas esse substantias et tamen dictum esse : unum sunt, propter hoc admonui ne fallaris. Haec sacramenta sunt, in quibus non quid sint sed quid ostendant semper attenditur... Tria itaque novimus de corpore Domini exisse cum penderet in ligno... Quae tria, si per se ipsa intueamur, diversas habent singula quaeque substantias, ac per hoc non sunt unum. Si vero ea quae his significata sunt velimus inquirere non* ABSURDE *occurrit ipsa Trinitas, qui unus solus, verus, summus est Deus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, de quibus verissime dici* POTEST : *Tres sunt testes et tres unum sunt, ut nomine Spiritus significatum accipiamus Deum Patrem... nomine autem sanguinis Filium... et nomine aquae Spiritum Sanctum* (*P. L.*, t. XLII, col. 947, sq.). D'où nous devons conclure que, même au début du IVe siècle, le Comma n'appartenait pas au *textus receptus* de la I Joa. latine, bien plus il devait représenter une leçon confinée en un nombre restreint de manuscrits. Riggenbach, cependant, croit pouvoir faire remonter son introduction tout au début du IVe siècle. En effet, lorsqu'il nous apparaît comme citation biblique à la fin du IVe siècle, il se présente avec de nombreuses variantes et même en deux recensions peut-on dire, l'une espagnole (*testimonium dicunt*), l'autre africaine (*testimonium perhibent*). Mais ces variantes sont-elles postérieures ou antérieures à son introduction dans le texte de la I Joa.?

IV. ORIGINE DU COMMA. — Ceci nous amène à considérer directement le problème de l'origine du Comma. Disons tout de suite qu'il doit représenter une glose mystique du verset johannique des trois témoins terrestres, glose qui, par la suite, a pénétré dans le texte même de l'épître. Plusieurs écrivains latins des IVe et Ve siècles, qui ignorent le Comma comme texte johannique, le connaissent, en substance, comme glose de ce texte, par exemple saint Augustin, cité plus haut, saint Eucher de Lyon (*Corpus scriptor. Ecclesiae latinae*, t. XXXI, p. 59, 137 sq.). Mais nous avons un témoin encore plus intéressant en la personne de Facundus d'Hermiane, lequel écrit dans son *Pro defensione trium capitulorum*, composé entre 546 et 551 : *Nam et Joannes apostolus in epistola sua de Patre et Filio et Spiritu Sancto sic dicit : Tres sunt qui testimonium dant in terra, spiritus, aqua et sanguis et hi tres unum sunt. In spiritu significans Patrem sicut dominus mulieri samaritanae secundum ipsius Johannis evangelium loquitur dicens*, Joa., IV, 21 sq. *In aqua vero Spiritum sanctum significans, sicut in eodem evangelio exponit verba Domini dicentis.* Joa. VII, 37. *In sanguine vero Filium significans, quoniam ipse ex sancta Trinitate communicavit carni et sanguini* (*P. L.*, t. LXVII, col. 535-536). Et Facundus en appelle à l'autorité de saint Cyprien : *Quod tamen Joannis apostoli testimonium beatus Cyprianus, antistes Carthaginensis et martyr, in epistola sive libro quem de Trinitate scripsit, de Patre et Filio et Spiritu Sancto intelligit. Ait enim : Dicit Dominus : Ego et Pater unum sumus. Et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est : Et hi tres unum sunt* (*ibid.*, 536 3c, pour saint Cyprien (*Corpus scriptor. Ecclesiae latinae*, t. III, p. 1). Ainsi se trouve éclairci ce texte célèbre de l'évêque de Carthage, où certains ont cru voir une allusion au Comma comme texte biblique, et qui n'est qu'une interprétation spirituelle du verset des trois témoins terrestres.

De 251, où nous apparaît pour la première fois, chez saint Cyprien, la glose du verset des trois témoins terrestres en doctrine trinitaire, à 380, où, chez Priscillien, nous rencontrons le Comma comme citation biblique, la pensée chrétienne a eu le temps de s'assimiler cet acquis de bon aloi et de grande valeur. Non seulement elle prit peu à peu à son compte l'exégèse du grand évêque africain, mais elle dut la transcrire sous des formes vite stéréotypées en marge du texte de la I Joa., d'où il était inévitable qu'elle passât un jour ou l'autre dans le texte même. Naturellement l'application de la formule johannique à la Trinité devait suivre et non pas précéder cette formule. Aussi, chez les plus anciens témoins, les trois témoins terrestres viennent-ils en premier, et les trois témoins célestes seulement en second. Ce n'est que plus tard que le Comma passa en tête. Dans la recension de Théodulfe, au début du VIIIe siècle, nous avons encore l'ordre primitif. La glose est d'origine africaine, le Comma lui-même comme texte biblique paraît être d'origine espagnole. Mais rien n'autorise à l'attribuer à Priscillien, qui le cite comme texte johannique et ne le crée pas.

Ainsi semble devoir se résoudre, dans l'état présent de notre documentation, le problème du Comma.

BIBLIOGRAPHIE. — Elle est copieuse. Citons seulement les travaux les plus importants et les plus récents. J. P. P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament. Partie pratique*, t. V, Paris, 1886, lithographié; S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, Nancy, 1893; A. Bludau, *Der Beginn der Kontroverse über die Echtheit des comma Johanneum im 16 Jahrhundert*, *Der Katholik Iahrg*, 82, 2 Hälfte,

3 Folge, t. xxvi, p. 25-51 ; 151-179 ; *Das Comma Johanneum im 16 Jahrhundert, Biblische Zeitschrift*, t. i, 1903, p. 280-302 ; 378-407 ; *Das Comma Johanneum in den Schriften der Antitrinitarier und Sozinianer des 16 und 17 Iahrhunderts, Biblische Zeitschrift*, t. ii, 1904, p. 275-300 ; *Richard Simon und das Comma Johanneum, Der Katholik, Jahrg.* 84, 1904, 3 Folge, t. xxix, p. 29-42 ; 114-122 ; *Das Comma Johanneum bei den Griechen, Biblische Zeitschrift*, t. xiii, 1915, p. 26-50 ; 130-162 ; 222-243 ; *Das Comma Johanneum in den orientalischen Ubersetzungen und Bibeldruchen, Oriens christianus*, t. iii, 1903, p. 126-147 ; *The Comma Johanneum in the writings of english critics of the eighteenth century, The Irish theological Quarterly*, t. xvii, 1922, p. 66, 67 ; K. Kunstle, *Das Comma Joanneum auf seine Herkunft untersucht*, Freiburg im Br. ; 1905. J. Lebreton. *Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée*, t. i. *Les origines*, Paris, 2e éd. p. 1927 (note K) ; E. Riggenbach, *Das Comma Johanneum*, Gutersloh, 1928.

A. Lemonnyer.

COMMENTAIRES PATRISTIQUES DE LA BIBLE. I. Les origines de l'exégèse chrétienne. Les premiers commentateurs. II. Importance de la littérature des commentaires. III. Saint Hippolyte et Origène. IV. Théodore de Mopsueste et Théodoret de Cyr. V. Conclusion.

I. Les origines de l'exégèse chrétienne. Les premiers commentateurs. — L'histoire de l'exégèse biblique est encore à faire, et le présent article n'a pas pour but de remplacer les ouvrages qui doivent être écrits sur cet important sujet. Au plus voudrait-il marquer quelques directives, rappeler quelques faits saillants, et fournir ainsi aux travailleurs le cadre général des recherches qu'ils pourraient entreprendre.

La première question qui se pose est celle de l'origine de l'exégèse. A quel moment a-t-on commencé à expliquer les Livres saints, et plus précisement encore, quel en a été le premier commentateur ? Il semble bien que la notion même d'un livre sacré demande à être complétée par celle d'un interprète. Le livre a besoin d'être sans cesse expliqué, commenté, appliqué aux circonstances nouvelles ; et lorsque l'araméen devint la langue parlée par les Juifs après le retour de la captivité, il fallut que, dans les synagogues, des interprètes traduisent aux fidèles. le texte qu'ils comprenaient mal, et même en éclaircissent, par des commentaires, les passages difficiles. Nous n'avons pas à nous arrêter ici sur ces lointains débuts. Dans le judaïsme alexandrin, un nom domine tous les autres, celui de Philon (mort vers 42 après J.-C.). La meilleure partie de l'activité littéraire de Philon a été en effet consacrée à l'exégèse du Pentateuque, et ses procédés ont exercé la plus considérable influence sur les commentateurs chrétiens.

Les ouvrages de Philon sur le Pentateuque sont divisés, d'après l'écrivain lui-même, en trois groupes : 1° Écrits cosmogoniques : *De opificio mundi*, qui est un commentaire allégorique du premier chapitre de la Genèse ; 2° Écrits historiques : *Legis allegoriarum libri III* (Gen., ii, 1 — iii, 19) ; *De cherubim* (Gen., ii, 24) ; *De sacrificiis Abelis et Caïni* (Gen., iv, 2-31) ; *Quod deterior potiori insidiari soleat* (Gen., iv, 8-16) ; *De posteritate Caïni* (Gen., iv, 17-26) ; *De gigantibus* (Gen., vi, 1-3) ; *Quod Deus immutabilis* (Gen., vi, 4-10) ; *De agricultura* (Gen., ix, 29) ; *De plantatione Noe* (Gen., ix, 20) ; *De ebrietate* (Gen., ix, 21-23) ; *De sobrietate* (Gen., ix, 24) ; *De linguarum confusione* (Gen., xi, 1-9) ; *De migratione* (Gen., xv, 1-61) ; *Quis rerum divinarum haeres sit* (Gen., xv, 2-18) ; *De congressu quærendæ eruditionis gratia* (Gen., xvi, 1-6) ; *De profugis* (Gen., xvi, 7-15) ; *De mutatione nominum* (Gen., xvii, 1-22) ; *De somniis* (Gen., xxviii, 12 sq.) *De Abrahamo ; De Joseph ; De vita Mosis* ; 3° Écrits législatifs : *De decalogo ; De circumcisione ; De monarchia ; De praemiis sacerdotum ; De victimis ; De sacrificantibus ; De specialibus legibus*, i, sur le 3e commandement ; *De septenario*, sur le 1er commandement ; *De festo cophini*, et *De colendis parentibus* sur le 4e commandement ; *De specialibus legibus*, ii, sur les 6e et 7e commandements ; *De concupiscentia*, sur le 10e commandement ; *De iudice ; De iustitia ; De creatione principum* (Deuter., xvii, 15) ; *De fortitudine ; De caritate ; De paenitentia ;* ces trois derniers livres formant, d'après Eusèbe, *H. E.*, II, xviii, 2, un seul ouvrage περὶ τῶν τριῶν ἀρετῶν ; *De nobilitate ; De praemiis et poenis* (Deuter., xxviii, 30) ; *De execrationibus*, (Deuter., xxx, 10).

Il suffit de lire les titres de ces livres et de noter les versets de l'Écriture qu'explique chacun d'eux, pour se rendre compte de la méthode suivie par Philon. Le livre sacré n'est pour le commentateur qu'un prétexte à d'interminables dissertations sur les sujets les plus variés. Le plus souvent, c'est la morale qui retient son attention : grâce à la méthode allégorique, il découvre dans le volume inspiré les applications les plus étranges et les plus inattendues. On a souvent étudié l'exégèse de Philon ; et il n'est pas surprenant que les érudits qui se sont appliqués à cette étude, aient abouti à des résultats assez divergents quant au jugement à porter sur l'exégète lui-même. En fait, malgré ses acointances avec la philosophie grecque, dont il accepte bon nombre d'idées, Philon semble bien avoir été attaché au judaïsme par le plus intime de son âme. Il reste, pour autant qu'il nous est possible de le juger, un véritable juif : la réconciliation qu'il rêve, entre la pensée hellénique et les institutions mosaïques, ne lui apparaît jamais comme devant impliquer un renoncement quelconque aux principes essentiels de sa religion.

Philon fut beaucoup lu dans l'antiquité : saint Jérôme ne craint pas de citer son nom dans le *De viris inlustribus*, qui est un catalogue des écrivains chrétiens ; et l'on comprend qu'il l'ait fait, s'il a voulu marquer par là l'autorité hors de pair, dont il a joui auprès des plus anciens commentateurs.

Nous devons probablement renoncer à marquer avec précision les débuts de l'exégèse chrétienne. Celle-ci, à vrai dire, est aussi ancienne que le christianisme lui-même. Notre-Seigneur appuie son enseignement sur l'Ancien Testament, et nous le voyons à plusieurs reprises commenter les textes dont il se sert ; nous le voyons aussi fréquemment expliquer les passages bibliques que lui opposent les scribes et les pharisiens. Saint Paul, dans ses épîtres, cite constamment la Bible : est-il nécessaire de rappeler, pour ne donner qu'un seul exemple, la place que tient l'histoire d'Abraham dans les épîtres aux Galates et aux Romains ? La lettre aux Hébreux presque entière, est faite pour expliquer le sacerdoce du Christ en le comparant aux sacerdoces de Melchisédech et d'Aaron, et en montrant comment le Seigneur a accompli les prescriptions du Lévitique. Les Évangiles de leur côté, principalement celui de saint Matthieu, s'attachent à prouver que Notre-Seigneur a accompli en sa personne toutes les prophéties : ils fortifient ainsi le lien qui unit l'Église naissante à la Synagogue : et sous l'inspiration du Saint-Esprit, ils posent les principes des méthodes qu'emploieront à leur suite les commentateurs chrétiens.

Il est d'ailleurs facile de comprendre, que malgré son attachement à la Bible, l'Église chrétienne se trouva d'abord en face de besognes plus urgentes que la composition de commentaires méthodiques. Il n'est pas un des premiers écrivains chrétiens qui n'ait fréquemment cité l'Écriture sainte, et par ce nom nous entendons désormais non plus seulement l'Ancien Testament hérité de la Synagogue, mais

aussi le Nouveau Testament, qui est tout de suite placé à côté de lui. Mais ces anciens auteurs, les Pères apostoliques et les Apologistes n'ont jamais songé à prendre comme thème de leurs méditations un des Livres sacrés et à l'expliquer par le menu. Comme ils n'écrivaient que pour répondre à des préoccupations urgentes, à des besoins pressants, ils se sont servis de la Bible selon les circonstances. Celui d'entre eux, qui ressemble le plus à un commentateur, est l'auteur inconnu de la *Lettre de Barnabé*, qui pouvait vivre dans la première moitié du second siècle. Celui-ci en effet s'efforce de démontrer que l'Église est la légitime héritière de la Synagogue, et qu'à ce titre elle a désormais tous les droits sur l'Écriture inspirée. Il est ainsi amené à expliquer bon nombre de passages de la loi mosaïque, et à les interpréter dans un sens allégorique, conformément à la méthode chère à Philon, et déjà reprise dans l'Église par l'auteur inspiré de l'Épître aux Hébreux. Saint Justin, dans le *Dialogue avec Tryphon*, commente également de très nombreux textes bibliques : l'argument fondamental qu'il emploie est celui des prophéties; et tout naturellement, il est obligé, après avoir cité les textes de les expliquer en prouvant que le Sauveur en a réalisé la prédiction. Aussi le *Dialogue* doit-il être étudié de très près comme un des spécimens les plus anciens et les plus complets de l'exégèse chrétienne.

Il n'est pas impossible que les premiers commentateurs, au sens strict de ce terme, aient fait leur apparition dans le christianisme aux environs de l'an 150 ou peu après cette date. Nous ne pouvons pas insister ici sur Papias d'Hiérapolis, qui écrivit cinq livres intitulés λογίων κυριακῶν ἐξήγησις, Eusèbe, *H. E.*, III, xxxix. Les quelques fragments que saint Irénée, *Adv. haeres.*, V, xxxiii, 3, et Eusèbe nous ont conservés de l'exégèse de Papias ne nous permettent pas de nous faire une idée précise de cet ouvrage. Ils ne nous autorisent surtout pas à le regarder comme une explication d'un évangile écrit.

Nous ne pouvons pas davantage faire cas des presbytres que cite Irénée, ou des anonymes qui paraissent quelquefois dans les œuvres de Clément et d'Origène. Sans doute Eusèbe écrit-il, à propos d'un des témoins cités par Irénée : καὶ ἀπομνημονευμάτων δὲ ἀποστολικοῦ τινος πρεσβυτέρου, οὗ τοὔνομα σιωπῇ παρέδωκε μνημονεύει (Irénée), ἐξηγήσεις τε αὐτοῦ θείων γραφῶν παρατεθεῖται, *H. E.*, V, viii, 8. Aucun des textes, dans lesquels saint Irénée rappelle le témoignage du presbytre, ou celui des presbytres en général, ne nous autorise à croire qu'il ait en vue des écrits, et non pas seulement des explications orales. Cf. par exemple *Adv. haeres.*, IV, xxvii, 1 : *Audivi a quodam presbytero qui audierat ab his qui apostolos viderant et ab his qui didicerant. Id.*, V, xxxiii, 3 : *Quemadmodum presbyteri meminerunt qui Ioannem discipulum Domini viderant audisse se ab eo quemadmodum de temporibus illis docebat et dicebat.*

Clément, de son côté, mentionne à plusieurs reprises, un presbytre, *Eclog. proph.*, 50; *Adumbr. in Ioan.*, i, 1, cf. Eusèbe, *H. E.*, VI, xiii 2, que l'on identifie habituellement avec Pantène. Mais, quoiqu'Eusèbe, *H. E.*, V, x, 4, affirme que Pantène a expliqué par écrit, διὰ συγγραμμάτων, les trésors des enseignements divins, et que saint Jérôme, *De vir. inlustr.*, 36, parle de nombreux commentaires sur l'Écriture sainte qu'aurait composés Pantène, il semble bien que celui-ci n'ait pas écrit; cf. Clément, *Eclog. proph.*, 27. Récemment, toutefois, W. Bousset a appelé l'attention sur quelques explications de divers passages des Psaumes, que cite Clément d'Alexandrie, *Eclog. proph.*, 43-64; *Stromat.*, ii, 67-68, et il s'est demandé si ces explications fragmentaires ne proviendraient pas d'un ouvrage antérieur à Clément, et plus précisément d'une exégèse du psautier qui pourrait avoir Pantène pour auteur. W. Bousset, *Jüdisch christliche Schulbetrieb in Alexandria-und Rom*, Göttingue, 1915, p. 162 et 192. Rien à vrai dire ne nous permet de nommer Pantène avec certitude : Du moins serait-il intéressant de retrouver dans Clément des traces d'un ancien commentaire des Psaumes. La question reste trop obscure pour être actuellement susceptible d'une solution définitive.

Origène, lui aussi, signale fréquemment des interprétations bibliques qu'il doit à d'anciens maîtres chrétiens. Mais il ne donne jamais un nom propre, ni même une indication qui permette d'identifier ces exégètes anciens. *Quidam ante nos. In Exod, hom.* v, 3; cf. *In Levit.*, hom. viii, 6 : *Quidam ex iis qui ante nos interpretati sunt locum hunc. In Numer.*, hom. ix, 5. *Ut scias tale aliquid cogitasse regem : ex Scripturae verbis intellige qua ego a magistro quodam qui ex Hebraeis crediderat, exposita didici. In Num.*, hom. xiii, 5... *A prioribus nostris. In Num.*, hom. viii, 4. *Quemdam ex praedecessoribus nostris in libellis suis. In Iud.*, hom. xxvi, 4... *Observatum est a prioribus nostris. In Sam.*, hom. i... *Et tertiam expositionem introducit quidam huius modi. In Matth. comment.*, ser., xxxi : *Audivi quemdam exponentem patriam proditoris Iudae. In Matth. comment.*, ser., lxxviii, *Aiebat quidam de presbyteris, volens parabolam interpretari. In Luc.*, xxxiv. Une liste complète des références d'Origène à la tradition exégétique de ses prédécesseurs est fournie par A. von Harnack, *Der Kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes*, t. i, p. 22-30; t. ii, p. 10-34; *T. U.*, t. xlii, 3-4; Leipzig, 1918-1920. Elle est intéressante, parce qu'elle montre que l'originalité d'Origène est moindre qu'on ne l'imagine d'ordinaire, et que le grand docteur d'Alexandrie n'est pas absolument un initiateur. Mais les renseignements qu'elle nous fournit sont trop imprécis pour notre curiosité; et nous y regrettons en particulier l'absence de tout nom propre. Aurions-nous d'ailleurs l'un ou l'autre de ces noms, que nous ne saurions pas encore si les anciens avaient écrit des commentaires proprement dits, ou si Origène avait rencontré leurs interprétations dans quelque autre ouvrage appartenant à un genre différent. Cf. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. i, Leipzig., 1894, p. 295.

Nous ne trouvons pas chez saint Hippolyte de mention analogue, car la formule εὑρίσκομεν ἐν τοῖς ὑπομνηματισμοῖς τοῖς ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων ἀναγεγραμμένοις, citée par A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1894, t. i, p. 65, comme provenant d'un fragement d'Hippolyte sur Isaïe, xxxviii, 8, appartient en réalité au lemme introductif d'un fragment sur Daniel, G. N. Bonwetsch, *Hippolytus Werke*, t. i, 1, Leipzig, 1897, p. 13.

Le plus ancien commentaire chrétien serait-il alors l'œuvre de Marcion ? On est tenté du moins de donner ce nom aux *Antithèses*, dans lesquelles l'hérésiarque opposait la doctrine du Sauveur, telle du moins qu'il se la représentait à lui-même et celle de l'Ancien Testament, regardée comme l'œuvre du Dieu Juste. De cet ouvrage, Tertullien donne la description suivante : *Et ut fidem instrueret, dotem quamdam commentatus est illi, opus ex contrarietatum oppositionibus antitheses cognominatum et ad separationem legis et evangelii, coactum, qua duos deos dividens, proinde diversos ut alterum alterius instrumenti vel, quod magis usui est dicere testamenti, exinde evangeliis, quoque secundum antitheses credendo patrocinaretur. Advers. Marc.*, iv, 1; édit. Kroymann, p. 422-423. Les *Antithèses* sont donc essentiellement

une explication de l'Évangile de saint Luc, tel que l'avait remanié Marcion, explication faite surtout de contrastes et d'oppositions avec les livres juifs. De nombreux fragments en ont été conservés dans Tertullien, dans Origène, dans saint Épiphane, etc.; la collection la plus récente et la plus complète est celle qu'a donnée A. von Harnack, *Marcion, Das Evangelium des fremden gottes.*, *T. U.*, t. XLV, 2e édit., Leipzig, 1924, p. 256*-313*. En même temps que l'Évangile, les *Antithèses* expliquaient aussi dans le sens marcionite les Épîtres de saint Paul : elles formaient donc un ouvrage des plus considérables. Le plan exact ne peut en être reconstruit avec certitude; mais nous savons quelle en était l'idée directrice, et nous en connaissons assez de détails pour être capables d'en apprécier la valeur.,

C'est également un hérétique, Héracléon, disciple de Valentin, qui est l'auteur du premier commentaire connu de l'Évangile selon saint Jean. Héracléon devait enseigner avant la fin du second siècle; car Clément d'Alexandrie le connaît déjà et le cite en deux passages, *Strom.*, IV, 9, 71 et *Eclog. proph.*, 25. Mais nous sommes principalement renseignés sur son œuvre par Origène, qui, dans son commentaire sur saint Jean, le cite et le réfute à plusieurs reprises. Quarante huit fragments des ὑπομνήματα d'Héracléon nous ont été ainsi conservés par Origène, et, d'après lui, ils ont été récemment édités par Brooke, *The fragments of Heracleon*, Cambridge, 1891. Il est remarquable, que ces fragments ne se rapportent qu'au huit premiers chapitres de l'Évangile, et que les derniers tomes conservés d'Origène ne citent plus Héracléon. Les ὑπομνήματα ne constituaient-ils pas un commentaire complet ? Ou bien Origène aura-t-il cessé de s'intéresser au gnostique ? On ne saurait le dire. Tels quels les passages conservés constituent un très précieux document, et sans mériter l'admiration presque sans réserve que leur voue E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme, Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe siècles*, 2e édit., Paris, Leroux, 1925, p. 76-102; ils témoignent d'un esprit ouvert, et réaliste à la fois, capable d'employer avec une certaine finesse les procédés délicats de la méthode allégorique.

Les indications qui précèdent permettent dans une certaine mesure de comprendre les premières origines de l'exégèse chrétienne. Ce qui semble particulièrement remarquable, dans cette obscure période des débuts, c'est que les plus anciens commentateurs ont été des hérétiques : faut-il expliquer ce fait par la plus grande curiosité intellectuelle des hérétiques du second siècle, et surtout des gnostiques ? ou bien y voir surtout le résultat du hasard ? Il est difficile de conclure avec certitude.

II. IMPORTANCE DE LA LITTÉRATURE DES COMTAIRES. — Ce qu'il y a de sûr, c'est que, à partir du IIIe siècle, et jusque vers la fin du Ve, les Livres saints de l'Ancien et du Nouveau Testament fournissent l'inépuisable matière de commentaires, de tomes, de scholies, d'homélies, et que d'innombrables exégètes s'appliquent à en pénétrer le sens.

Cette littérature si vaste nous est relativement mal connue; elle a beaucoup souffert de l'usure des temps, et s'est vue condamnée à disparaître en grande partie sous le lourd fardeau de sa masse. Au lieu de copier les commentaires complets des anciens docteurs, on en a fait des extraits plus ou moins longs; et on a rapproché les uns des autres les extraits choisis de divers commentateurs, de manière à obtenir une chaîne. Depuis le VIe siècle surtout, les chaînes dominent la littérature exégétique. Si leur importance est considérable aux yeux de l'historien, désireux d'y retrouver des fragments d'auteurs inconnus ou d'œuvres perdues, elle est beaucoup moins grande pour l'exégète qui ne risque guère d'y découvrir des interprétations nouvelles. Cf. R. Devreesse, art. CHAINES EXÉGÉTIQUES GRECQUES, dans *D. B.. Supplément*, t. I, col. 1096-1099.

Pour mesurer la place tenue par les commentaires bibliques dans l'ancienne littérature chrétienne, il n'est pas inutile de citer quelques témoignages empruntés à saint Jérôme. Celui-ci en effet, avant d'écrire ses propres commentaires, aimait à s'entourer de toutes les grandes œuvres qui avaient paru jusqu'alors sur la matière, et par lui nous connaissons du moins les titres d'un grand nombre de livres aujourd'hui disparus.

Voici par exemple comment s'exprime saint Jérôme dans la préface au commentaire d'Osée, *P. L.*, t. XXV, col. 819-820 : *Et qui exponere sunt conati, apud Graecos reperi Apollinarem Laodicenum, qui cum in adolescentia sua breves et in hunc et in alios prophetas commentariolos reliquisset, tangens magis sensus quam explicans, rogatus est postea, ut in Osee plenius scriberet; qui liber venit in nostras manus, sed et ipse nimia brevitate ad perfectam intelligentiam lectorem ducere non potest. Origenes parvum de hoc propheta scripsit libellum qui hunc titulum imposuit* πὲρὶ τοῦ πῶς ὠνομασθῆ εν τῶ 'Ωσηὲ 'Εφραῖμ, *hoc est quare appellatur in Osee Ephraïm, volens ostendere quaecumque contra eum dicuntur ad haereticorum referenda personam. Et aliud volumen* ἀκέφαλον καὶ ἀτέλεστον, *quod et capite careat et fine. Pierii quoque legi tractatum longissimum, quem in exordio huius prophetae die vigiliarum Dominicae passionis extemporali et diserto sermone profudit. Et Eusebius Caesariensis in octavo decimo libro* εὐαγγελικῆς ἀποδείξεως *quaedam de Osee propheta disputat... Vidi Didymum... rogavique eum ut, quod Origenes non fecerat, ipse compleret, et scriberet in Osee commentarios : qui tres libros me petente, dictavit, quinque quoque alios in Zachariam. Nam et in ipsum duo tantum Origenes scripsit volumina, vix tertiam partem a principio libri usque ad visionem quadrigarum edisserens.*

La préface à Zacharie s'exprime ainsi, *P. L.*, t. XXV, col. 1418 : *Scripsit in hunc prophetam Origenes duo volumina, usque ad tertiam partem libri a principio. Hippolytus quoque edidit commentarios et Didymus quoque Explanationum libros, me rogante dictavit, quos cum aliis tribus in Osee et mihi* προσεφώνησεν : *sed tota eorum* ἐξήγησις *allegorica fuit, et historia vix pauca tetigerunt.*

La préface du commentaire sur saint Matthieu énumère un plus grand nombre de modèles, *P. L.*, t. XXVI, col. 20 : *Legisse me fateor ante annos plurimos in Matthaeum Origenis viginti quinque volumina, et totidem eius homilias, commaticumque interpretationis genus; et Theophili Antiochenae urbis episcopi commentarios, Hippolyti quoque martyris et Theodori Heracleotae, Apollinarisque Laodiceni ac Didymi Alexandrini; et latinorum, Hilarii, Victorini, Fortunatiani opuscula, e quibus etiam si parva caperem, dignum aliquid memoria scriberetur.*

Voici maintenant pour l'Épître aux Galates : *P. L.*, t. XXVI, col. 308-309 : *Aggrediar opus intentatum ante me linguae nostrae scriptoribus, et a Graecis quoque ipsis vix paucis, ut rei poscebat dignitas, usurpatum. Non quod ignorem Caium Marium Victorinum, qui Romae, me puero, rhetoricam docuit edidisse commentarios in Apostolum..... Origenis commentarios sum secutus. Scripsit enim ille vir in Epistolam Pauli ad Galatas quinque proprie volumina et decimum Stromatum suorum librum commatico super explanatione eius sermone complevit : tractatus quoque varios et excerpta, quae vel sola possint sufficere composuit.*

Praetermitto Didymum, videntem meum, et Laodicenum, de Ecclesia nuper egressum, et Alexandrum veterem haereticum, Eusebium quoque Emisenum, et Theodorum Heracleotem, qui et ipsi nonnullos super hac re commentariolos (*al. commentarios*) *reliquerunt.* Une lettre à saint Augustin, *Epist.*, CXII, 6, *P. L.*, t. XXII, col. 919, revient sur ce sujet : *Hanc autem explanationem quam primus Origenes in decimo Stromateon libro, ubi epistolam Pauli ad Galatas interpretatur, et ceteri deinceps interpretes sunt secuti, illa vel maxime causa subintroducunt, ut Porphyrio respondeant blasphemanti... Quid dicam de Ioanne qui dudum in pontificali gradu Constantinopolitanam rexit ecclesiam; et proprie super hoc capitulo, latissimum exaravit librum, in quo Origenis et veterum sententiam est secutus ?*

Le prologue aux Éphésiens nous renseigne de même sur les lectures de saint Jérôme, *P. L.*, t. XXVI, col. 442 : *Illud quoque in praefatione commoneo, ut sciatis Origenem tria volumina in hanc epistulam conscripsisse, quem et nos ex parte secuti sumus. Apollinarium etiam et Didymum quosdam commentariolos edidisse, e quibus licet pauca decerpsimus, et nonnulla quae nobis videbantur adiecimus sive subtraximus.*

On admire sans aucun doute l'érudition de saint Jérôme; mais on est presque effrayé en pensant combien peu de livres nous restent parmi tous ceux que lisait le studieux commentateur : nous ne savons rien d'Alexandre, le vieil hérétique, nommé à propos de la lettre aux Galates, et qu'une pure hypothèse identifie quelquefois à un Valentinien de ce nom, cité par Tertullien, *De carne Christi*, 16-17; cf. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. I, p. 773. De Théophile d'Antioche, signalé comme un exégète du premier évangile, nous n'avons plus que les trois livres à Autolycus; et saint Jérôme lui-même nous autorise à suspecter l'authenticité des commentaires qui circulaient sous son nom, lorsqu'il écrit, *De vir. inlustr.*, XXV : *Legi sub nomine eius in Evangelium et in Proverbia Salomonis commentarios, qui mihi cum superiorum volumina elegantia et phrasi non videntur congruere.* Un passage de la lettre à Algasie, *Epist.*, CXXI, 6; *P. L.*, t. XXII, col. 1020, embrouille encore la question du prétendu commentaire de Théophile : *Theophilus Antiochenae Ecclesiae septimus post Petrum apostolum episcopus, qui quatuor Evangelistarum in unum opus dicta compingens, ingenii sui nobis monumenta dimisit, haec super hac parabola in suis commentariis est locutus.* Car on ne sait absolument rien d'un diatessaron composé par Théophile. Pierius d'Alexandrie, Théodore d'Héraclée, Eusèbe d'Émèse, Apollinaire de Laodicée, Didyme l'aveugle ne nous sont plus connus, en ce qui regarde leurs œuvres exégétiques, que par des fragments; et l'on peut en dire à peu près autant d'Origène, dont un grand nombre d'écrits ont disparu au cours des siècles.

Il serait facile de multiplier les exemples. Extrêmement riche à été la littérature des commentaires à l'époque patristique. Il n'est pas certain que nous ignorions beaucoup des interprétations proposées par les divers commentateurs. Le nombre de celles-ci n'est pas illimité, à moins qu'on ouvre toute grande la voie à l'allégorie. Mais surtout, la destinée des exégètes a toujours été d'offrir une proie facile aux copistes et aux imitateurs. Saint Jérôme a emprunté beaucoup à Origène, plus qu'il ne l'avoue lui-même; et certains de ses commentaires sont aujourd'hui regardés par de bons juges comme faits pour une grande part de morceaux choisis d'Origène. Cf. A. von Harnack, *Origenistisches Gut von kirchengeschichtlicher Bedeutung in den Kommentaren des Hieronymus, zum Philemon, Galater, Epheser, und Titusbrief T. U*, t. XLII, 4, p. 141-168. Beaucoup d'autres ont fait de même; et saint Jérôme lui-même s'excuse de traduire en latin les homélies d'Origène sur saint Luc, afin de faire connaître à ses compatriotes tout ce que doit au maître d'Alexandrie *un noir corbeau*, qu'il ne nomme pas, mais en qui Rufin a jadis voulu reconnaître saint Ambroise. *In translat. homil. in Luc., praefatio; P. L.*, t. XXVI, col. 219-220.

Ce serait une tâche qui dépasserait de beaucoup les limites d'un article de dictionnaire, que de vouloir signaler tous les commentaires patristiques des différents livres de la Bible et d'en indiquer tous les fragments existants. C. H. Turner a naguère entrepris ce travail pour les épîtres de saint Paul et pour l'évangile de saint Matthieu : *Patristic commentaries on the Pauline Epistles*, dans J. Hastings, *A dictionary of the Bible*, extra volume, Édimbourg, 1904, p. 484-531; *Patristic commentaries on the Gospel of St. Matthew*, dans *Journal of theological studies*, t. XII, 1910-1911, p. 99-112. On pourrait continuer un tel examen, et mettre à jour les parties déjà traitées par C. H. Turner. Voir par exemple pour les épîtres paulines l'étude de K. Staab, *Die Paulus-Katenen, nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, Rome, 1926.

Il nous semble préférable, puisque aussi bien nous sommes obligés de nous borner, de parcourir l'œuvre exégétique de quelques-uns des commentateurs les plus représentatifs de l'époque patristique, quitte à rappeler rapidement d'autres noms et à marquer l'intérêt des recherches qui devraient être poursuivies.

III. Hippolyte et Origène. — L'exégèse scientifique de la Bible commence à peu près à la même époque, dans les Églises de Rome et d'Alexandrie. Nous avons rappelé qu'au second siècle les gnostiques de l'école valentinienne avaient les premiers expliqué l'Évangile selon saint Jean. Les préoccupations de la grande Église, à ce moment, restaient encore essentiellement pratiques. Préoccupés de la défense de la foi contre les païens, les Juifs et les hérétiques, les apologistes n'avaient ni le temps ni les moyens d'étudier méthodiquement les livres de la Bible. Encore à la fin du IIe siècle et au début du IIIe, saint Irénée à Lyon, Tertullien à Carthage représentent excellemment le type de l'homme d'Église, qui se soucie avant tout de gouverner la communauté fidèle, de lui marquer ses devoirs, et de la préserver contre tout risque d'erreur.

Mais à ce moment même apparaissent, du moins dans les deux grands centres chrétiens, des soucis nouveaux et proprement intellectuels. Si puissantes que puissent être, pour expliquer ce fait, les raisons de l'ordre général, il est hors de doute que seules les personnalités exceptionnelles d'Hippolyte et d'Origène en rendent pleinement compte. Ceux-ci sont essentiellement des érudits, des travailleurs, des chercheurs. Ils s'intéressent à tout. Ils n'ignorent presque aucune des sciences que l'on étudie de leur temps. Saint Hippolyte est tour à tour théologien, historien, apologiste, exégète. Origène est plus exclusivement bibliste, mais ses commentaires ou ses homélies révèlent une merveilleuse curiosité de l'esprit. Si les premiers grands commentateurs catholiques de la Bible apparaissent à Rome et à Alexandrie, c'est parce que ces deux villes possèdent des écoles chrétiennes, dans lesquelles on discute avec ardeur les grands problèmes, et particulièrement ceux de l'exégèse biblique. On ne peut oublier le témoignage si important de l'anonyme contre Artémon, cité par Eusèbe : « Ils ne craignent pas, écrit celui-ci, de porter la main sur les divines Écritures, disant que c'est pour les corriger. Quiconque voudra, pourra se

convaincre que je ne calomnie pas, lorsque je dis cela d'eux. Si l'on veut, en effet, prendre les exemplaires de chacun d'eux et les comparer entre eux, on trouvera qu'ils sont bien différents. Ceux d'Asclépiade ne concordent pas avec ceux de Théodote. Il est du reste facile de s'en procurer en nombre, parce que leurs disciples copient avec zèle ce qu'ils appellent les corrections, c'est-à-dire les altérations de chacun d'eux. De plus, le texte d'Hermophile est différent de ceux-ci, et celui d'Apolloniade ne concorde pas non plus avec eux. » Eusèbe, *H. E.*, V, XXVIII, 15-17. On entrevoit, dans ces quelques lignes malheureusement trop brèves, l'indication d'un immense travail de critique, poursuivi avec ardeur chez les hérétiques de l'école théodotienne. Il était naturel que l'Église s'intéressât à ces tentatives de correction et d'explication des Livres saints, et qu'elle opposât ses docteurs à ceux des sectes. Mais elle eut la bonne fortune de trouver alors, pour la représenter, les deux hommes qui étaient les plus capables de lui faire honneur par leur science, Hippolyte et Origène.

L'œuvre exégétique de l'un et de l'autre est énorme. Et pourtant elle a en grande partie disparu, et nous ne la connaissons plus que par des catalogues ou par des fragments plus ou moins considérables. Notre première tâche est naturellement de faire l'inventaire de cette œuvre.

1° *Saint Hippolyte.* Les principales sources de notre connaissance de l'activité littéraire d'Hippolyte sont : le catalogue de ses travaux, inscrit sur la chaire de sa statue au musée de Latran; Eusèbe, *H. E.*, VI, XXII; saint Jérôme, *De vir. inlustr.*, LXI; Ebed-jésu, *Catal.*, 7. Ces différentes sources nous permettent de repérer les commentaires suivants :

1. Εἰς τὴν ἑξαήμερον; signalé par Eusèbe et Jérôme. Cf. peut-être Jérôme, *Epist.*, XLVIII, 19 et LXXXIV, 7. A ce travail appartiennent, semble-t-il, deux fragments sur Gen., I, 5 et I,7, conservés par la chaîne de Procope de Gaza, édit. H. Achelis, *Hippolytus Werke*, t. I, 2, p. 51-52.

2. Εἰς τά μετὰ τὴν ἑξαήμερον; cité par Eusèbe. C'est peut-être un commentaire de Gen., II-III. Cet ouvrage semble entièrement perdu, à moins qu'il ne faille lui rapporter quatre fragments sur Gen., II, 7; II, 8; III,7 et III, 21; édit. H.Achelis, p. 52-53. Les deux premiers de ces fragments figurent dans les *Sacra parallela* de saint Jean Damascène, et le premier y porte le titre : ἐκ τῆς εἰς τὴν γένεσιν πραγματείας.

3. Εἰς γένεσιν; cité par saint Jérôme. Celui-ci, *Epist.* XXXVI, 16; *P. L.*, t. XXII, col. 460 cite, un long fragment relatif à Gen., XXVII qu'il introduit ainsi : *Quoniam autem polliciti sumus et de eo quid significaret in figura adjungere, Hippolyti martyris verba ponamus, a quo et Victorinus noster non plurimum discrepat; non quod omnia plenius exsecutus sit sed quod posset occasionem praebere lectori ad intelligentiam latiorem*, édit. H. Achelis, p. 54-55. Une chaîne arabe, conservée dans le *Monac. arab. 235*, donne, sous le nom d'Hippolyte, un certain nombre de fragments relatifs à Gen., 6, 7, 8, 17, 19, 21, 35, 38. édit. H. Achelis, p. 87-97; mais l'authenticité de ces fragments est extrêmement suspecte. A vrai dire, l'existence d'un commentaire complet d'Hippolyte sur la Genèse reste fort douteuse; car les seuls fragments grecs, sûrement authentiques que nous possédions se rapportent à Gen., I, II, III, et XLIX. Nous allons retrouver ces derniers. Lorsque saint Jérôme parle des opinions d'Hippolyte sur l'arche de Noé, *Epist.*, XLVIII, 19, et sur Melchisédech, *Epist.*, LXXIII, 2, il ne se réfère pas nécessairement à un commentaire. Nous croyons donc, malgré le témoignage du *De vir. inlustr.*, qu'Hippolyte a rédigé seulement l'exégèse de quelques parties de la Genèse : l'hexaeméron; après l'hexaeméron, peut-être les bénédictions d'Isaac, et sûrement.

4. Εἰς τὰς εὐλογίας τοῦ Ἰακώϐ. La chaîne de Procope ne contient pas moins de 45 fragments relatifs à Gen., XLIX; édit. H. Achelis, p. 55-79. Le texte entier de l'ouvrage d'Hippolyte a été retrouvé d'abord en géorgien; G. N. Bonwetsch, *Drei georgisch erhaltene Schriften Hippolyts*, *T. U.*, t. XXVI, 1a, Leipzig, 1904, p. 1-46, puis en grec, dans le ms. *573* au couvent des Météores; C. Diobouniotis et N. Beïs, *Hippolyts Schrift Ueber die Segnungen Jakobs*, *T. U*, t. XXXVIII, 1; Leipzig, 1911. Le ms. donne, il est vrai, le titre suivant : Εἰρηναίου ἐπισκόπου Λουγδούνων εἰς τὰς εὐλογήσεις τοῦ Ἰακώϐ; mais l'appartenance de cet écrit à Hippolyte ne saurait être douteuse.

5. Εἰς Ἔξοδον, cité par saint Jérôme, *De vir. inlustr.*, 61. L'historien se trompe probablement ici; il est presque assuré qu'Hippolyte n'a jamais commenté l'Exode.

6. Εἰς τὰς εὐλογίας τοῦ Βαλαάμ, cité dans le *De sectis* de Léonce de Byzance, édit., H. Achelis, p. 82; cf. *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1312 A. G. N. Bonwetsch rattache à cet écrit quelques fragments connus sous le nom d'Irénée, *op. cit.*, p. 94-95.

7. Εἰς τὰς Εὐλογίας τοῦ Μωϋσεως (Deuter., XXXIII). Trois fragments grecs de cet ouvrage sont cités par Théodoret, *Eranist.*, *Dial.*, II, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 173, sous le titre : ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὴν ᾠδὴν τὴν μεγάλην. édit. H. A. Achelis, p. 83-84. Le texte complet a été retrouvé dans une traduction géorgienne et traduit en allemand par G. N. Bonwetsch, *Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus*, Leipzig, 1904, p. 47-78. Deux fragments grecs attribués à Irénée proviennent en réalité de cet écrit, édit. Bonwetsch, p. 49 et 50.

8. Εἰς Ῥούθ. Sous ce titre ἐκ ἑρμηνείας Ῥούθ, un fragment provenant d'un ms. de l'Athos a été publié par H. Achelis, p. 120.

9. Εἰς τὸν Ἐλκανὰν καὶ εἰς τὴν Ἄνναν. Quatre fragments cités par Théodoret, comme provenant d'un λόγος; *Eranistes*, *Dial.*, II; *P. G.*, t. LXXXIII, col. 88, fragm. 1-3; *Dial.*, II, col. 173, fragm. 4; édit. H. Achelis, p. 121-122.

10. Εἰς τὸν Δαυὶδ καὶ τὸν Γολιάθ. Connu seulement par les traductions arménienne et géorgienne, et publié en allemand par G. N. Bonwetsch, *op. cit.*, p. 79-93.

11. Εἰς τὴν ἐγγαστρίμυθον. Cité par la statue et par saint Jérôme (*De Saül et Pythonissa*). Le fragment anonyme publié par S. de Magistris, d'après un *cod. Vaticanus*, et reproduit par H. Achelis, p. 123, n'est probablement pas authentique.

12. Εἰς τοὺς ψαλμούς. Mentionné par la statue et par saint Jérôme. Dans le *De viris*, celui-ci signale, parmi les œuvres d'Hippolyte, *De psalmis;* mais on peut se demander si Hippolyte a réellement commenté tout le psautier. En tout cas, nous ne possédons plus que quelques fragments : trois d'entre eux, sur psalm. II, 7, sur psalm. XXIII,7 et sur psalm. XXIV, 7 sont conservés par Théodoret, *Eranist. Dial.*, II, *P. G.* t. LXXXIII, col. 173-176; *Dial.*, I, col. 85; édit. Achelis, p. 146-147. Celui-ci d'ailleurs ne marque pas que ces textes proviennent d'une exégèse du psautier complet. L'ὑπόθεσις διηγήσεως εἰς τοὺς ψαλμούς, édit. H. Achelis, p. 136-145 est en réalité une chaîne, dont les éléments sont empruntés à Eusèbe de Césarée, à Origène, à saint Basile, à saint Épiphane, et à d'autres encore, et dans laquelle on ne trouve rien qui remonte à Hippolyte. Les scholies, éditées par Bandini (1764), de Magistris (1795) et Pitra (1883), sont pour la plupart sinon complètement inauthentiques; édit. H. Achelis, p. 147-153. Cf. H. Achelis, *Hippolytstudien*, *T. U.*, t. XVI, 1; Leipzig, 1897, p. 124-137.

13. Περὶ παροιμιῶν. Cité par saint Jérôme. De nombreux fragments en sont conservés dans les chaînes sous le nom d'Hippolyte; édit. H. Achelis, p. 157-178. L'éditeur a essayé de faire la critique de ces fragments, *Hippolytstudien*, p. 137-163; il semble peu probable que son travail soit définitif; et des morceaux authentiques doivent encore avoir résisté à l'identification, tandis que des textes apocryphes ont été reçus dans l'édition. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. I, p. 637; t. II, 2, p. 247, et O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. II, p. 529, attirent l'attention sur une exégèse de Prov. IX, 1-5, conservée par Anastase le Sinaïte, *Quaest.* XLII, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 593, que H. Achelis n'a pas réimprimée, et dans laquelle il pourrait y avoir quelque chose d'Hippolyte.

14. Εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν. Cité par saint Jérôme. Deux fragments sont publiés par Achelis sous ce titre, p. 179. L'un d'eux, sur Eccl., II, 10, est regardé comme authentique; le second, sur Eccl., II, 24, conservé par Anastase, *Quaest.*, XLIII; *P. G.*, t. LXXXIX, col. 593, est donné comme apocryphe.

15. Εἰς τὸ ᾆσμα. Cité par Eusèbe et par saint Jérôme. Des fragments nombreux provenant d versions slavonne, arménienne et syriaque en ont été publiés par N. Bonwetsch, *Hippolyte Werke*, t. I, 1, p. 344-374. Le long fragment arménien, qui commente Cant., I, 5-V, 1, paraît inauthentique; mais l'authenticité de la plupart des fragments slavons a été démontrée par la découverte d'une version géorgienne du commentaire de Cant., I, 1-III, 7. Cette version paraît donner un tout complet, et il est probable que saint Hippolyte n'a pas poussé son exégèse au delà de Cant., III, 7. G. N. Bonwetsch, *Hippolyts Komentar um Hohenlied auf Grund von N. Marrs Ausgab der Prusinischen Texts herausgegeben*, *T. U.*, t. XXIII, 2, Leipzig, 1902. Voir aussi G. N. Bonwetsch, *Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohenliede*, *T. U.*, t. XVI, Leipzig, 1897.

16. Εἰς Ἠσαΐαν. Cité par saint Jérôme. Un fragment est cité par Théodoret, *Eranistes*, *Dial.*, I; *P. G.*, t. LXXXIII, col. 88, sous le titre ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ Ἠσαΐου. Édit. Achelis, p. 180.

17. Εἰς μέρη τοῦ Ἰεζεκιήλ. Cité par Eusèbe. Il pourrait en subsister un fragment grec dans Anastase, *Quaest.*, XLIV; *P. G.*, t. LXXXIX, col. 596, et un fragment syriaque sur Ézech., I, 5-10; d'autres fragments, provenant également du syriaque, sont donnés comme inauthentiques par H. Achelis, p. 183-194..

18. Εἰς τὸν Δανιήλ. Cité par Jérôme, qui, en dehors du *De viris* le mentionne à plusieurs reprises : *In Isaï.*, XI, praefat.; *P. L.*, t. XXIV, col. 377; *In Daniel.*, IX, 24; *P. L.*, t. XXV, col. 547. Ce fut, sans aucun doute le plus lu de tous les commentaires d'Hippolyte. Il comprend quatre livres, qui expliquent toute la prophétie de Daniel, à l'exception de l'épisode de Bel et du dragon. On en possède aujourd'hui le texte grec à peu près complet, une version slave et des fragments syriaques. Édit. G. N. Bonwetsch, *Hippolytus Werke*, t. I, p. 2-340. De nouveaux fragments grecs découverts dans un manuscrit des Météores ont été publiés par C. Diobouniotis, *Hippolyts Daniel-Kommentar in Handschrift No 573 des Meteoronklosters*, *T. U.*, t. XXXVIII, 1; Leipzig, 1911.

19. Εἰς Ζαχαρίαν. Cité par saint Jérôme, *De vir. inlustr.*, 61, et *Comm. in Zachar.*, praefat., *P. L.*, t. XXV, col. 1418 : *Hippolytus quoque edidit commentarios.* Il n'en subsiste rien.

20. *In Matthaeum.* L'existence d'un commentaire complet sur l'évangile de saint Matthieu est déduite du témoignage de saint Jérôme, *In Matth. comm.*, praefat., *P. L.*, t. XXVI, col. 20 : *Legisse me fateor ante annos plurimos in Matthaeum Origenis XXV volumina... Hippolyti quoque martyris.* Cette formule est trop incertaine pour nous rendre sûr qu'Hippolyte ait expliqué autre chose que des fragments du premier Évangile. De fait, plusieurs fragments coptes, arabes, et éthiopiens, se rapportent tous à Matth., XXIV, qui est un chapitre eschatologique. Le commentaire de Daniel et le traité *De antechristo* nous font connaître assez les préoccupations eschatologiques d'Hippolyte, pour qu'on ne soit pas étonné de lui voir commenter le chapitre de saint Matthieu qui se rapporte à la fin du monde. Un fragment grec, cité par Théodoret, *Eranist.*, *Dial.*, II; *P. G.*, t. LXXXIII, col. 172, sous le titre ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὴν τῶν ταλεντῶν διανομή (Matth., XXV, 24), est de provenance incertaine. Édit., H. Achelis, p. 197-209.

21. Εἰς τοὺς δύο λῃστάς. Cité par Théodoret, *Eranist.*, *Dial.*, III, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 285, qui en reproduit trois fragments. Édit. H. Achelis, p. 211. Ce dernier voit dans ces fragments une explication de Ioan., XIX, 34; on les appliquerait aussi bien à Luc,, XXIII, 39.

22. Εἰς τόν τετραήμερον Λάζαρον. Un manuscrit arménien, sous le titre : *Du commentaire du bienheureux Hippolyte, évêque de Bostra, sur l'Évangile de saint Jean et la résurrection de Lazare*, contient la traduction augmentée d'une homélie pseudo-chrysostomienne, *P. G.*, t. LXII, col. 775-778. Édit. H. Achelis, p. 215-225. L'authenticité hippolytéenne de ce texte est à rejeter, car il utilise les homélies de Sévérien de Gabala. On n'a en tout cas pas de raison pour croire qu'Hippolyte ait expliqué tout l'évangile de saint Jean. Cf. Ch Martin, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1926, p. 61.

23. *De Apocalypsi.* Cité par saint Jérôme. On en a peut-être quelques fragments grecs dans le commentaire d'André de Césarée, et des morceaux syriaques et arabes dans Jacques d'Édesse, et dans un commentaire rédigé en Égypte au XIII[e] siècle. Édit. H. Achelis, p. 231-238.

Cette longue liste de travaux exégétiques ne manque pas d'être impressionnante. A vrai dire, il est remarquable que beaucoup de ces travaux ne commentent que des passages assez brefs des livres saints : l'Hexaméron; le paradis et la chute; les bénédictions d'Isaac, de Jacob, de Balaam, de Moïse; Elcana et Anne; David et Goliath; Saül et la pythonisse, etc... Et l'on peut croire que lorsque, dans le *De viris*, saint Jérôme mentionne des commentaires complets des livres auxquels appartiennent ces épisodes, il augmente artificiellement l'héritage littéraire de saint Hippolyte. De fait les seuls commentaires qui subsistent aujourd'hui, et peut-être les seuls qui aient jamais existé comme tels, sont celui sur Daniel et celui sur le Cantique des Cantiques. Un certain nombre des travaux exégétiques d'Hippolyte peuvent avoir été des homélies, bien qu'il soit aujourd'hui assez difficile de reconnaître dans tous les passages conservés ce caractère de prédication.

On ne peut en tout cas s'empêcher d'admirer le zèle de saint Hippolyte et son érudition. Le commentaire sur le Cantique est le premier exemple chrétien de l'interprétation allégorique, qui voit dans le livre inspiré la description des rapports de l'âme avec Dieu; aussi a-t-il été souvent employé par les écrivains postérieurs, spécialement par saint Ambroise, dans le commentaire du psaume CXVIII. Le commentaire sur Daniel est surtout une œuvre de circonstance. Écrit sous le coup de la persécution de 202, il est

destiné à rassurer les fidèles de Rome et à leur montrer que le monde n'est pas encore près de sa fin. Il tire le meilleur de son intérêt des calculs qui servent à appuyer cette thèse, déjà formulée, avec moins de précisions, dans le *De antechristo*. « Parfois étrangement littérale, l'exégèse d'Hippolyte s'attache d'ordinaire aux idées plus qu'aux mots du texte sacré. Le développement se déroule avec l'aisance d'une homélie familière, coupé non seulement de réflexions morales, mais d'exhortations, d'exclamations, d'apostrophes aux personnes et aux choses. A cette époque primitive, les hommes les plus doctes étaient bien éloignés des procédés techniques familiers aux époques de grande culture. » A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 123-124. Cf. A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. II, Paris, 1928, p. 552-555.

2° *Origène.* Origène est le contemporain, peut-être un peu plus jeune, de saint Hippolyte. Il n'ignore rien cependant des procédés techniques, avec lesquels le prêtre romain montre encore peu de familiarité; et l'on peut dire de lui qu'il est le véritable créateur de l'exégèse scientifique dans le monde chrétien.

Hippolyte, malgré l'étendue de ses connaissances, était avant tout un homme de gouvernement. Il aimait l'action; il se plaisait dans la lutte; et si les commentaires que nous avons de lui remontent vraisemblablement à la première partie de sa carrière, alors qu'il n'avait pas encore rompu avec l'Église catholique, on y sent du moins partout un esprit ardent, pressé d'arriver au but; l'explication des Livres saints est pour lui un moyen d'amener les âmes à la pratique de la vertu, non pas le thème inépuisable de variations sans cesse renouvelées. Origène est, bien plus que lui, un intellectuel, que la recherche intéresse pour elle-même, et qui se passionne dans l'étude des problèmes spéculatifs. Il est vrai que cet intellectuel est en même temps un ardent chrétien, que, durant les dernières années de sa vie, il est un prêtre zélé à prêcher la parole de Dieu; mais, même dans ses homélies, on sent l'amour de la science désintéressée, de la philosophie, de la gnose. Il faut grandement tenir compte de ces tendances personnelles pour apprécier l'œuvre du maître alexandrin.

Ce sont elles en particulier qui expliquent comment il place au point de départ de son exégèse une théorie complète du triple sens de l'Écriture. Avant lui, certes, on avait expliqué la Bible par l'allégorie; et on l'avait aussi commentée au sens historique; mais il ne semble pas qu'on ait défini aussi clairement qu'Origène les règles à suivre pour interpréter la parole de Dieu : « Dans les Proverbes de Salomon, écrit-il par exemple, il est dit à propos des préceptes divins : Transcris-les trois fois dans ta volonté et ton intelligence, afin de répondre des paroles de vérité à ceux qui t'interrogeront. Il faut donc écrire trois fois en son âme les pensées des saintes Lettres. Les simples s'édifieront de ce que nous pouvons appeler la chair de l'Écriture — nous voulons dire le sens direct — les plus avancés profiteront de ce qui en est comme l'âme; les parfaits, selon le mot de l'Apôtre, jouiront de la loi spirituelle, qui contient l'ombre des biens à venir. L'homme se compose de trois parties : le corps, l'âme et l'esprit. De même l'Écriture octroyée par Dieu pour le salut des hommes. » *De princip.*, IV, 11, *P. G.*, t. XI, col. 364-365; trad. F. Prat, *Origène*, p. 126. Et encore ailleurs : « S'il y a des rapports secrets entre le visible et l'invisible, la terre et le ciel, la chair et l'âme, le corps et l'esprit, et si le monde naît de leur union, il existe aussi dans l'Écriture un élément visible et un élément invisible. Elle a un corps, la lettre, qui apparaît à tous les regards; une âme, le sens caché qu'elle renferme; un esprit, les choses célestes qu'elle figure et représente. Invoquons donc celui qui a donné à l'Écriture un corps, une âme et un esprit; le corps pour ceux qui nous ont précédés, l'âme pour nous, et l'esprit pour ceux qui obtiendront au siècle futur l'héritage de la vie éternelle. » *In Levit.*, hom. V, 1; *P. G.*, t. XII, col. 447. Cf. *In Levit.*, hom. V, 5, col. 455; *In Genes.*, hom. II, 6, col. 173; hom. XI, 3, col. 224; etc... Dans la pratique, il arrive parfois que le sens moral se confonde avec le sens allégorique; ou encore que le sens corporel fasse défaut. Ces différents cas sont examinés tout au long au livre IV du *De principiis*, qu'il faudrait ici citer en grande partie par ce qu'il constitue un véritable traité d'herméneutique, selon les idées d'Origène.

Il est également caractéristique qu'Origène ait senti le besoin d'appuyer son exégèse sur un texte irréprochable de l'Écriture. Nous avons déjà signalé les essais critiques des théodotiens, dont parle l'anonyme à Artémon. Mais nous ne connaissons rien de ces essais; et dans la grande Église, Origène paraît bien avoir été l'un des premiers à attacher une importance capitale au texte biblique. Ce fut encore à Alexandrie qu'il commença les *Hexaples*, œuvre considérable qui contenait sur six colonnes le texte hébraïque de la Bible écrit en caractères hébreux; le texte hébraïque, transcrit en caractères grecs; la version d'Aquila, celle de Symmaque : les Septante; et celle de Théodotion. Afin de faciliter l'emploi de son travail, Origène avait eu soin de marquer le texte des Septante de signes diacritiques, astérisques et obèles, destinés à faire voir en quoi ce texte se distinguait de l'hébreu primitif. La composition des Hexaples occupa Origène pendant de nombreuses années : nous savons que lorsque l'auteur écrivit à Jules Africain, vers 240, il était à peu près au milieu de sa tâche; et que, lorsque, après 244, il commenta le premier Évangile, il l'avait enfin terminée. De ce gigantesque travail, qui probablement ne fut jamais intégralement recopié, nous avons conservé un certain nombre de fragments; les éditions de B. de Montfaucon : *Origenis hexaplorum quae supersunt*, Paris, 1713; et de F. Field, *Origenis hexaplorum quae supersunt, sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, Oxford, 1867-1875, sont vieillies l'une et l'autre par suite des découvertes récentes qui nous ont rendu de nombreux fragments hexaplaires. La préparation d'une édition nouvelle des Hexaples serait, semble-t-il, l'une des tâches qui s'imposeraient le plus à la critique.

Bien avant d'avoir terminé les Hexaples, il est à peine besoin de le dire, Origène avait entrepris de commenter l'Écriture. Il employa à cette tâche le meilleur de son zèle; et je ne sais si l'histoire de l'Église a jamais possédé un commentateur qui puisse lui être comparé. Saint Jérôme même a moins travaillé qu'Origène; et, bien souvent, il a pu s'inspirer du maître alexandrin, tandis que celui-ci a dû ouvrir des chemins dans des terres encore inexplorées.

Ses ouvrages exégétiques peuvent être répartis en trois groupes : scholies, ou remarques brèves sur des passages difficiles de l'Écriture; homélies, ou discours au peuple; tomes ou commentaires complets des livres bibliques, écrits à l'usage des hommes cultivés. Cette division est très ancienne, puisque nous la trouvons déjà indiquée par saint Jérôme : *Scias Origenis opuscula in omnem Scripturam esse triplicia : primum eius opus Excerpta, quae graece σχόλια nuncupantur, in quibus ea quae sibi videbantur obscura, atque habere aliquid difficultatis, summatim breviterque perstrinxit. Secundum homileticum genus... Tertium,*

quod ipse inscripsit, τόμους, *nos volumina possumus nuncupare, in quo opere tota ingenii sui vela spirantibus ventis dedit, et recedens a terra in medium pelagus aufugit. In translat. homil. Origenis in Ierem. et Ezchiel. praefatio. P. L.*, t. xxv, col. 585-586. Ailleurs encore, saint Jérôme mentionne ces trois sortes d'œuvres composées par Origène; ainsi, à propos du Psautier : *Proxime cum Origenis psalterium, quod Enchiridion ille vocabat, strictis et necessariis interpretationibus adnotatum in commune legeremus, simul uterque deprehendimus nonnulla cum vel praestrinxisse leviter, vel intacta pedibus reliquisse, de quibus in alio opere latissime disputavit : quo scilicet non putar et rem magnam brevi sermone concludere... ea quae in tomis vel in homeliis ipse disseruit, vel ego digna arbitror lectione, in hunc angustum commentariolum referam. Commentar. in psalm.*, édit. G. Morin, *Anecdota Maredsolana*, t. III, 1; Maredsous, 1895, p. 1-3. L'Enchiridion dont il est ici question correspond aux scholies. De même ailleurs : *Scripsit etiam in hunc prophetam* (Isaïe) *iuxta editiones quattuor, usque ad visionem quadrupedum in deserto, Origenes triginta volumina, e quibus vicesimus sextus liber non invenitur. Feruntur et aliis sub nomine eius de visione* τετραπόδων *duo ad Gratam libri, qui pseudographi putantur; et viginti quinque homiliae, et* σημειώσεις, *quas nos excerpta possumus appellare. In Isaï. praefat., P. L.*, t. xxiv, col. 21. Saint Jérôme affirme encore qu'Origène a écrit sur saint Matthieu, *volumina homiliae, commaticumque interpretationis genus. In Matth. praefat., P. L.*, t. xxvi, col. 21. Sur l'Épître aux Galates, il connaît : *volumina, tractatus et excerpta. In Epist. ad Gal, praefat., P. L.*, t. xxvi, col. 309. On voit ainsi que souvent Origène est revenu à trois reprises, et sous trois formes, sur le même livre biblique.

A. Scholies. La lettre xxxiii de saint Jérôme, qui contient le catalogue le plus complet que nous possédions des œuvres d'Origène, signale les scholies suivantes (édit. Hilberg, t. I, Vienne et Leipzig, 1910, p. 255-259) :

1. *In Exodum excerpta.*
2. *In Leviticum excerpta.*
3. *In Isaiam excerpta.*
4. *Excerpta in psalmos a primo usque ad quintum decimum.*
5. *In Ecclesiasten excerpta.*
6. *In partes quasdam Ioannis excerptorum librum unum.*
7. *Excerpta in totum psalterium.*

Les *Excerpta* sur Isaïe sont identiques aux σημειώσεις mentionnés tout à l'heure, et les *Excerpta in totum psalterium* sont l'*Enchiridion in psalmos*, que nous avons également rencontré. Il est du reste sûr que la liste de la lettre à Paula est incomplète; aucune mention n'y est faite des σχόλια sur Matth. et sur Gal. mentionnés ailleurs. D'autre part, nous connaissons par Rufin l'existence d'*Excerpta* sur *Num., Interpret. hom. Orig. in Num.*, prolog., *P. G.*, t. xii, col. 585. Un critique du xe siècle a transcrit sur un manuscrit une note relative à Gen., v, 24, avec cette introduction : ἐν τοῖς εἰς τὴν γένεσιν σχολίοις οὕτως αὐτολέξει φησίν. Fr. von der Goltz, *Eine Text kritische Arbeit des 10 bzw. 6. Jahrhunderts*, Leipzig, 1899, p. 87 et 98. Il est enfin possible qu'on ait retrouvé des scholies sur l'Apocalypse, dans un manuscrit des Météores. C. Diobounioutis und A. Harnack, *Der Scholienkommentar des Origenes zur Apokalypse Iohannis nebst einem Stück aus Irenäus lib. Graec entdeckt und untersucht, T. U.*, t. xxxviii, 3; Leipzig, 1911. Selon R. Devreesse, *art. cit.*, col 1228, il semble bien que nous ayons là un commencement de chaîne, dont le fonds serait constitué par des extraits d'un commentaire d'Origène.

En dehors de ces scholies sur l'Apocalypse, récemment découvertes, nous possédons, dans la *Philocalie*, xxvii, cinq fragments des scholies sur l'Exode, fragments dont le 3e est ainsi introduit : καὶ πάλιν ἐν ἄλλῳ τόπῳ ἐν ταῖς αὐταῖς εἰς τὴν ἔξοδον σημειώσεσιν. *P. G.*, t. xii, col. 263-282.

En outre, beaucoup de fragments des scholies peuvent encore exister dans les chaînes; mais on sait combien il est difficile de démêler l'authentique de l'apocryphe dans ces immenses compilations faites trop souvent sans beaucoup de méthode, et recopiées au hasard. Même s'il est possible de faire le départ entre ce qui est vraiment origénien et ce qui ne l'est pas, il resterait à savoir ce qui a fait partie des scholies; et ceci n'est pas le moins compliqué. On lira utilement les remarques faites à propos des extraits du commentaire de saint Jean par R. Devreesse, *Notes sur les chaînes grecques de saint Jean*, dans *Revue biblique*, t. xxxvi, 1927, p. 203-207.

B. Homélies. Il s'agit ici d'homélies proprement dites, car Origène était un grand prédicateur, et il choisissait habituellement comme thèmes de ses sermons l'explication de la Bible. Rien n'est plus intéressant à lire que ces homélies, pleines de remarques fines et de sages conseils, où Origène se montre un parfait connaisseur des âmes. Un grand nombre de livres bibliques ont été ainsi expliqués devant le peuple fidèle de Césarée par Origène.

1. *Genèse.* a. *Mistarum omeliarum libros II* : Jérôme, *Epist.*, xxxiii, 4; Rufin, *Apolog. adv. Hieron.*, ii, 20. *P. L.*, t. xxi, col. 599. La leçon *mistarum* (*mixtarum*) est ici assurée, depuis les collations faites pour l'édition de Vienne, et doit remplacer *mysticarum* que préférait encore O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. ii, p. 92, n. 1. Il est vraisemblable que les *homiliae mistae* se rapportaient à la Genèse, et que parmi elles se trouvait cette homélie sur Melchisédech dont parle saint Jérôme, *Epist.*, lxxiii, 2, édit. Hilberg, t. ii, p. 14 : *Statimque in fronte Geneseos primam omeliarum Origenis repperi scriptam de Melchisedech, in qua multiplici sermone disputans illuc devolutus est ut eum angelum diceret.* Peut-être un fragment grec de cette homélie a-t-il été découvert et publié par W. Baehrens, *Ueberlieferung und Textgeschichte der lateinisch erhaltenen Origeneshomilien zum A. T., T. U.*, t. xlii, 1; Leipzig., 1916, p. 6-7.

b. *In Genesi omeliae XVII* : Jérôme, *Epist.*, xxxiii. En réalité, il n'y a que seize homélies sur la Genèse. Le chiffre 17 donné par Jérôme est erroné; et la soi-disant xviie homélie sur les bénédictions de Jacob n'est pas autre chose qu'un fragment de Rufin, *De benedictionibus patriarcharum;* cf. W. Baehrens, *op. cit.*, p. 1-8. De ces 16 homélies nous possédons une traduction latine de Rufin; édit. Baehrens, Leipzig, 1920, p. 1-144. Deux fragments grecs de l'homélie ii représentent seuls le texte original.

2. *Exode. In Exodo omeliae VIII* : Jérôme, *Epist.*, xxxiii. En réalité, il y a treize homélies sur l'Exode. dont nous possédons une traduction latine de Rufin; édit. Baehrens, p. 145-279. Quelques fragments grecs proviennent de l'homélie viii. Le premier des cinq fragments εἰς τὸ ἐσκλήρυνε κύριος τὴν καρδίαν φαράω dans la *Philocalie* ne provient pas, comme le croyait Turner, d'une homélie sur l'Exode; cf. W. Baehrens, *op. cit.*, p. 233; car il n'a jamais existé plus de 13 homélies.

3. *Lévitique. In Levitico omeliae XI* : Jérôme, *Epist.*, xxxiii. Encore une erreur de chiffre, car Rufin a traduit seize homélies sur le Lévitique; édit. Baehrens, p. 280-507. La *Philocalie*, 30, contient un fragment qui correspond au début de la ve homélie latine; la *Chaîne de Procope de Gaza* donne

de très nombreux fragments de la VIIIe homélie : on les trouvera dans l'édition Baehrens.

4. *Nombres. In Numeris omeliae XXVIII* : Jérôme, *Epist.*, XXXIII. Ces 28 homélies ont été traduites par Rufin; édit. Baehrens, t. II, 1921, p. 1-285. Un petit fragment de l'homélie XIII représente tout ce que nous possédons du texte original.

5. *Deutéronome : In Deuteronomio omeliae XIII.* Dans la préface de la traduction des homélies sur les Nombres, Rufin écrit : *Iam... ex omnibus quae in legem scripta repperi, sola, ut puto, in Deuteronomium desunt oratiunculae, quae, si Dominus iuverit et sanitatem dederit oculis, cupimus reliquo corpori sociare.* Il semble que ce projet ne put être réalisé; et nous n'avons plus de ces homélies sur Deuter. qu'un fragment de la 7e : cf. Fr. von der Goltz, *Eine textkritische Arbeit*, *T. U.*, t. XVII, 4, p. 51-52 et 98.

6. *Josué. In Iesu Nave omeliae XXVI* : Jérôme, *Epist.*, XXXIII. Ces homélies ont été traduites par Rufin, édit. Baehrens, t. II, p. 286-463. Un fragment grec de l'homélie 20 est conservé par la *Philocalie*; de nombreux fragments des homélies I-IV et XVI-XXVI se trouvent dans la *Chaîne de Procope de Gaza*.

7. *Juges. In libro Iudicum omeliae IX* : Jérôme, *Epist.*, XXXIII. Ces neuf homélies existent encore dans la traduction de Rufin, qui semble ici assez littérale; édit. Baehrens, t. II, p. 464-522. Aucun fragment grec.

8. *Rois. In primo Regnorum libro omeliae IV* : Jérôme, *Epist.*, XXXIII. Nous possédons là-dessus une homélie sur I Reg., I-II, dans une traduction latine d'origine inconnue mais très ancienne; édit. Baehrens, t. III, 1925, p. 1-25; et une homélie sur la nécromancienne d'Endor dans son texte original; *P. G.*, t. XII, col. 1011 1028. Cassiodore, *Inst.*, I, 2, mentionne une homélie sur le IIe livre des Rois; et Origène lui-même fait allusion à une homélie qu'il avait prêchée sur III Reg., III, *In Iesu Nave*, hom. III, 4.

9. *Paralipomènes et Esdras.* Cassiodore, *Inst.*, I, 2, signale une homélie sur II Paral. et ailleurs, *Inst.*, I, 6, deux homélies sur les deux livres d'Esdras, qui auraient été traduites en latin par son ami Bellator. Nous n'en savons pas davantage à ce sujet.

10. *Job. In Iob omeliæ XXII* : Jérôme, *Epist.*, XXXIII. Saint Jérôme assure que ces homélies sur Job auraient été traduites par saint Hilaire, *Epist.*, LXI, 2; *De vir. inlustr.*, 100. Du travail de saint Hilaire, nous ne connaissons que deux fragments cités par saint Augustin, *Contra Iulian.*, II, 8, 27; et *De natura et gratia*, 62, 72.

11. *Psaumes.* Saint Jérôme, *Epist.*, XXXIII, signale 120 homélies sur 63 psaumes. De cet ensemble, si l'on met à part les fragments des chaînes dont la critique demande à être faite très soigneusement, nous ne possédons que neuf homélies, 5 sur le ps. XXXVI, 2 sur le ps. XXXVII, 2 sur le ps. XXXVIII, traduites par Rufin; *P. G.*, t. XII, col. 1319-1410.

12. *Sapientiaux. In Proemias omeliæ VII*, in *Ecclesiasten omeliæ VIII*; *in Cantico canticorum omeliæ II* : Jérôme, *Epist.*, XXXIII. Nous n'avons plus que les deux homélies sur le Cantique, dans une belle traduction de saint Jérôme, édit. Baehrens, t. III, p. 27-60.

13. *Isaïe. In Isaiam omeliæ XXXII*, Jérôme, *Epist.*, XXXIII, 4. Restent seulement huit de ces homélies dans une traduction de saint Jérôme, édit. Baehrens, t. III, p. 242-289. La soi-disant neuvième homélie est apocryphe. Cf. W. Baehrens, *id.*, p. XLI-XLII.

14. *Jérémie. In Hieremiam omeliae XIIII* : Jérôme, *Epist.*, XXXIII. En fait, il faut compter 45 homélies sur Jérémie, Cassiodore, *Instit.*, I, 3. Nous avons encore 25 de ces homélies dans l'original grec, et 14 dans une traduction latine de saint Jérôme. De ces dernières, douze existent également en grec; deux seulement sont perdues dans l'original. Sur l'histoire textuelle de la traduction, cf. W. Baehrens, *Ueberlieferung und Textgeschichte*, p. 226-231. Les homélies grecques ont été éditées, avec de nombreux fragments extraits des chaînes par E. Klostermann, Leipzig, 1901; les deux homélies qui n'existent qu'en latin par W. Baehrens, t. III, p. 290-317.

15. *Ézéchiel. In Hiezechiel omeliae XII* ; Jérôme, *Epist.*, XXXIII. En fait, la traduction de saint Jérôme comprend 14 homélies; édit. Baehrens, t. III, p. 319-454. Nous avons également quelques fragments grecs de ces homélies. Mais nous ne saurions dire si Origène a prêché un plus grand nombre d'homélies sur Ézéchiel, ni déterminer la provenance exacte de tous les fragments grecs que nous avons sous son nom, et qui se rapportent au prophète. Cf. R. Devreesse, *art. cit.*, col. 1155.

16. *Saint Matthieu. In evangelium κατὰ Ματθαῖον omeliae XXV* : Jérôme, *Epist.*, XXXIII, 4; cf. *In Matth. comment.*, præfat.; *P. L.*, t. XXVI, col. 20. Ces homélies sont complètement perdues.

17. *Saint Luc. In Evangelium κατὰ Λουκᾶν omeliae XXXVIIII* : Jérôme, *Epist.*, XXXIII, 4. De ces 39 homélies, nous avons une traduction latine due à saint Jérôme, qui en fait une œuvre de jeunesse de l'auteur, *P. G.*, t. XIII, col. 1799. Un certain nombre de fragments grecs sont conservés dans les chaînes; cf. Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. II, 2, Erlangen, 1892, p. 626, J. Sickenberger, *Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia*, Leipzig, 1902, p. 84-85, 104, 107, 110. Il est probable que saint Jérôme n'a pas traduit toutes les homélies d'Origène sur saint Luc, mais seulement un choix, comme il avait déjà fait pour Jérémie, car Origène fait allusion dans ses ouvrages postérieurs à des homélies sur Luc dont nous n'avons plus de traces, *In Matth. comment.*, XIII, 29; *In Ioan.*, *comment.*, XXXII, 2.

18. *Actes des Apôtres. In Actus Apostolorum omeliae XVII* : Jérôme, *Epist.*, XXXIII, 4. Ces homélies sont perdues à l'exception d'un fragment de la IVe que cite la *Philocalie*, VII, 2; *P. G.*, t. XIV, col. 829-832.

19. *Epîtres. In Epistula ad Corinthios II omeliae XI*, *In epistula ad Thessalonicenses omeliae II* ; *in epistula ad Galatas omeliae VII* ; *in epistula ad Titum omelia I*, *in epistula ad Hebræos omeliae XVIII* ; Jérôme, *Epist.*, XXXIII, 4. Tout cela a disparu complètement ou à peu près. Il est vraisemblable qu'il y a une erreur dans la mention d'homélies sur II Cor. Origène ne paraît pas avoir prêché sur cette épître, tandis que nou savons qu'il l'a fait sur la Ire lettre aux Corinthiens, *In Luc. hom.*, 17, *P. G.*, t. XIII, col. 1847. A propos de l'épître aux Thessaloniciens nous ne savons pas de laquelle des deux il est question, le chiffre est tombé dans le texte de saint Jérôme. Des homélies sur Thes., Gal., Tit., nous ne savons rien de plus. Les chaînes par contre conservent de nombreux fragments grecs sur I Cor., fragments qui proviennent sans doute des homélies et qui ont été réédités par Cl. Jenkins, *Origen on I Corinthians*, dans *Journal of theological studies*, t. IX, 1908, p. 231 sq.; 353 sq.; 500 sq.; t. X, 1909, p. 29 sq. Cf. C. H. Turner, dans le *Journal of theological studies*, t. X, 1909, p. 27 sq. Des homélies sur Hebr. Eusèbe a transcrit deux fragments dans *H. E.*, VI, XXV, 11-14; cf. *P. G.*, t. XIV, col. 1307-1310.

C. Commentaires. Si imposante que soit déjà la liste des scholies et des homélies, elle n'épuise pas encore le tableau de l'activité exégétique d'Origène. L'infatigable travailleur écrivit encore, sur plusieurs livres bibliques, des commentaires détaillés; peut-être serait-il plus exact de dire qu'il entreprit des commentaires, car nous savons qu'il ne put achever les tâches monumentales qu'il avait commencées, et tel de ses commentaires, bien des fois repris au cours de

son existence, n'explique que les premiers chapitres de la Genèse. Ici, plus encore que dans les homélies, s'il est possible, l'interprète laisse libre cours à l'exégèse allégorique, et bien vite, il est débordé par la multitude des interprétations qui se présentent à lui : on imagine difficilement une méthode de travail plus lâchée que celle-là.

1. *Genèse. In Genesim libros XIII*, écrit saint Jérôme *Epist.*, XXXIII, 4. Eusèbe par contre déclare, *H. E.*, VI, XXIV, 2, qu'Origène a commenté la Genèse en douze livres, dont les huit premiers furent écrits à Alexandrie, et les autres à Césarée. Toutefois, c'est le chiffre 13 qui doit être exact, car Jérôme, à propos de l'histoire de Caïn et de Lamech, écrit au pape saint Damase : *Ingentem tibi disputationis silvam poteris ipse conficere sciens Origenem duodecimum et tertium decimum in Genesim librum de hac tantum quæstione dictasse. Epist.*, XXXVI, 9, édit. Hilberg, t. I, p. 275, et Origène lui-même dans le *Contra Celsum*, VI, 49, nous apprend que son commentaire sur la Genèse ne va pas plus loin que Gen., V, 1. De cette œuvre considérable, nous ne possédons plus que des fragments rassemblés dans *P. G.*, t. XII, col. 45-92. Les plus importants sont fournis par la *Philocalie* et appartiennent au III[e] livre. *La Chaîne de Procope de Gaza* donne également quelques fragments d'Origène sur la Genèse. D'autre part, saint Ambroise semble s'être beaucoup inspiré du maître d'Alexandrie pour composer son *Hexaemeron*, cf. Jérôme, *Epist.*, LXXXIV, 7, et son *De paradiso*, de sorte que par ces deux ouvrages nous pouvons encore atteindre l'exégèse d'Origène.

2. *Psaumes.* La lettre XXXIII de saint Jérôme signale ici : *In psalmo primo librum I; in secundo librum I; in tertio librum I; in quarto librum I; in quinto librum I; in* VI° *librum I; in* VII° *librum I; in* VIII° *librum I; in* IX° *librum I; in* X° *librum I; in* XI° *librum I; in* XII° *librum I; in* XIII° *librum I; in* XIV° *librum I; in* XV° *librum I; in* XVI° *librum I; in* XX° *librum I; in* XXIIII° *librum I; in* XXVIIII° *librum I; in* XXXVIII° *librum I; in* XL° *librum I; in* XLIII° *libros II; in* LXIIII° *libros III, in* XLV° *librum I; in* XLVI° *librum I; in* L° *libros II; in* LI° *librum I; in* LII° *librum I; in* LIII° *librum I; in* LVII° *librum I; in* LVIII° *librum I; in* LVIIII° *librum I; in* LXII° *librum I; in* LXIII° *librum I; in* LXIIII° *librum I; in* LXV° *librum I; in* LXVIII° *librum I; in* LXX° *librum unum; in* LXXI° *librum I; in principio septuagesimi secundi librum unum; in* CIII° *libros duo.* Si longue que soit cette liste elle est sûrement incomplète. Car saint Jérôme écrit à Marcelle : *Hic*, (Pamphile) *cum multa repperiret et inventorum nobis indicem derelinqueret centesimi vicesimi sexti psalmi commentarium et phe litterae tractatum ex eo quod non inscripsit, confessus est non repertum. Non quod talis tantusque vir Adamantium dicimus, aliquid praeterierit, sed quod negligentia posterorum ad nostram usque memoriam non duravit. Epist.*, XXXIV, 1, édit. Hilberg, t. I, p. 260. Si le *tractatus* relatif à la lettre *phe* est une homélie sur le ps. CXVIII, du moins trouvons-nous ici attestée l'existence d'un commentaire sur le ps. CXXVI. La *Philocalie* donne des citations du τόμος sur le ps. I, du τόμος sur le ps. IV, ch. XXVI; et des ἐξηγήτικα sur le ps. L, ch. I, 29. Les chaînes renferment de nombreux fragments d'Origène sur les Psaumes : on ne peut les employer qu'avec la plus grande précaution. Enfin, saint Hilaire de Poitiers, dans son commentaire des Psaumes, s'est beaucoup inspiré des travaux d'Origène, Jérôme, *Epist.*, LXI, 2; *De vir. inlust.*, 100. Cf. R. Devreesse, art. CHAINES EXÉGÉTIQUES, *Supplément*, t. I, col. 1121-1122.

3. *Proverbes. In proverbia libros III :* Jérôme, *Epist.*, XXXIII, 4. Deux fragments conservés par Pamphile, *Apol. pro Orig.*, 10; *P. G.*, t. XIII, col. 17-18. D'autres fragments dans les chaînes. La liste indique également *De proverbiorum quibusdam quaestionibus librum I*, dont nous ne savons rien d'autre.

4. *Cantique : In Canticum Canticorum libros X, et alios tomos II, quos super scripsit in adulescentia :* Jérôme, *Epist.*, XXXIII, 4. La *Philocalie*, VII, 1, donne un fragment du petit livre sur le Cantique des Cantiques, qu'il écrivit dans sa jeunesse; *P. G.*, t. XIII, col. 35-36. Du grand commentaire composé après 240, nous avons un fragment du II[e] livre dans la *Philocalie*, XXVII, 13; de nombreux extraits dans la chaîne de Procope de Gaza et surtout une traduction du prologue, des trois premiers livres et d'une partie du IV[e] écrite par Rufin. Cette traduction s'étend jusqu'à Cant., II, 15.

5. *Isaïe. In Isaïam libros XXXVI*, Jérôme, *Epist.*, XXXIII, 4. Eusèbe, *H. E.*, VI, XXXII, 1, ne parle que de 30 livres sur Isaïe, qui s'étendaient jusqu'à la vision de la bête à quatre pattes dans le désert, I, XXX, 6; cf. Jérôme, *In Isaï. prolog.*, *P. L.*, t. XXV, col. 21. Ce dernier chiffre de 30 livres a donc beaucoup de chances d'être exact. De tout cela, nous n'avons que quelques fragments dans Pamphile. *Apol. pro Orig.*, V, 7; *P. G.*, t. XIII, col. 217-220.

6. *Jérémie. In lamentationes Jeremiae tomos V*, Jérôme, *Epist.*, XXXIII, 4. Peut-être le commentaire primitif comprenait-il plus de cinq livres; mais déjà Eusèbe, de qui doit dépendre Jérôme, n'en connaissait pas davantage, *H. E.*, VI, XXIV, 2. De nombreux fragments grecs de ce commentaire semblent avoir été conservés dans les chaînes. Ils ont été édités avec soin par E. Klostermann, *Origenes Werke*, t. III, Leipzig, 1901, p. 235-278.

7. *Ezéchiel. In Hezechiel. libros XXVIIII*, Jérôme, *Epist.*, XXXIII, 4. D'après Eusèbe, *H. E.*, VI, XXXI, 1-2, ce commentaire ne comprenait que 25 volumes, ce qui doit être le chiffre exact. Un fragment du XX[e] livre est cité dans la *Philocalie*, XI; *P. G.*, t. XIII, col. 663-666.

8. *Petits prophètes.* Origène a écrit à Césarée, après 244, un commentaire des petits prophètes, dont Eusèbe n'avait plus trouvé que 25 tomes, *H. E.*, VI, XXXVI, 2. Saint Jérôme vit ces 25 tomes à la bibliothèque de Césarée dans une copie faite par Pamphile, *De vir. inlustr.*, 75. La liste de la lettre XXXIII énumère : *In Osee commentarium; in Ionam librum I; in Iohel libros II; in Amos libros VI; in Michaeam libros III; in Naum libros II; in Abacuc libros III; in Sophoniam libros II; in Aggaeum librum I; in principio Zachariae libros II; in Malachiam libros II.* Il est évident que cette liste n'a pas la prétention d'être complète. Elle n'indique pas le nombre de livres sur Osée : Jérôme, *In Os. comment.*, *praef.*, décare qu'il ne connaît d'Origène qu'un ouvrage ἀκέφαλον καὶ ἀτέλεστον, sans queue ni tête. Le commentaire sur Zacharie ne s'étendait pas au delà de la vision des quadriges. *Zach.*, VI, 1; cf. Jérôme, *In Os. praef.; in Zachar.*, *prolog.* L'indication de 2 livres sur Malachie est fautive car ailleurs Jérôme mentionne trois livres sur ce prophète. *In Malach. prolog.* On peut remarquer qu'il n'est fait aucune allusion à un commentaire d'Abdias. En dehors d'un fragment sur Osée, conservé par la *Philocalie*, VIII, *P. G.*, t. XIII, col. 825-828, les commentaires sur les petits prophètes ont complètement disparu. Jérôme signale encore *in Osee de Efraï mlibrum I, Epist.*, XXXIII, 4; *In Os. prolog.*

9. *Matthieu. In Matthaeum libros XXV*, Jérôme, *Epist.*, XXXIII, 4; Eusèbe, *H. E.*, VI, XXXVI, 2. Des fragments de ce commentaire sont conservés dans les chaînes et dans la *Philocalie; P. G.*, t. XIII, col. 829-834. Mais surtout, nous avons encore dans le grec original les livres X à XVII; et une ancienne traduction latine des livres XII, 9 et suivants jusqu'à l'explication de

Matth., XXVII, 63. La partie du commentaire conservée seulement en latin est connue sous le nom de *Commentariorum in Matthaeum series*, et porte une division spéciale. Le traducteur est du reste inconnu. Sur l'utilisation du commentaire d'Origène par saint Jérôme, cf. Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons* t. II, Erlangen, 1883, p. 275-281.

10. *Luc. In Lucam libros XV*, Jérôme, *Epist.*, XXXIII, 4. Indication fausse, probablement parce qu'ailleurs, *Interpr. homil. Orig. in Luc, prolog.*, Jérôme ne parle que de cinq livres sur Luc. Tout ce commentaire a disparu. Cf. R. Devreesse, *art. cit.*, col. 1185-1186.

11. *Jean. In Ioannem libros XXXII*, Jérôme, *Epist.*, XXXIII, 4. Eusèbe ne connaissait que 22 volumes sur Jean, *H. E.*, VI, XXIV, 1. Cependant l'indication de saint Jérôme doit ici être préférée à celle d'Eusèbe, ou plus exactement une erreur de chiffre doit être supposée chez Eusèbe; en tout cas, il est sûr que le commentaire original comprenait beaucoup plus de 22 tomes. De cet immense commentaire, nous possédons en entier les livres, I, II, VI, X, XIII, XIX, en partie, XX, XXVIII, XXXII, plus quelques fragments des livres perdus. Le tout a été édité par E. Preuschen, Leipzig, 1903; mais cette édition a été l'objet de très nombreuses critiques. Cf. en dernier lieu, au sujet des fragments recueillis dans les chaînes, R. Devreesse, *Notes sur les chaînes grecques de saint Jean*, dans *Revue biblique*, 1927, p. 203-207.

12. *Romains. In Epistulam Pauli apostoli ad Romanos libros XV;* Jérôme, *Epist.*, XXXIII, 4. De ce vaste commentaire en dehors de nombreux fragments grecs conservés par les chaînes et édités par A. Ramsbotham, *The commentar of Origen on the Epistle to the Romans*, dans le *Journal of theolog. studies*, t. XIII, 1912, p. 209 sq., nous avons encore une adaptation en dix livres faite par Rufin, *P. G.*, t. XIV, 831-1294.

13. *Galates. In epistulam ad Galatas libros XV*, Jérôme, *Epist.*, XXXIII, 4. En réalité, il faut lire: *libros V;* cf. Jérôme, *In Epist., ad Galat. comment.*, prol.; *Epist.*, CXII, 4. Ce commentaire est perdu à l'exception des fragments conservés par Pamphile, *Apol. pro Orig.*, *P. G.*, t. XIV, col. 1293-1298.

14. *Ephésiens. In epistulam ad Ephesios libros III;* Jérôme, *Epist.*, XXXIII, 4. Un fragment latin du III[e] livre chez Jérôme, *Apol. adv. Ruf.*, I, 28; des fragments dans les chaînes ont été réédités par J. A. F. Gregg, *The commentary of Origen upon the epistle to the Ephesians*, dans le *Journal of theol. studies*, t. III, 1902, p. 233 sq., 398 sq., 554 sq.

15. 16. 17. *In epistulam ad Philippenses librum I; In epistulam ad Colossenses libros II; in epistulam ad Thessalonicenses I[am] libros III; in epistulam ad Thessalonicenses II[am] librum I; in epistulam ad Titum librum I; in epistulam ad Philemonem librum I.* Jérôme, *Epist.*, XXXIII, 4. De tous ces commentaires, il ne nous reste plus rien sinon quelques rares fragments. Sur Colos. un passage, cité par Pamphile, *Apol. pro Orig.*, 5; *P. G.*, t. XIV, col. 1297-1298; sur I Thess., un fragment conservé par Jérôme, *Epist.*, CXIX, 9-10; *P. G.*, t. XIV, col. 1297-1304; sur Tit., cinq morceaux dans Pamphile, *op. cit.*, *P. G.*, t. XIV, col. 1303-1306; sur Philem., un fragment dans Pamphile, *op. cit.*, *P. G.*, t. XIV, col. 1305-1308. La liste de saint Jérôme ne mentionne pas de commentaire sur l'épître aux Hébreux. Il est pourtant assuré que ce commentaire a existé, car Pamphile en cite quatre fragments. *P. G.*, t. XIV, col. 1307-1308.

Nous atteignons ainsi la fin de cette longue énumération, et la première impression qui nous en reste est assurément faite de stupeur et d'admiration pour un tel labeur. On comprend sans peine que les copistes aient renoncé à reproduire autant de livres, et que l'œuvre d'Origène n'ait survécu que par des fragments plus ou moins considérables. On comprend également que les historiens eux-mêmes aient été effrayés par l'étude d'une telle masse de documents, et que la plupart d'entre eux se soient contentés de rappeler, d'une manière assez générale, la méthode allégorique préconisée par Origène, sans examiner en détail les applications de cette méthode aux différents livres de la Bible. Les travaux de A. von Harnack, *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes*, *T. U.*, t. XLII, 3-4, Leipzig, 1918-1919, sont une intéressante contribution à l'histoire ecclésiastique, bien plutôt qu'à l'histoire de l'exégèse : celle-ci n'a guère à en retenir que les renseignements fournis sur les commentateurs juifs et chrétiens, malheureusement anonymes, dont Origène rappelle les interprétations.

Tandis que la plupart des chercheurs se sont intéressés surtout aux théories philosophiques et aux opinions théologiques d'Origène, en s'appuyant principalement sur le *De principiis*, ou bien à ses constructions apologétiques développées dans le *Contra Celsum*, on a trop négligé jusqu'à présent l'étude des commentaires bibliques. Le commentaire sur saint Jean en particulier, appellerait, semble-t-il, un examen méthodique.

Il serait également à propos de relever les traces nombreuses de l'influence exercée par Origène sur les exégètes postérieurs. Cette influence a été considérable, à ce point que plusieurs commentateurs se sont presque contentés d'adapter le maître alexandrin. Nous savons, par exemple, que saint Hilaire et saint Ambroise lui doivent considérablement. On trouve beaucoup d'Origène dans l'*Hexaméron* de saint Ambroise, dans le *De paradiso* et aussi dans le commentaire du psaume CXVIII, et dans le commentaire sur l'Évangile de saint Luc. De même, dans le commentaire sur les Psaumes de saint Hilaire. De tels ouvrages pourraient rendre de grands services pour éprouver les fragments recueillis par les chaînes. Saint Jérôme doit aussi beaucoup à Origène, plus, semble-t-il, que ses aveux ne sembleraient le faire croire. Ce n'est pas seulement dans la première partie de sa carrière, avant l'affaire du *De principiis* et la rupture avec Rufin, mais même après ces événements, que le solitaire de Bethléem fut un lecteur assidu de l'exégète alexandrin. Il sut toujours se garder de ses erreurs, et son attachement à l'orthodoxie le préserva contre toute chute doctrinale; mais il ne cessa jamais de s'inspirer de son exégèse, dont on trouve la trace jusque dans les derniers commentaires qu'il ait rédigés. Un examen méthodique des œuvres de saint Jérôme, entrepris de ce point de vue, donnerait sans doute d'intéressants résultats.

Notons enfin que l'étude à peine entreprise des chaînes bibliques pourrait nous rendre encore bien des fragments authentiques d'Origène. M. R. Devreesse a récemment montré la difficulté de cette étude, et le caractère décevant de beaucoup d'attributions acceptées à la légère par les éditeurs modernes. *Notes sur les chaînes grecques de saint Jean*, dans *Revue biblique*, t. XXXVI, 1927, p. 203-208. Il ne faut pas conclure de son travail qu'il n'y a rien à tirer des chaînes; mais seulement, ce qu'on ne dira jamais trop, qu'il faut employer avec circonspection ces anciens témoignages et les soumettre à une minutieuse critique. La mémoire d'Origène ne pourra que gagner à être ainsi éclairée par les recherches convergentes de ceux qui s'intéressent à l'histoire de l'exégèse.

IV. Théodore de Mopsueste et Théodoret de Cyr. — C'est une opposition presque complète avec Origène et les exégètes de l'école d'Alexandrie, que présentent les commentateurs de l'école d'Antioche à la fin du IV[e] siècle : non seulement parce que le

temps écoulé, entre la mort d'Origène et les premiers écrits de Diodore, a permis aux méthodes d'interprétation scripturaire de se préciser de plus en plus; mais surtout parce que les Antiochiens expliquent l'Écriture en un sens exclusivement littéral et condamnent sans réserve l'exégèse allégorique d'Origène et des Alexandrins. Ils ne se contentent même pas de pratiquer l'interprétation historique; ils la défendent en des traités techniques, tels que celui de Diodore de Tarse, dont le titre nous est connu par Suidas : τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας, et celui de Théodore de Mopsueste qui ne comprenait pas moins de cinq livres, au dire d'Ebed-Jesu, et que mentionnent encore la *Chronique nestorienne de Séert*, et Facundus d'Hermiane, *Pro defens. trium, capit.*, III, 6, *P. L.*, t. LXVII, col. 602. Ces traités sont malheureusement perdus, et des grands exégètes de l'école antiochienne, nous ne possédons guère que des fragments ou des traductions qui rendent particulièrement difficile l'étude de leur œuvre.

Il faudrait, dans une étude complète, accorder la première place à Diodore de Tarse, qui est le maître incontesté de l'école. L'activité littéraire de Diodore avait été considérable. Suidas nous a laissé de ses écrits un long catalogue qu'il a emprunté à l'histoire ecclésiastique de Théodore : ce catalogue signale, comme ouvrages exégétiques de Diodore, des commentaires sur tout l'Ancien Testament et nommément sur la Genèse, l'Exode et la suite; sur les Psaumes, sur les quatre livres des Rois, sur les Paralipomènes, les Proverbes, l'Écclésiaste, le Cantique et les Prophètes. Puis sur les quatre Évangiles, les Actes et l'épître de Jean l'Évangéliste. De tout cela, il ne subiste à peu près rien que des fragments conservés par les chaînes et peut-être les Commentaires sur les Psaumes. Naguère, J. Deconninck, à la suite d'une remarquable *Étude sur les chaînes grecques de l'octateuque*, Paris, 1909, a publié les fragments de Diodore qui y sont contenus. Plus récemment L. Mariès, à propos du commentaire sur les Psaumes, a fait paraître un *Examen sommaire et classement provisoire des éléments de la tradition manuscrite*, Paris, 1924. Voir sur cet ouvrage la recension sévère de R. Devreesse, dans *Revue biblique*, t. XXXIV, 1925, p. 605-606. M. Devreesse estime en effet que les manuscrits qui contiennent le commentaire attribué à Diodore, renferment en réalité une sorte de chaîne sans lemmes; *art. cit.*, col. 1130.

1° Sans insister ici sur Diodore, nous nous arrêterons davantage à celui que les nestoriens ont nommé l'interprète par excellence, son disciple, Théodore de Mopsueste. Théodore était né à Antioche vers 350. Ordonné prêtre vers 383, il devint évêque de Mopsueste en 392. Il le resta jusqu'à sa mort arrivée en 428, quelques mois seulement avant les premiers éclats de la controverse nestorienne. Selon les résultats acquis par les derniers travaux du R. P. Vosté, *La chronologie de l'activité littéraire de Théodore de Mopsueste*, dans *Revue biblique*, t. XXXIV, 1925, p. 54-81, les ouvrages exégétiques du Commentateur se répartiraient en deux séries séparées l'une de l'autre par une longue période de repos : la première, antérieure à 383, aurait été consacrée à l'explication de l'Ancien Testament, la seconde, postérieure à 407 ou 408, aurait été occupée au contraire par l'exégèse du Nouveau Testament. Quoi qu'il en soit de cette division, il est assuré que Théodore s'est occupé beaucoup de la Bible, et a trouvé le temps d'expliquer bon nombre de ses livres. Trois listes nous renseignent avec un degré suffisant de certitude sur les écrits de Théodore : la première incomplète est due à Léonce de Byzance, *Advers. Nestor. et Eutych.*, *P. G.*, t. LXXXVI, 1; col. 1383. La seconde est contenue dans la *Chronique nestorienne de Séert*, éditée par Mgr A. Scher, *P. O.*, t. V, col. 289-290. La troisième enfin est celle d'Ebed-Jesu, *Catal.*, 19; éditée par J. S. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III, 1, p. 30-35. Voici les résultats auxquels aboutit la comparaison de ces listes.

1. *Commentaire sur le livre de la Genèse*, en trois tomes, Ebed-Jesu, en sept tomes, Photius, *Bibliot.*, cod. 38; *P. G.*, t. CIII, col. 70-71. « Pour le grand Alpaia fait avec méthode et plein de doctrine », dit le catalogue d'Ebed-Jesu; Photius déclare de même que, dans ce commentaire, Théodore fuyait l'allégorie et interprétait selon l'histoire. On en possède des fragments latins, dans les actes du II[e] concile de Constantinople; quelques fragments grecs d'après une ancienne chaîne, *P. G.*, t. CXVI, col. 633-643, et quelques fragments syriaques, édités par E. Sachau, *Theodori Mopsuest. fragmenta syriaca*, p. 1-21. Suivant la *Chronique de Séert*, Théodore aurait même expliqué tout le Pentateuque. Il y a là une erreur certaine. Cf. L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Rome, 1913, p. 77.

2. *Commentaire sur Samuel*, en un volume, dédié à Mar-Marianus. Cité par Ebed-Jesu et la *Chronique...* Complètement perdu s'il a jamais existé; en tout cas, d'après la *Chronique de Séert*, II, 1, chap. XIII, il n'a pas été achevé par Théodore : « Élisée, le docteur métropolitain de Nisibe, compléta le commentaire de l'*Interprète* sur Samuel, depuis la prière qu'il avait faite. » J. M. Vosté, *art. cit.*, p. 58, n. 3.

3. *Commentaire sur Job*, en deux tomes, dédié à Cyrille l'Égyptien, c'est-à-dire saint Cyrille d'Alexandrie. Cité par Ebed-Jesu et la *Chronique*. Cet ouvrage a pu être écrit vers 417, année où saint Cyrille rétablit le nom de saint Jean Chrysostome dans les diptyques; cf. J. M. Vosté, *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur saint Jean, d'après la version syriaque*, dans *Revue biblique*, t. XXXII, 1923, p. 539, n. 3. On peut remarquer que Théodore n'admettait pas que l'auteur de Job eût reçu le charisme de l'inspiration; il ne lui reconnaît que le don de prudence, ce qui ne l'empêche pas de le commenter. Quelques fragments subsistent de ce commentaire, extraits des actes du concile de Constantinople, *P. G.*, t. LXVI, col. 697-698. J. M. Vosté, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste au II[e] concile de Constantinople*, dans *Revue biblique*, t. XXXVIII, 1929, p. 390-393.

4. *Commentaire sur l'Ecclésiaste*, dédié à Porphyrios. Ebed-Jesu parle de l'Ecclésiastique, mais il s'agit certainement de l'Ecclésiaste comme le dit la *Chronique*; cf. J. M. Vosté, *Le commentaire...*, dans *Revue biblique*, t. XXXII, p. 535, n. 1. Cet ouvrage pourrait avoir été écrit entre 400-415, à peu près à la même époque que le commentaire de saint Jean, dédié lui aussi à Porphyrius d'Antioche. J. M. Vosté, *La chronologie...*, dans *Revue biblique*, t. XXXIV, p. 78. Une version syriaque du *Commentaire sur l'Ecclésiaste* existait naguère dans la Gubbet de Damas. Cf. *Sitzungsberichte der preuss. Akad. der Wissensch.*, 1903, p. 825-830.

5. *Commentaire sur les Psaumes*, en cinq volumes, dédiés à Cerdon et à son frère. Cité par Ebed-Jesu et la *Chronique* : cette dernière ne parle que de trois volumes. Cerdon est le même personnage à qui fut dédié l'ouvrage sur l'*Allégorie et l'histoire contre Origène*; cf. Facundus d'Hermiane, *Pro defens. trium capit.*, III, 6; *P. L.*, t. LXVII, col. 602. Dans ce dernier ouvrage Théodore remerciait Cerdon de son amitié... *et maxime quoniam ea quae scripta sunt in Psalmos miraris, quae etiam prima ceterorum omninm scripsimus. Non autem quantum oportuerat habuimus circa istam rem diligentiam; passi enim sumus quaecumque incipientes, ut evenit, in imperitia scribendi constituti.* Cité par Facundus, *op. cit.*, col. 602. On voit par cette déclaration que le

commentaire sur les Psaumes fut le premier écrit de Théodore et aussi qu'il fut, dès son apparition l'objet d'attaques, en raison de sa doctrine pour laquelle l'auteur s'excuse sur son inexpérience. On verra là-dessus les témoignages de Léonce de Byzance. *Advers. Nestor.*, III, 15; *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1366, et d'Hesychius. Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 248. Le commentaire sur les Psaumes a été en effet l'un des plus critiqués parmi ceux de *l'Interprète*, parce qu'il interprétait des événements de l'histoire d'Israël, ce qui devait être entendu du Messie. Cf. L. Pirot, *L'exégèse de Théodore de Mopsueste*, p. 279-281; et les remarques de J. M. Lagrange, dans *Revue biblique*, t. XXIII, 1914, p. 270-275. J. M. Vosté, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste au IIe concile de Constantinople*, dans *Revue biblique*, 1929, p. 542-553. Nous possédons des fragments grecs de ce commentaire, *P. G.*, t. LXVI, col. 647-696. Différentes chaînes grecques ont retenu des fragments sur les psaumes II, III, V-XIII, XV-XVII, XXVI-XXX, et le commentaire à peu près complet des psaumes XXXII-LXXX, 17. G. Mercati croyait en avoir retrouvé la version latine. *Un'antica versione latina del commentario perduto di Teodoro di Mopsuestia al Salterio*, dans les *Atti R. Accad. di Torino*, t. XXXI, 1896, p. 667-676, reproduit dans *Varia sacra*, 3; *Studi e testi*, t. XI, 1903. Mais le R. P. Vaccari estime que l'auteur du commentaire latin est Julien d'Éclane, *Nuova opera di Giuliano Eclanese, Commento al salmi*, dans la *Civilta cattolica*, 1916, t. I, p. 578-593. F. G. Baethgen parle d'une version syriaque du commentaire de Théodore sur les Psaumes, *Zeitsch. für alttestam. Wissensch.*, t. V, 1885, p. 53-101; t. VI, 1886, p. 261-288; t. VII, 1887, p. 1-60. Voir également H. Lietzmann, *Die Psalmencommentar Theodor's von Mopsuestia*, dans les *Sitzungsberichte der preuss. Akad. der Wissensch. zu Berlin*, 1902, p. 333-346; L. Mariès, dans les *Recherches de science religieuse*, t. V, p. 246-251. R. Devreesse, *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes*, dans *Revue biblique*, 1928, p. 340-366; 1929, p. 35-62, croit devoir restituer à Théodore la traduction latine du commentaire sur les psaumes I-XVI, 11, et des fragments sur les psaumes XVII-XL, 13.

6. *Commentaire sur les douze petits prophètes*, en deux tomes pour Mar Touris, d'après Ebed-Jesu; pour Mar Touba, selon la *Chronique*. Le cardinal Maï propose de restituer le nom de Martyrius, et de voir ici le patriarche d'Antioche de ce nom : cette identification est difficile puisque Martyrius fut patriarche de 460-470, et que le commentaire est une des premières œuvres de Théodore, ayant été écrit tout de suite après le *Commentaire sur les Psaumes*. J. M. Vosté, *La chronologie...*, dans *Revue biblique*, t. XXXIV, 1925, p. 58, n. 2 ; p. 68-69. Cet ouvrage existe encore dans le texte original grec, qui figure dans le *Vaticanus graecus 2204*, Xe siècle, dans le *Vaticanus graecus 618*, XVIe siècle, dérivé semble-t-il du premier et dans quelques autres manuscrits; cf. *Mitteilungen des Septuaginta Unternehmens*, Berlin, 1914, p. 437. Le texte publié en partie dès 1825 par A. Mai, *Scriptor. veter. nova collectio*, t. I, 2, p. 41-101, et complètement en 1832, même collection, t. VI, 1, p. 1-993, puis en 1834, par A. F. V. von Wegnern, *Theodori Antiocheni Mops., episcopi quæ supersunt omnia*, t. I, Berlin, 1834, a été reproduit dans *P. G.*, t. LXVI, col. 123-632. « Le commentaire est strictement littéral et historique, pas d'allégorisation, nulle application morale. *L'Interprète* dit en paroles claires ce qui peut être obscur; cette exégèse tourne fréquemment à la paraphrase. Mais qu'il touche une question de principe, ici en particulier, la question d'application messianique, alors il insiste, s'en prend à des adversaires anonymes, son exégèse prend alors de l'ampleur, un certain ton de confiance dogmatique, il dogmatise et discute avec cette audace juvénile qui aime les dangers. » J. M. Vosté, *La chronologie...*, dans *Revue biblique*, t. XXXIV, 1925, p. 65-66. Du commentaire sur les Petits Prophètes, on a encore quelques fragments syriaques édités par E. Sachau, *Theodori Mops. fragm. syr.*, p. 22-27.

6a. Un *Commentaire sur Isaïe, Ézéchiel, Jérémie* et *Daniel*, chacun en un volume est attesté par Ebed-Jesu et par la *Chronique de Séert*, qui omet cependant Isaïe. On a pourtant quelques raisons de douter de l'exactitude de ce renseignement. En effet, la mention d'un tel commentaire est fournie par Ebed-Jesu, sans l'indication du destinataire, ce qui est tout à fait anormal, et, dans la *Chronique*, elle est rejetée à la fin du catalogue, ce qui permet de croire qu'aucun des deux auteurs n'a vu cet ouvrage. D'autre part, aucun fragment n'en a été conservé, ni dans les chaînes ni dans les historiens anciens, ni dans les Actes du IIe concile de Constantinople, en d'autres termes là où on attendait surtout des citations d'une exégèse qui devait aussi être très littérale. Enfin, Théodore, qui aime à se référer à ses ouvrages antérieurs, ne parle jamais d'un commentaire sur les grands prophètes. Aussi est-il vraisemblable que ce travail n'a jamais existé. Cf. L. Pirot, *op. cit.*, p. 79.

7-8-9. *Commentaires* en un tome *sur Matthieu* pour Julius, *sur Luc et Jean* en deux tomes pour Eusèbe. Telle est la formule d'Ebed-Jesu. La *Chronique* ajoute un *Commentaire de Marc* qui n'a sûrement pas été écrit. Ebed-Jesu lui-même se trompe en affirmant que le *Commentaire de Jean* était dédié à Eusèbe, car nous savons qu'il avait pour destinataire Porphyrius d'Antioche, comme le *Commentaire sur l'Ecclésiaste*. De ces trois exégèses, nous avons de nombreux fragments grecs, publiés dans *P. G.*, t. LXVI, col. 703-786. Les fragments grecs du *Commentaire sur saint Jean* ont été étudiés spécialement par R. Devreesse, *Notes sur les chaînes grecques de saint Jean*. dans *Revue biblique*, t. XXXVI, 1927, p. 192-215, M. Devreesse a montré qu'un certain nombre de fragments nouveaux de Théodore figuraient dans les chaînes sous les noms d'Origène, de saint Jean Chrysostome, de Cyrille d'Alexandrie, d'Apollinaire, d'Ammonius; mais qu'inversement une grande partie des fragments publiés sous le nom de Théodore appartenaient en réalité à saint Jean Chrysostome. Un important travail de déblaiement critique doit donc être opéré. Pour le *Commentaire de saint Jean*, il est assez simplifié par le fait que nous possédons de cet ouvrage une traduction syriaque, publiée une première fois en 1897, par M. Chabot, et dont une édition nouvelle, accompagnée d'une version latine et des fragments grecs, doit être prochainement donnée dans la *Patrologia orientalis*, par le R. P. Vosté et M. Devreesse. Cf. sur la traduction syriaque, J. M. Vosté, *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur saint Jean d'après la version syriaque*, dans *Revue biblique*, t. XXXII, 1923, p. 522-551; J. M. Vosté, *Le Gannat Bussamé*, dans *Revue biblique*, t. XXXVII, 1928, p. 394-396. Il semble que les trois commentaires évangéliques, écrits avant les commentaires sur les Épîtres, qui y renvoient plusieurs fois, ont été écrits dans la première décade du Ve siècle, et aussi que Théodore a suivi pour les écrire l'ordre du canon biblique, Matthieu, Luc, et Jean, celui-ci ayant été rédigé en dernier lieu. J. M. Vosté, *La chronologie...*, dans *Rev. biblique*, t. XXXIV, 1925, p. 77.

10. *Commentaire sur les Actes des Apôtres*, en un volume dédié à Basile, selon Ebed-Jesu, à Eusie (?) d'après la *Chronique de Séert*. Quelques fragments grecs qui appartiendraient à ce travail sont publiés

dans *P. G.*, t. LXVI, col. 785-786. Le destinataire serait Basile de Raphanée, d'après Fritzsche, mais E. von Dobschütz a publié dans *The american journal of theology*, t. II, 1898, p. 353-387, un prologue aux Actes, dans lequel il croit reconnaître l'œuvre de Théodore et qui est dédié à un certain Eusèbe, impossible à identifier. Sans être incontestable, l'authenticité de ce prologue, dont le style ressemble à celui de Théodore, est du moins probable. Le commentaire des Actes appartient aussi à la période 403-411. J. M. Vosté, *Le Gannat Bussamé*, dans *Revue biblique*, 1928, p. 396-399.

11. *Commentaire sur les Épîtres de saint Paul :* un volume aux Romains pour Eusèbe; deux volumes aux Corinthiens I et II pour Théodore; les Galates, Éphésiens et Colossiens pour Eustratius; les Thessaloniciens pour Jacques; les lettres à Timothée pour Pierre; les lettres à Tite et à Philémon et l'épître aux Hébreux pour le même Pierre. « En cinq volumes, assure Ebed-Jesu, à qui nous devons les renseignements qui précèdent, il mit fin à l'explication de tout l'apôtre. » La *Chronique de Séert* indique d'autres destinataires pour tous ces ouvrages, à l'exception de l'exégèse des lettres aux Corinthiens et aux Thessaloniciens : s'il faut choisir, les noms indiqués par Ebed-Jesu ont plus de chances d'être exacts. De tous ces commentaires sur saint Paul, il reste d'assez nombreux fragments grecs, *P. G.*, t. LXVI, col. 787-986, et surtout une ancienne version latine, qui a été publiée par H. B. Swete, *Theodori Mopsuesteni episcopi in epistolas B. Pauli commentarii*, Cambridge, 1880. Il est inutile d'insister sur l'importance de ce texte latin qui suit avec fidélité l'original grec. En certains cas, on peut d'ailleurs améliorer le texte, grâce à la version syriaque. Cf. J. M. Vosté, *Le Gannat Bussamé*, dans *Revue biblique*, 1928, p. 399-419; D. de Bruyne, *Le commentaire de Théodore de Mopsueste aux épîtres de saint Paul*, dans *Revue bénédictine*, t. XXXIII, 1921, p. 53-54. La méthode d'exégèse de Théodore reste d'ailleurs invariable; le sens littéral et historique est le seul auquel l'*Interprète* entend s'attacher. Les renvois fréquents d'un commentaire à l'autre nous permettent d'assurer que, dans la composition de ces livres, Théodore a généralement suivi l'ordre du canon; il n'y a d'exception que pour l'Épître aux Hébreux qui a été expliquée avant les petites lettres, immédiatement après Romains et Corinthiens. Quant à l'époque à laquelle furent commentées les Épîtres, H. B. Swete propose les années 411-415. L'*Interprète* aurait donc expliqué saint Paul tout de suite après les Évangiles.

Comme le remarque avec raison le R. P. Vosté, *La chronologie...*, dans *Revue biblique*, t. XXXIV, 1925, p. 80, on peut donc distinguer une double période dans l'activité exégétique de l'*Interprète*. La première, antérieure à son épiscopat, est caractérisée surtout par les *Commentaires des Psaumes et des Petits Prophètes*. La seconde, postérieure à 400, est marquée par la composition des commentaires des Évangiles et des Épîtres, probablement aussi par celle des *Commentaires sur Job et sur l'Ecclésiaste*. Hésychius de Jérusalem, dans un fragment conservé par les actes du V[e] concile met en relief cette double période. *Prima... elementa suæ doctrinæ ex iudaico vaniloquio incipiens, codicem in prophetiam psalmorum conscripsit, omnes de Domino prædicationes abnegantem... Senectute iam cana debilitatus... libros componere adversus Domini Dei apparitionem praesumpsit, quorum multitudinem prætermittentes (non enim fas est impios resolvere sermones) unius in præsenti memoriam faciamus : Christum enim Iesum... non incarnatum Verbum, sed hominen... coniunctum Deo Verbo scripsit.* Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 248.

Ces deux erreurs caractérisent assez bien les travaux exégétiques de Théodore. Les *Commentaires sur les Psaumes et les Prophètes* visent, sinon à supprimer, du moins à restreindre le nombre et la portée des prédictions messianiques. Les commentaires sur le Nouveau Testament mettent en relief l'hérésie de Théodore sur l'incarnation du Verbe.

Les fausses doctrines enseignées par Théodore expliquent en grande partie la disparition de plusieurs de ses commentaires : tous ses livres furent condamnés au feu en vertu d'une loi de Théodose et de Valentinien. Cf. Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 249. Par contre, la vénération dont l'*Interprète* fut l'objet de la part des nestoriens, et la rapidité avec laquelle l'ensemble de ses œuvres fut traduit en syriaque, nous permettent de comprendre que la destruction ne fut pas totale. De certains commentaires perdus, on peut même retrouver la trace dans les œuvres d'exégètes postérieurs. Ischodad de Merv en particulier, commentateur nestorien du IX[e] siècle, s'est beaucoup inspiré de Théodore, et sans doute nous en a-t-il conservé bien des explications. Ses divers commentaires fournissent un appoint précieux à notre connaissance de l'exégèse théodorienne. Cf. G. Diettrich, *Ischodads Stellung in der Auslegungsgeschichte des alten Testaments*, Giessen, 1902. Les commentaires d'Ischodad sur le Nouveau Testament ont été publiés par E. D. Gibson, avec introduction de J. R. Harris, dans les *Horae semiticae*, t. V-VII, Cambridge, 1911; t. X, 1913, t. XI, 1916. Des commentaires sur l'Ancien Testament, on a des manuscrits complets.

2° Théodoret de Cyr (né vers 393) est encore un antiochien, et c'est un disciple de Théodore de Mopsueste; mais il a l'esprit plus largement ouvert que son maître, et, malgré ses erreurs, il est plus fidèlement attaché à la tradition ecclésiastique. Sa faute capitale semble avoir été son dévouement exagéré pour la personne de Nestorius : il en vint à partager non seulement ses préventions contre la terminologie alexandrine qu'avait canonisée pourtant le concile d'Éphèse, mais même quelques-unes de ses opinions erronées. Il fait preuve cependant dans ses œuvres de tant de bonne volonté, de tant d'esprit apostolique, qu'on ne peut guère s'empêcher de lui être indulgent. « Son éducation, et toute la suite de sa vie particulière a été sainte et édifiante, écrit de lui Tillemont. Il a honoré son épiscopat par des travaux véritablement apostoliques, qui ont eu le succès que Dieu donne d'ordinaire aux pasteurs prudents et fidèles. Il n'y a rien de plus saint, de plus humble et de plus généreux que les sentiments qu'il a fait paraître dans ses afflictions. » *Mémoires*, t. XV, p. 208.

L'activité littéraire de Théodoret fut considérable. Il est l'un des derniers, sinon le dernier, parmi les Pères de l'Église, qui trouve le moyen de s'occuper de tout et d'écrire sur tout. Apologiste, il réfute les erreurs des Grecs et combat les hérésies; théologien, il lutte contre les formules de saint Cyrille et dénonce avec vigueur dans son *Eranistes* les dangers du monophysisme; historien, il raconte la vie de l'Église entre le concile de Nicée et les débuts du nestorianisme, et écrit les récits édifiants de l'histoire monastique; homme apostolique, il prêche, il écrit des lettres; exégète enfin, il trouve le temps de commenter une bonne partie de la Bible. C'est à ce dernier titre seulement que nous avons ici à nous occuper de lui. Des ouvrages exégétiques de Théodoret, les uns sont écrits sous la forme, alors classique, de questions et réponses, et sont consacrés à résoudre des difficultés de certains passages choisis de tel ou tel livre; les autres sont des commentaires suivis.

1. *Quæstiones in Octateuchum ; P. G.*, t. LXXX,

col. 75-528. La plupart de ces questions sont relatives au Pentateuque; quelques-unes seulement ont pour objet Josué, les Juges et Ruth. Ces questions sont très diverses quant à leur sujet et à leur importance, et les réponses sont également de longueurs fort différentes. Écrit à la demande d'un certain Hypatius, ce livre appartient à la dernière période de la vie de Théodoret, après 453.

2. *Quæstiones in libros Regnorum et Paralipomenon; P. G.*, t. LXXX, col. 527-858 : elles forment une suite aux questions sur l'Octateuque, et furent écrites après elles sur la demande d'Hypatius. Il est remarquable que l'explication des chroniques forme une exposition continue, à peine interrompue par une question, comme si la forme adoptée par l'écrivain avait fini par le lasser lui-même. Sur le texte biblique utilisé par Théodoret pour ces *Quæstiones*, cf. A. Rahlfs, *Septuaginta Studien*, H. 1. *Studien zu den Königsbüchern*, Göttingue, 1904, p. 16-46.

3. *Interpretatio in Psalmos, P. G.*, t. LXXX, col. 857-1998. Il s'agit d'un commentaire suivi sur l'ensemble du psautier. Un assez long fragment du texte biblique est chaque fois suivi de son explication. On possède de la sorte le texte même du psautier utilisé par Théodoret; mais il est à peine besoin de remarquer que ce texte a été maintes fois corrigé par les copistes et par les imprimeurs. Cf. E. Grosse-Brauckmann, *Der Psaltertext bei Theodoret*, dans les *Nachrichten der kgl. Gesellsch. der Wissench. zu Göttingen*; *philol. hist. Kl.*, 1911, p. 336-365. Le but poursuivi par l'auteur est clairement indiqué dans la préface. Théodoret se propose de tenir un juste milieu entre les partisans de l'allégorisme exagéré, et ceux qui refusent d'admettre l'existence de prophéties messianiques dans les Psaumes. Théodore de Mopsueste est clairement visé par cette dernière formule, et c'est à son exégèse étroitement littérale que s'en prend surtout l'évêque de Cyr. La date de cet ouvrage est difficile à préciser. Théodoret déclare qu'il y avait songé longtemps avant de l'écrire, mais qu'il dut, pour satisfaire à certaines demandes amicales, rédiger d'abord d'autres travaux; en tout cas, nous le trouvons cité dans les questions sur les Rois et dans la lettre LXXXII, ce qui nous permet de croire qu'il était écrit avant 449. Il y aurait lieu de réviser, d'après les manuscrits, l'édition imprimée de ce commentaire; cf. R. Devreesse, art. *Chaînes exégétiques*, t. I, col. 1135-1137.

4. *Interpretatio in Canticum Canticorum; P. G.*, t. LXXXI, col. 27-214. Le plus ancien des écrits exégétiques de Théodoret. Son authenticité naguère contestée est assurée en particulier par le témoignage du pape Pélage II, qui, en 585, le cite comme une œuvre de Théodoret. L'exégète considère le Cantique comme un βιβλίον πνευματικόν, dans lequel est présentée l'image de l'amour du Christ pour son Église. Il semble que l'évêque de Cyr ait utilisé copieusement le commentaire d'Origène. W. Riedel, *Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche*, Leipzig, 1898, p. 86-95. Cf. R. Devreesse, *art. cit.*, col., 1158-1151.

5. *Interpretationes in Isaiam epitome, P. G.*, t. LXXXI, col. 215-494. On désigne sous ce nom le recueil, fait par Sirmond, de scholies empruntées aux chaînes et qui y sont attribuées à Théodoret. Nous savons par un passage du commentaire sur Jérémie que Théodoret avait écrit un commentaire d'Isaïe; l'ouvrage est perdu dans son ensemble, à l'exception des fragments indiqués : la critique de ces morceaux aurait besoin d'être reprise.

6. *Interpretatio in Ieremiam, P. G.*, t. LXXXI, col. 495-806. L'ouvrage comprend également l'explication de Baruch et des Lamentations. D'après la remarque finale, il fut écrit le dernier dans la série des commentaires des prophètes.

7. *Interpretatio in Ezechielem, P. G.*, t. LXXXI, col. 807-1256. Écrit après le commentaire de Daniel.

8. *Interpretatio in Danielem, P. G.*, t. LXXXI, col. 1299-1546. Rédigé après le commentaire sur le Cantique et le premier parmi les commentaires des prophètes. Il est remarquable par l'âpreté des polémiques antijudaïques qui s'y développent. L'histoire de Suzanne et celle de Bel et du dragon ne sont pas commentées, bien que Théodoret rappelle ailleurs, *Epist.*, CX; *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1304, l'histoire de Suzanne. Cf. L. Canet, pour l'édition de saint Jean Chrysostome, Λόγοι κατὰ Ἰουδαίων, et de Théodoret, ὑπόμνημα εἰς τὸν Δανιήλ, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. XXXIV, 1914, p. 97-200.

9. *Interpretatio in duodecim prophetas minores, P. G.*, t. LXXXI, col. 1545-1988. Écrit après le commentaire d'Ézéchiel. Cf. A. Specht, *Der exegetische Standpunkt der Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Kyros in der Auslegung messianischen Weissagungen aus ihren Kommentaren zu den kleiner Propheten dargestellt*, Munich, 1871.

10. *Interpretatio in quattuordecim epistolas B. Pauli, P. G.*, t. LXXXII, col. 25-878; le seul commentaire qu'ait rédigé Théodoret sur des livres du Nouveau Testament. Il a été composé après les commentaires sur l'Ancien Testament.

Si l'on était tenté d'être surpris par l'immensité de l'œuvre écrite par Théodoret, on devrait se rappeler que cette œuvre, particulièrement dans les commentaires bibliques, manque d'originalité et se borne le plus souvent à reproduire des explications déjà professées par des écrivains antérieurs. Théodoret combat Théodore de Mopsueste, et son commentaire sur les Psaumes marque expressément l'intention de lutter entre l'interprétation de Théodore. Mais il s'inspire très souvent de lui, pour toutes les questions où n'entre pas en jeu le sens messianique des Prophètes. Plus encore, il doit beaucoup à saint Jean Chrysostome, et très souvent on retrouve chez lui les idées du grand orateur. A ce point de vue, Théodoret est une figure très représentative dans l'histoire de l'exégèse : il marque à peu de choses près le début d'une période nouvelle, celle des compilateurs qui se contentent trop souvent de rechercher ce qu'ont dit leurs devanciers. En Occident, saint Jérôme avait agi de la sorte; mais son intelligence supérieure, et sa connaissance personnelle des saintes Écritures l'avaient empêché de tomber dans le plagiat ou dans la banalité. Théodoret qui n'a pas la valeur de saint Jérôme, nous intéresse beaucoup moins. Il est déjà, malgré la réputation dont il a joui très longtemps, un commentateur sans originalité.

V. Conclusion. — Faut-il dire que les quelques notices qui précèdent n'ont la prétention ni d'épuiser la matière, ni même de marquer l'orientation générale de l'exégèse dans la littérature patristique? Notre dessein était beaucoup plus modeste et beaucoup plus limité. Il s'agissait seulement de montrer par des exemples appropriés, quelle place avait tenu l'étude de l'Écriture sainte dans les préoccupations et dans les écrits des Pères de l'Église. En énumérant rapidement les commentaires composés par quelques-uns d'entre les plus grands, nous avons pu faire comprendre que cette place était immense. Mais il est évident que bien d'autres noms, en particulier ceux d'Eusèbe de Césarée, de saint Jean Chrysostome, d'Apollinaire de Laodicée, de saint Cyrille d'Alexandrie pour l'Orient, ceux de saint Hilaire, de saint Ambroise, de saint Jérôme, de saint Augustin pour l'Occident, appelleraient des études détaillées. L'œuvre de saint Jérôme tout spécialement est immense, et elle a exercé sur la pensée chrétienne de l'Occident une influence souvent décisive. Il suffit de

le nommer pour évoquer aussitôt le souvenir du traducteur de l'Ancien Testament, du reviseur diligent du Nouveau, du commentateur infatigable de la Bible presque entière.

Dans l'état actuel des recherches, une histoire complète de l'exégèse biblique qui mettrait en relief la filiation des idées, l'influence des commentateurs anciens sur les œuvres de leurs successeurs, le développement des méthodes et interprétations, est une tâche à la fois des plus urgentes et des plus difficiles. Elle est urgente parce qu'il n'existe pas encore de travail un tant soit peu complet sur ces matières; elle est difficile parce qu'elle exige comme condition préalable un examen méthodique d'une grande multitude de textes, dont beaucoup ne sont conservés que par les chaînes et doivent par suite être classés avec soin, avant de pouvoir être utilisés. A défaut d'une histoire d'ensemble, il est du moins permis de souhaiter des monographies, qui étudieraient les méthodes, les sources, l'influence des grands commentateurs de l'époque patristique; ou bien qui envisageraient l'exégèse d'un livre particulier de la Bible, du Cantique des Cantiques par exemple, ou de l'Évangile de saint Jean, dans la suite de son développement historique. Si nous avions convaincu les lecteurs de l'intérêt d'une pareille besogne, nous croirions n'avoir pas accompli ici une tâche inutile.

G. Bardy.

COMMISSION BIBLIQUE. — I. Institution et but. II. Composition, III. Fonctionnement. IV. Attributions. V. Valeur juridique et force obligatoire des décisions de la Commission biblique.

I. Institution et but de la commission biblique. — La Commission biblique a été instituée, le 30 octobre 1902, par la lettre apostolique *Vigilantiæ* de Sa Sainteté Léon XIII.

Rappelant les circonstances dans lesquelles parut l'encyclique *Providentissimus Deus* (18 novembre 1893), le Souverain Pontife signale l'accueil qui fut fait à cet acte pontifical et se félicite des résultats obtenus. Mais comme les progrès de l'érudition et la multiplicité des formes revêtues par l'erreur rendent chaque jour de plus en plus ardue la tâche des exégètes catholiques, il veut, pour coordonner leurs efforts et aussi leur assurer les bienfaits d'une direction immédiate par Rome, créer auprès du Siège apostolique un organe central dont les membres devront promouvoir l'étude des sciences bibliques, conformément aux exigences du temps, en mettant à profit toutes les acquisitions nouvelles de la science, mais aussi en maintenant intacte l'autorité des saints Livres et les principes catholiques d'exégèse, puisque c'est au magistère de l'Église que Dieu a confié le soin d'interpréter la Bible.

Pour répondre aux vues du Saint-Siège les membres de la Commission devront régler leur activité sur le programme suivant :

a) Se tenir au courant des progrès de l'exégèse dans tous les domaines et dans tous les milieux, et cultiver activement l'étude de la philologie et des sciences connexes;

b) Déployer un grand soin et un zèle ardent à maintenir intacte l'autorité des saintes Écritures, veiller surtout à ce que les auteurs catholiques « ne puisent dans une fréquentation habituelle des écrivains hétérodoxes l'indépendance du jugement. » Tous devront se rappeler que « le sens véritable de la divine Écriture ne saurait être trouvé auprès de ceux qui ont rejeté le magistère et l'autorité de l'Église; »

c) Exposer eux-mêmes en vue de l'utilité du clergé et des fidèles le vrai sens des saintes Écritures. Dans ce but, ils devront « régler d'une façon légitime et digne les principales questions pendantes entre les catholiques » et ménager ainsi au Saint-Siège « une occasion favorable de déclarer ce que les catholiques doivent inviolablement tenir, ce qu'il faut réserver à un examen plus approfondi et ce qui doit être laissé au jugement de chacun. »

Dans la dernière partie de sa Lettre, Sa Sainteté Léon XIII détermine la composition de la Commission biblique. A l'instar des autres Congrégations romaines, elle sera formée de membres et de consulteurs; les premiers seront choisis dans le Sacré-Collège par le Souverain Pontife lui-même; les seconds seront désignés parmi les personnalités qui, dans les différentes nations, se sont signalées par leur connaissance ès sciences sacrées et surtout ès sciences bibliques.

Pour faciliter les travaux de la nouvelle Commission, Léon XIII annonce qu'une section spéciale sera constituée dans la bibliothèque Vaticane, pour réunir le plus grand nombre possible de manuscrits et d'ouvrages se référant à la Bible. Comme la constitution de cette bibliothèque est susceptible d'entraîner de grands frais, Léon XIII fait appel avec confiance à la générosité des catholiques de l'un et l'autre monde.

Enfin, en terminant sa lettre, le pape exprime l'espoir que la bénédiction divine fécondera son œuvre, et que la grâce inspirera aux biblistes catholiques une soumission sans réserve à l'égard des prescriptions du Siège apostolique en matière scripturaire.

II. Composition. — Un mois environ après l'apparition de la lettre apostolique *Vigilantiæ,* Léon XIII choisit comme membres de la Commission biblique les cardinaux Parocchi, Rampolla, Satolli, Segna et Vivès y Tuto. La présidence de la Commission fut confiée au cardinal Parocchi, alors chancelier de l'Église romaine qui mourut peu après le 15 janvier 1903. Le cardinal Rampolla lui succéda jusqu'à sa mort, 16 décembre 1913. Il eut lui-même pour successeur le 13 janvier 1914, le cardinal van Rossum, de la Congrégation du Très-Saint-Rédempteur. C'est lui qui, de nos jours, préside aux destinées de la Commission biblique, avec le concours des cardinaux Bisleti et Ehrle.

A titre de consulteurs furent adjoints le 31 janvier 1903 (cf. *Osservatore Romano* du 1er février 1903) par nomination directe du Souverain Pontife quarante membres, soit du clergé régulier, soit du clergé diocésain. Ils furent choisis parmi les savants des diverses nationalités, que leur compétence théologique et scripturaire avait signalés à l'attention du monde catholique; on veilla à ce qu'ils fussent de tendances et d'opinions différentes, afin que les divers points de vue puissent être au sein de la Commission proposés, développés et discutés en toute liberté. Certains de ces consulteurs, une dizaine environ, furent obligés de résider à Rome; les autres purent demeurer là où ils étaient, mais ils devaient collaborer assidûment et régulièrement aux travaux de la Commission, par l'envoi de mémoires sur les questions soumises à leur examen.

A l'origine, la Commission biblique eut deux secrétaires : M. Vigouroux, de la Compagnie de Saint-Sulpice, qui dut abandonner son professorat à l'Institut catholique de Paris et venir se fixer à Rome, et le R. P. David Fleming qui dut quitter lui aussi le vicariat général des Frères mineurs pour se consacrer exclusivement, sur l'ordre du pape, aux travaux de la Commission biblique. A sa mort, le R. P. Fleming fut remplacé par Mgr Janssens, de l'Ordre de Saint-Benoît. Celui-ci resta seul en charge à la suite du décès de M. Vigouroux le 21 février 1915; il fut lui-même remplacé à sa mort, survenue le 17 juillet 1925, par le R. P. Frey de la Congrégation des Pères du Saint-Esprit en date du 26 novembre 1925; c'est lui qui est présentement le secrétaire de la Commission biblique.

Au nombre des consulteurs de la première heure, il y avait parmi les quarante élus 10 Italiens, 10 Français, 13 Allemands ou Autrichiens, 2 Belges, 1 Américain du Nord, 1 Anglais, 1 Irlandais, 1 Espagnol et 1 Hollandais. On trouvera la liste des premiers Consulteurs de la Commission biblique, soit dans L. Pirot, *Les Actes des Apôtres et la Commission biblique*, Paris, Beauchesne, 1919, p. 4, 5 et 6, soit dans *l'Ami du clergé*, 1903, p. 833-837. Cette dernière liste a l'avantage de donner sur chaque consulteur une courte notice qui indique ses œuvres principales et précise sa tendance exégétique.

Aujourd'hui les consulteurs de la Commission biblique sont : Mgr Mac Intyre, archevêque titulaire d'Odessa, Mgr Mercati, préfet de la bibliothèque Vaticane, Mgr Talamo, Mgr Poels, Mgr Roman y Toori, Mgr Tisserant, Mgr Ruffini, M. le chan. van Hoonacker, R. P. Sales, O. P., R. P. Amelli, O. S. B., R. P. Lagrange, O. P., R. P. Scheil, O. P., R. P. Prat, S. J., R. P. Balestri, O. E. A., R. P. Höpfl, O. S. B., R. P., Fonck, S. J., M. le chan. Pannier, R. P. Kleinhans, O. F. M., R. P. Vaccari, S. J., R. P. Vosté, O. P.

Depuis un certain temps, les consulteurs qui habitent en dehors de Rome n'ont pas été remplacés à leur décès.

III. Fonctionnement. — Au mois d'avril 1903, un règlement officiel fixa en articles précis le but de la Commission biblique, et détermina le rôle respectif des cardinaux et des consulteurs. Voici ce document dans sa teneur intégrale; nous l'empruntons à la *Civiltà*, 18 avril, 1903, p. 221-223.

« *But de la Commission.* — La Commission des études d'Écriture sainte a été instituée par l'autorité et par l'ordre de Notre Saint-Père le pape Léon XIII, pour procurer l'observance fidèle et complète des règles et prescriptions contenues dans l'encyclique *Providentissimus Deus*, et dans la lettre apostolique *Vigilantiæ*. En conséquence, la Commission aura pour charge :

« 1. De protéger et de défendre absolument l'intégrité de la foi catholique en matière biblique;

« 2. De promouvoir, avec zèle et compétence, le progrès dans l'exposition ou exégèse des Livres divins : l'on devra tenir compte de la règle de l'analogie de la foi, mais il faudra pareillement le faire des récentes découvertes des savants;

« 3. D'interposer son jugement pour dirimer les controverses d'une gravité particulière qui pourraient s'élever entre savants catholiques;

« 4. De répondre aux consultations des catholiques du monde entier;

« 5. De faire en sorte que la bibliothèque Vaticane soit convenablement fournie des manuscrits et des livres que la matière réclame;

« 6. De publier des études sur l'Écriture, suivant que le requéreront les circonstances;

« 7. Le Saint-Père désirant expressément 1° qu'un bulletin périodique d'études bibliques soit publié à Rome; 2° qu'un Institut spécial y soit créé pour approfondir, le plus possible, ces mêmes études, la Commission ne devra épargner aucun effort et aucune peine pour atteindre ce double objectif.

« *Charges de leurs Éminences les cardinaux faisant partie de la Commission.* — 1. Les cardinaux membres de la Commission se réuniront deux fois par mois, sauf le cas ou des raisons spéciales rendraient nécessaire une plus grande fréquence de ces réunions. Elles auront lieu régulièrement le second et le quatrième dimanche de chaque mois;

« 2. Les cardinaux recevront un rapport sur l'assemblée des consulteurs, sur leurs avis ou *vota*. Ce rapport devra leur parvenir au moins huit jours avant la date normale de la réunion cardinalice, afin qu'ils puissent délibérer et décider, dans les questions qui leur sont proposées, après mûr examen et complète information;

« 3. Il appartiendra aux cardinaux de sanctionner ou de modifier les jugements des consulteurs, ou encore de renvoyer complétement les questions à ces mêmes consulteurs, afin que ceux-ci les étudient de nouveau. Les cardinaux pourront également charger tel consulteur ou tel autre de faire son rapport sur un objet déterminé;

« 4. La mise à l'étude des questions regarde les cardinaux. Les consulteurs pourront aussi les proposer mais toujours avec l'assentiment préalable des cardinaux;

« 5. Les cardinaux, après avoir entendu le Souverain Pontife, décideront sur quelle matière et pour quelle durée devra êtra appliquée la loi du secret pontifical;

« 6. Le secrétaire-rapporteur de la Commission exposera au Souverain Pontife les avis auxquels les cardinaux se seront arrêtés à la suite de leurs délibérations. Le même secrétaire-rapporteur communiquera ensuite au cardinal président de la Commission la décision du pape;

« 7. Le catalogue des livres et manuscrits qui devront prendre place dans la partie de la bibliothèque Vaticane, réservée aux questions bibliques, sera soumis à l'approbation des cardinaux;

« 8. Rien ne pourra paraître dans le Bulletin périodique ou en d'autres publications, au nom de la Commission, sans la permission des cardinaux;

« 9. Toutes les fois qu'il sera opportun d'adjoindre à la Commission de nouveaux consulteurs, les cardinaux, après avoir pris l'avis des consulteurs en charge, proposeront au Souverain Pontife la liste des nouveaux candidats.

« *Office des consulteurs dans la Commission.* — 1. Les consulteurs en résidence à Rome se réuniront deux fois par mois. Le cardinal président de la Commission fixera leurs réunions extraordinaires;

« 2. Les consulteurs devront étudier avec soin les questions qui leur seront indiquées par les cardinaux, spécialement lorsqu'il s'agira de questions très discutées entre catholiques. Ils feront connaître, par écrit, aux cardinaux, leur avis en le motivant;

« 3. Si la Commission est consultée sur quelque sujet, les consulteurs concourront avec les cardinaux aux réponses à donner;

« 4. Quand les cardinaux n'auront pas désigné préalablement celui ou ceux des consulteurs qui devront leur faire le rapport ou présenter un avis sur une question soumise au jugement de la Commission, les consulteurs pourront procéder eux-mêmes à cette nomination dans leurs réunions régulières. Les cardinaux auront pourtant toujours le droit de provoquer sur le sujet en cause l'avis des autres membres de la Commission;

« 5. Dans le cas où les cardinaux et les consulteurs le jugeraient opportun, on pourra, pour des sujets tout à fait spéciaux, consulter un catholique particulièrement compétent dans une branche déterminée de la science;

« 6. Les secrétaires-rapporteurs (*consultores ab actis*) ne trancheront aucune question de leur propre autorité;

« 7. Les secrétaires-rapporteurs présideront les réunions des consulteurs;

« 8. La partie de la bibliothèque Vaticane, affectée à la question biblique, sera ouverte aux consulteurs aux jours et heures où la bibliothèque est régulièrement ouverte : en dehors de ces jours et de ces heures, ils devront avoir une autorisation spéciale du pape et s'entendre avec le préfet de la bibliothèque;

« 9. Les consulteurs qui ne résident point à Rome donneront leur concours à la Commission, soit en répondant aux questions qui leur seront transmises, soit

en faisant à la Commission d'utiles communications.

« *Le périodique.* — 1. Le périodique sera soumis à la vigilance de la Commission; mais rien ne pourra être considéré comme émanant de la Commission, si ce n'est ce qui en portera mention expresse;

« 2. Les cardinaux choisiront quelques-uns des consulteurs pour exercer, d'accord avec le Maître du Sacré-Palais, les fonctions de censeurs du périodique. Lorsqu'il s'agira d'une question de particulière importance ou que les censeurs seront en désaccord sur quelque point, on devra en référer aux cardinaux. »

La Commission biblique a fonctionné depuis ses origines, et fonctionne encore de nos jours dans les limites de la charte qui lui fut octroyée par Sa Sainteté Léon XIII, les cardinaux constituant à eux seuls la Commission biblique, puisque seuls ils ont voix délibérative, les consulteurs n'ayant, comme l'indique d'ailleurs leur titre, que voix consultative. L'Institut biblique prévu par le règlement officiel (Ire partie, art. VII) a été créé le 7 mai 1909 par la lettre *Vinea electa* de Sa Sainteté Pie X, et il a été confié aux Pères de la Compagnie de Jésus. (Voir dans le *Supplément* au mot INSTITUT BIBLIQUE.) Quant au périodique prévu par le même article de son règlement officiel, il n'a jamais vu le jour sous les auspices de la Commission biblique, et la IIIe partie du règlement, reproduite ci-dessus, est, par le fait même, devenue caduque. Plutôt que de créer un organe nouveau, la Commission biblique traita avec la *Revue biblique* qu'avaient fondée et que dirigent les Pères dominicains de l'*École biblique* de Jérusalem. Un accord intervint en avril 1903, aux termes duquel, tout en gardant son caractère scientifique et critique, la Revue s'engageait à recevoir et à publier, suivant l'occurrence, un bulletin officiel renfermant les communications de la Commission. La première communication parut en janvier 1904, et il en fut ainsi jusqu'à la fin de l'année 1908. Lorsqu'en 1909, commença la publication des *Acta Apostolicæ Sedis*, ce périodique se substitua naturellement à la *Revue biblique*, et il servit désormais d'organe à la Commission biblique comme à toutes les Congrégations romaines. (Cf. *Acta Apostolicæ Sedis*, 1909, p. 241.) Enfin, les études sur l'Écriture dont la publication était souhaitée par le règlement officiel (Ire partie art., VI) ne furent réalisées que par l'Institut biblique sous la forme d'une collection de volumes, les *Scripta Pontificii Instituti biblici*, et de trois revues : *Biblica* et *Orientalia*, destinées aux spécialistes, et *Verbum Domini* pour l'ensemble du clergé. Les deux premières revues parurent en 1920, la troisième, un an plus tard, en 1921.

IV. ATTRIBUTIONS. — La Commission biblique avait comme attribution principale d'après son règlement officiel (Ire partie, art. IV), de répondre aux consultations des catholiques du monde entier. C'est dans ce domaine surtout qu'elle a manifesté son activité, en publiant des décisions sur certaines questions auxquelles les controverses récentes avaient donné un caractère plus aigu. Ces décisions sont aujourd'hui au nombre de 14. les voici par ordre de date :

Décision sur les citations implicites contenues dans les Livres saints (13 février 1903);

Décision sur les livres ou passages scripturaires d'allure historique (23 juin 1905);

Décision sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque (27 juin 1906);

Décision sur l'authenticité et l'historicité du quatrième évangile (29 mai 1907);

Décision sur le caractère et l'auteur du livre d'Isaïe (29 juin 1908);

Décision sur le caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse (30 juin 1909);

Décision sur les auteurs des Psaumes et l'époque de leur composition (1er mai 1910);

Décision sur l'évangile selon saint Mathieu (19 juin 1911);

Décision sur les évangiles selon saint Marc et selon saint Luc (26 juin 1912);

Décision sur la question synoptique (26 juin 1912);

Décision sur les Actes des Apôtres (12 juin 1913);

Décision sur les Épîtres Pastorales (12 juin 1913);

Décision sur l'épître aux Hébreux (24 juin 1914);

Décision sur la Parousie ou le second avènement de N.-S. Jésus-Christ, dans les épîtres de saint Paul (18 juin 1915);

Toutes ces décisions, sauf la dernière, et ce qui concernait la Commission biblique, se trouvent dans un opuscule que publia à Rome en 1915 aux frais de l'Institut biblique le R. P. Fonck : le titre en est ainsi libellé : *Documenta ad Pontificiam Commissionem de Re biblica spectantia ex mandato ejusdem commissionis collegit et edidit* Leopoldus Fonck, S. J. Aujourd'hui il vaut mieux se reporter à l'*Enchiridion biblicum* paru à Rome en 1927, à la librairie vaticane, par ordre et sous le contrôle de la Commission biblique pontificale.

Il convient de joindre à ces décisions une déclaration de la Commission biblique du 15 novembre 1921, par laquelle elle fit connaître qu'il n'était pas défendu d'ajouter des variantes ou quelque autre apparat critique aux éditions du texte de la Vulgate.

La Commission biblique avait été également créée pour « travailler de toutes manières à la bonne marche et au progrès des études scripturaires. » Elle s'acquitta consciencieusement de cette tâche et le fit de diverses manière :

a) En janvier 1904, la Commission biblique mit au concours un prix de 1250 fr. fondé par un noble baron anglais, lord Braye, pour récompenser la meilleure dissertation *De re biblica, præsertim de novo Testamento ac de illius versione Vulgata.* Le prix était accessible à tous les élèves des universités catholiques, ainsi qu'aux étudiants catholiques des universités d'Oxford et de Cambridge. Il fut décerné deux fois en 1905 et 1906. En 1905, le travail avait pour titre : *Exponantur et excutiantur præcipue discrepantiæ inter textum græcum et veteres versiones latinas, præsertim Vulgatam, Evangelii S. Marci;* les lauréats furent *ex æquo* M. Cécile Delisle Burns, prêtre de l'archidiocèse de Westminster et Wenceslas Izus, diacre du séminaire de Prague; en 1906, le travail proposé était le suivant : *Ostendatur quantum auctoritatis et luminis versioni Vulgatæ Libri Ecclesiastici accesserit ex illius hebraica littera recens reperta, comparatione inter easdem instituta, prolatoque ubi opus fuerit, græcæ versionis testimonio.* Cette fois le lauréat fut un Français, le R. P. Mariès, scolastique de la Compagnie de Jésus; un élève du collège canadien de Rome, M. Jeannotte, et élève de l'Institut catholique de Paris, M. Gaudel, méritèrent chacun une mention.

b) Peu après son élévation au Souverain Pontificat, Sa Sainteté Pie X montra pour les études bibliques la même sollicitude dont avait fait preuve son éminent prédécesseur. Pour les encourager, par la lettre apostolique *Scripturæ Sanctæ*, elle institua les grades de licence et de doctorat en Écriture sainte, et en confia la collation à la Commission biblique.

Pour être admis à subir les épreuves de la licence en Écriture sainte, les candidats doivent être prêtres et avoir été reçus docteurs en théologie dans une université ou faculté approuvée par le Saint-Siège. Cette condition préalable du doctorat en théologie ne fut pas sans soulever certaines difficultés d'ordre pratique, les différentes facultés de théologie ne formulant pas toutes les mêmes exigences pour la collation du doctorat. Par une déclaration du 27 février 1927, la Com-

mission biblique trancha toutes ces difficultés, pour tous les grades en Écriture sainte, aussi bien pour le baccalauréat que pour la licence, aussi bien pour les grades qui seraient conquis devant elle que pour ceux qui seraient conquis à l'Institut biblique. De cette déclaration, il résulte 1° que tout candidat aux grades bibliques doit avoir fait en plus des deux années de philosophie au moins quatre années complètes de théologie, selon la prescription des canons 1365 et 589; 2° que le doctorat en théologie qui donne accès aux grades bibliques doit avoir été obtenu ou parce que l'on a fait la théologie, en son intégralité ou quasi dans une université approuvée par le Saint-Siège où les études sont couronnées par le doctorat en théologie — ou parce que, après avoir achevé les six années d'études ecclésiastiques dans un simple séminaire ou dans une maison religieuse, on a ensuite suivi pendant au moins deux ans les cours d'une université et obtenu régulièrement le doctorat—ou parce que religieux d'un grand ordre où ce privilège existe, on a conquis, conformément aux règles établies, un titre vraiment équivalent au doctorat en théologie (par exemple, lecteur en théologie, bachelier, etc.), reconnu comme tel par le Saint-Siège; 3° qu'il est impossible de prendre le doctorat en théologie dans une Institution où l'on ne fait pas d'études. Des grades de ce genre n'ont désormais aucune valeur en vue des examens bibliques. — Impossible, également de prendre le doctorat en théologie en vue des examens d'Écriture sainte dans une université dont on n'a pas suivi les cours. On voit par là que le Saint-Siège tient a ce que l'université qui confère le doctorat ait pu contrôler pendant au moins deux ans, le travail et la science du candidat, et soit ainsi à même de prendre la responsabilité de ses grades. Il désire également que le candidat ait déjà reçu, avant de se spécialiser dans les questions bibliques, une formation théologique supérieure, et c'est là le motif pour lequel il exige la fréquentation régulière d'une université durant deux ans. (Voir : *Ami du clergé*, 1927, p. 263 et 264.)

Les épreuves pour la licence imposent trois compositions écrites (exégèse, histoire biblique, introduction générale ou spéciale) et cinq interrogations orales (hébreu, grec biblique, histoire, introduction générale, introduction spéciale). Celles pour le doctorat exigent : d'abord cinq interrogations orales (une langue orientale autre que l'hébreu ou l'araméen biblique, exégèse de l'Ancien Testament, exégèse du Nouveau, histoire de l'exégèse, questions sur les textes et les versions de la Bible, sur les écoles exégétiques d'Alexandrie et d'Antioche, etc.), puis un cours public fait par le candidat sur un sujet désigné une heure seulement à l'avance; enfin la composition d'une thèse sur un sujet approuvé par la Commission et sa soutenance en séance solennelle.

Chargée d'élaborer le programme détaillé des examens de licence et de doctorat, la Commission biblique y travailla sans retard et le publia dans la *Revue biblique* d'avril 1904, p. 163-166. Ce programme a été précisé et complété en 1911 (cf. *Acta Apostolicæ Sedis*, 1911, p. 47-50 et 296-300).

Un décret spécial de la Congrégation des Évêques et Réguliers autorisa tous les religieux a prendre les grades en Écriture sainte (19 avril 1904).

Depuis 1905, sauf pendant la guerre 1914-1918, deux sessions d'examens ont eu lieu tous les ans au Vatican par les soins de la Commission biblique, l'une au mois de juin, l'autre, au mois de novembre. En février 1930, la Commission biblique avait admis 133 prêtres au grade de licencié et 23 au grade de docteur.

Dans ce chiffre, la France tient brillamment le premier rang : elle a 70 licenciés et 10 docteurs. Puis viennent l'Espagne avec 13 licenciés et 1 docteur, la Hollande avec 8 licenciés et 2 docteurs, l'Italie avec 8 licenciés et 1 docteur, la Belgique avec 7 licenciés et 2 docteurs, les États-Unis avec 4 licenciés et 3 docteurs l'Angleterre avec 4 licenciés et 2 docteurs, l'Autriche avec 3 licenciés et 1 docteur, le Canada avec 3 licenciés et 1 docteur, l'Irlande et la Suisse, chacune avec 2 licenciés, et enfin l'Allemagne, Ceylan, l'Équateur, la Hongrie, la Lithuanie, Malte, le Mexique, la Palestine la Pologne, chaque pays avec 1 licencié.

Le clergé diocésain y est représenté par 83 licenciés et 9 docteurs, le clergé régulier par 50 licenciés et 14 docteurs. L'Ordre de Saint-Dominique compte 21 licenciés et 3 docteurs, celui des Franciscains 8 licenciés et 1 docteur, la Congrégation des Pères de Bétharram 2 licenciés et 2 docteurs, la Congrégation du Saint-Esprit ainsi que les Sociétés de dom Bosco, de Saint-Lazare et de Saint-Sulpice ont chacune 2 licenciés et 1 docteur, la Compagnie de Jésus a 1 licencié et 2 docteurs, l'Ordre de Saint-Benoît, 2 licenciés, enfin les Assomptionistes, les Carmes chaussés, les Chanoines réguliers de Saint-Jean-de-Latram, les Chanoines réguliers de l'Immaculée-Conception, les Conventuels, les Eudistes, la Société des Missionnaires de Mill Hill et les Pères de Sion ont respectivement 1 licencié.

La Commission biblique conserva quelque temps le droit exclusif de conférer les grades en Écriture sainte; mais une lettre de Benoît XV, *Cum Biblia Sacra* du 15 août 1916, donna aux professeurs de l'Institut biblique, assistés d'un des membres de la Commission, le droit de conférer à leurs élèves le grade de licence en Écriture sainte. Maintenant, depuis le *motu proprio* de Pie XI, *Quod maxime erat in votis*, l'Institut biblique annexé ainsi que l'Institut oriental à l'université Grégorienne, ne dépend plus à aucun titre de la Commission biblique et il peut, outre la licence, conférer aussi à ses élèves le doctorat en Écriture sainte. La Commission biblique conserve néammoins le droit de conférer, comme par le passé, les grades de licence et de doctorat aux candidats qui se présentent devant elle.

c) Dès les premières années de son existence la Commission biblique élabora, en vue d'atteindre le but pour lequel elle avait été créée, divers projets dont la réalisation fut de nature à « travailler de toutes manières à la bonne marche et au progrès des études scripturaires. »

1° Elle prépara un programme d'enseignement de l'Écriture sainte que Sa Saintenté Pie X fit sien par la lettre apostolique *Quoniam in re biblica*, du 27 mars 1906. Aux termes de ce règlement, il fut imposé à tous les élèves des grands séminaires de suivre un cours complet d'Écriture sainte qui les mette en contact direct avec le texte sacré, pour leur faire aimer la parole de Dieu, leur montrer en elle une source de doctrine vivifiante, et leur apprendre à y puiser les lumières qui les sanctifieront et les mettront en mesure d'annoncer avec fruit l'Évangile aux autres; l'étude de l'hébreu, du grec biblique et, si possible, d'une autre langue sémitique fut également prescrite, et la connaissance tout au moins de l'hébreu et du grec biblique fut exigée pour l'obtention des grades en théologie. Le 15 mars 1907, la Commission biblique fit savoir, par l'*Osservatore romano*, que ces prescriptions de la lettre *Quoniam in re biblica* entreraient en vigueur le 1er janvier 1908. Dans ce but, le 10 mai 1907, la Sacrée Congrégation des Évêques et Réguliers publia un programme général d'études pour les séminaires d'Italie, où sur vingt heures de cours par semaine six heures étaient consacrées à des matières bibliques : langue, exégèse ou introduction durant les deux premières années de théologie, et deux heures à l'exégèse seule au cours des deux dernières années.

2° La Commission biblique eut également une part

importante dans la création de la Commission pour la révision de la Vulgate et dans la préparation de l'Institut biblique pontifical.

Le 30 avril 1907, après des pourparlers, dont les détails seront peut-être un jour publiés, le cardinal Rampolla, président de la Commission biblique, confia, avec l'assentiment du Saint-Siège, à l'Ordre bénédictin la charge de colliger les variantes de la Vulgate en vue de retrouver aussi fidèlement que possible le texte hiéronymien. « La Commission biblique, disait le cardinal dans sa lettre au Révérendissime dom Hildebrand de Hemptinne, abbé primat des bénédictins, n'a pas seulement pour but de fournir à l'enseignement catholique des normes sages et sûres qui, tout en tenant largement compte des vraies conquêtes de la science, ne s'écartent pas des traditions inexpugnables de l'Église : mais aussi de donner une nouvelle impulsion aux études bibliques, plus importantes peut-être qu'elles ne le furent jamais, en nos temps si travaillés par le doute universel et l'évolutionnisme rationaliste. Parmi les sujets qui puissent être les plus utilement proposés à l'investigation des savants se trouve sans conteste une étude approfondie et complète sur les variantes de la Vulgate latine. » L'Ordre bénédictin, dont les abbés se trouvaient alors réunis à Rome, accepta le mandat que lui confiait le Saint-Siège par l'intermédiaire de la Commission biblique, et dom Gasquet, qui devait en récompense de ses services être créé cardinal par Pie X le 25 mai 1914, fut chargé de la délicate mission d'organiser et de diriger cet immense travail qui vient d'aboutir à la publication, par dom Quentin, du texte hiéronymien des trois premiers livres du Pentateuque, Genèse (1926) Exode et Lévitique (1929). Voir dans le *Supplément* au mot VULGATE (*Commission pour la revision de la*).

Ainsi que le prouve le règlement établi pour la Commission biblique en avril 1903, Léon XIII caressa toujours le projet de fonder sous son pontificat, à Rome même, un Institut biblique. Dans ce but, il fit élaborer par la Commission biblique et imprimer par la typographie vaticane un plan d'organisation de ce futur Institut. « Ce plan prévoyait, dit le R. P. Frey, secrétaire actuellement de la Commission biblique, un personnel enseignant assez nombreux, des professeurs d'exégèse, d'introduction, d'histoire, d'archéologie, d'hébreu, de grec biblique, d'assyriologie, d'égyptologie, d'araméen, d'arabe, d'éthiopien, d'épigraphie sémitique, de paléographie, de théologie biblique, etc. Le corps professoral devait être recruté dans tous les rangs du clergé séculier et régulier : on se réservait de faire appel à toutes les compétences. Outre les professeurs titulaires, il devait y avoir des chargés de cours et des répétiteurs; les premiers seuls, ayant à leur tête un recteur et un chancelier choisis parmi eux, auraient formé le conseil de l'Institut. » Cf. *Les Nouvelles religieuses*, 1er juin 1918, p. 319. Le manque de ressources s'opposa seul à la réalisation de ce grandiose dessein, qui ne put être exécuté que le 7 mai 1909. Mais, au lieu de faire appel à toutes les compétences, comme l'avait proposé la Commission biblique, la lettre apostolique *Vinea electa* confia le nouvel Institut à la Compagnie de Jésus : le R. P. Fonck en fut le premier président (11 juin 1909). Voir dans le *Supplément* au mot INSTITUT BIBLIQUE.

V. VALEUR JURIDIQUE ET FORCE OBLIGATOIRE DES DÉCISIONS DE LA COMMISSION BIBLIQUE. — Du fait que Léon XIII avait institué une Commission et non une nouvelle Congrégation, certains en avaient conclu que les décisions de la Commission biblique, bien qu'ayant une autorité considérable, étaient inférieures néammoins aux décrets doctrinaux des Sacrées Congrégations (cf. Castillon, *Nouvelle revue théologique*, mai 1907, p. 243-246). Canonistes et exégètes, dans leur généralité, admettaient bien, sans doute, que ces décisions constituaient une norme directive officielle, qu'on ne devait pas se contenter à leur égard d'un silence respectueux, mais qu'il fallait adhérer intérieurement à la sécurité ou à la non-sécurité de la doctrine proposée. Toutefois, il se rencontrait, ici ou là, certains esprits qui ne recevaient pas avec l'obéissance qui leur était due les décisions de la Commission biblique, bien qu'elles eussent été approuvées par le Souverain Pontife *dans la forme commune*. Pour faire cesser cet abus et mettre fin à toute controverse, Pie X publia le 18 novembre 1907 le *motu proprio*, *Præstantia Scripturæ Sacræ...*

Dans ce *motu proprio*, le Souverain Pontife commence par exposer le rôle et la manière de procéder de la Commission biblique. Il montre avec quelle prudence chaque décision est élaborée; les cardinaux n'en fixent les termes qu'après avoir mûrement pesé les raisons pour et contre, ne négligeant rien pour mettre en relief et établir le véritable état des questions proposées. Aussi convient-il d'accueillir toutes ces décisions avec respect, confiance et docilité. Mais, comme il y a des catholiques trop enclins aux nouveautés pernicieuses, entraînés par l'amour d'une fausse liberté qui n'acceptent pas, comme il convient, ces décisions bien qu'elles fussent revêtues de l'approbation du Souverain Pontife, Pie X déclare qu'elles ont même autorité, qu'elles entraînent les mêmes conséquences que les décisions doctrinales des Sacrées Congrégations semblablement approuvées : « Nous jugeons nécessaire de déclarer et d'ordonner, comme nous le déclarons présentement et l'ordonnons expressément, que tous les fidèles sans exception sont tenus, par devoir de conscience, de se soumettre aux décisions de la Commission pontificale biblique (cette traduction suit le texte des *Acta Apostolicæ Sedis*, 1907, p. 724; un texte légèrement différent ou les mots *ad doctrinam pertinentibus* se réfèrent non plus aux décisions des Congrégations romaines, mais à celles de la Commission biblique a été publié dans le motu proprio du 28 juin 1910, *Acta Ap. Sed.*, 1910, p. 470) tant aux décisions qui ont été rendues jusqu'à ce jour qu'à celles qui seront promulguées à l'avenir, de la même manière qu'on est tenu de se soumettre aux décrets des Sacrées Congrégations portés en matière de doctrine et approuvés par le pape, et que ceux qui s'élèveraient contre ces décisions, par leurs paroles ou leurs écrits, ne sauraient éviter la note de désobéissance et de témérité, ni en conséquence être exempts de faute grave, et cela, indépendamment du scandale, qu'ils donneraient et des autres péchés dont ils auraient à répondre devant Dieu, à raison des autres témérités ou erreurs dont s'accompagnent le plus souvent ces sortes de résistances. »

En vertu de ce *motu proprio* « les décisions de la Commission biblique ne constituent donc pas seulement une direction doctrinale autorisée, elles acquièrent exactement la même valeur que les décrets doctrinaux des Sacrées Congrégations (du Saint-Office, par exemple). Elles ont une force vraiment préceptive : elles sont strictement et universellement obligatoires; prêtres et fidèles doivent s'y soumettre en conscience sous peine de faute grave, leur donner un assentiment religieux, une adhésion non pas seulement extérieure mais intérieure, intellectuelle, sinon ils ne pourraient éviter la note théologique de désobéissance ou de témérité. Toutefois, notons-le bien, l'adhésion qui est demandée n'est pas une adhésion à une vérité ou à une fausseté absolue, à un jugement définitif de soi irréformable. Notre attitude doit être celle que fixait dans son traité *De Ecclesia Christi*, t. II, p. 118, le R. P. Billot à l'égard des décrets des Sacrées Congrégations : *Sicut igitur, quando infallibile Ecclesiæ magisterium definit*

propositionem aliquam esse erroneam, tenemur credere illam esse erroneam in se prout definitur : ita quando Sacræ Congregationes declarant doctrinam quamdam tuto tradi non posse, tenemur judicare doctrinam hanc esse, non dico in se erroneam aut falsam aut quid aliud ejusmodi, sed simpliciter non tutam eique tanquam non tutæ amplius non adhærere. Cf. cardinal Franzelin, *De traditione*, thes. XII, schol. I. Notre adhésion aux décisions de la Commission biblique, en nous autorisant des explications de ces deux éminents théologiens, de celles aussi du P. Choupin dans *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, 2e édit., 1913, p. 456, peut donc et doit donc, semble-t-il, pour rester dans les limites d'une soumission telle que la veut l'Église, se formuler de la manière suivante : Étant donnés les indications de la tradition catholique et les arguments fournis par la critique interne, on doit, *en toute sécurité* (cf. Franzelin, *loc. cit.*, *non quidem ut credatur doctrina infallibiliter vera aut falsa sed ut judicetur* DOCTRINAM ESSE SECURAM) regarder, par exemple, le Pentateuque dans son ensemble, comme l'œuvre de Moïse : les trois premiers chapitres de la Genèse comme historiques, le quatrième évangile comme authentique et historique; les Actes des Apôtres comme l'œuvre de saint Luc, etc., etc. Et par conséquent toute opinion opposée à la doctrine préconisée comme sûre par la Commission biblique doit être écartée résolument, *eique tanquam non tutæ amplius non adhærere*.

Certes rien ne s'opposerait *en soi*, à ce qu'une question, déjà examinée et résolue par la Commission biblique, fut de nouveau remise à l'étude pour être peut-être solutionnée différemment. Il suffirait pour cela que de nouvelles découvertes, ou que des investigations ou des études plus approfondies vinssent modifier la valeur scientifique de théories ou d'hypothèses jugées autrefois insuffisamment établies. Quant au savant catholique qui serait convaincu qu'un point de vue autrefois adopté est à modifier, il devrait soumettre filialement ses objections et présenter ses preuves à la Commission biblique, s'en remettant pleinement à son jugement pour les rejeter ou les adopter, sans faire aucunement juge le public scientifique de la valeur des arguments qu'il croirait devoir opposer à une décision déjà adoptée et publiée.

Pour inculquer davantage encore la nécessité d'obéir aux décisions de la Commission biblique, et pour assurer chez les professeurs d'Écriture sainte la fidélité à ces enseignements, Sa Sainteté Pie X obligea par le *motu proprio, Illibatæ* du 20 juin 1910, tous les candidats au doctorat biblique à prêter un serment par lequel ils s'engagent « à garder fidèlement, intégralement et sincèrement, et à suivre inviolablement, comme norme et règle suprême de leurs études, les principes et les décrets que le Saint-Siège et la Commission biblique ont promulgués ou promulgueront encore, et de ne jamais les attaquer, ni dans l'enseignement, ni de quelque autre manière que ce soit, oralement ou par écrit. »

BIBLIOGRAPHIE. — En dehors des documents pontificaux cités au cours de cet article, voir : R. P. J.-B. Frey, *Les nouvelles religieuses*, 1918; *La Commission biblique*, p. 67-71; 98-100; l'*Institut biblique*, p. 319-324; L. Pirot, *Les Actes des Apôtres et la Commission biblique. Introduction. La Commission biblique*, p. 1-11; Mgr Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, 1904, p. 572-574; *Ami du clergé*, 1903, p. 129; p. 833-838; Castillon, *Nouvelle revue théologique*, mai 1907, p. 243-250.

L. PIROT.

CONCILE DE JÉRUSALEM. — I. L'assemblée : *a*) Actes, XV; *b*) Galates, II, 1-10. II. Le décret : *a*) Son texte; *b*) Son interprétation; *c*) Son authenticité. III. Bibliographie.

I. L'ASSEMBLÉE. — On donne le nom de concile de Jérusalem à l'assemblée dont nous avons le récit, Actes, XV, et, selon l'opinion la plus probable, Galates, II, 1-10.

a) Actes, XV. L'exégèse détaillée de ce texte ne serait pas à sa place ici. On la trouvera par exemple dans Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926. Il nous suffira de préciser quelques points.

Le terme de concile, que nous avons pris l'habitude d'appliquer à cette réunion, n'apparaît ni dans les Actes ni dans l'épître aux Galates. Pour juste qu'il soit en lui-même, il risque de nous induire à des assimilations qui ne le seraient plus. « Nous oublions trop volontiers, écrit le P. Lagrange, que les Actes eux-mêmes, qui ont donné tant de solennité à la discussion et à la décision prise, ne parlent ni d'un concile ni d'un décret. Les faits nous autorisent à employer ces termes, devenus familiers par l'usage de l'Église, mais non à imaginer pour l'Église primitive l'impression faite sur le monde catholique par la promulgation *urbi et orbi* du concile du Vatican. Ce qui était décisif alors comme hier, c'était le jugement rendu par les Apôtres assistés des anciens, » *Épître aux Galates*, Paris, 1918, p. XLIV. Le décret du concile se présente lui-même sous la forme d'une simple lettre adressée « aux frères d'entre les Gentils qui sont à Antioche, en Syrie et en Cilicie, » Actes, XV, 23. La question à laquelle il répond émanait des frères d'Antioche, et si la décision relative à la circoncision et à la Loi possède, de par sa nature même, un caractère doctrinal et une valeur universelle, la règle de conduite qui s'y trouve jointe semble bien ne viser en rigueur que les destinataires de la lettre.

Ce terme de concile de Jérusalem couvre une réalité assez complexe, et qui n'est pas facile à débrouiller, non pas une assemblée unique, mais plusieurs, deux sûrement et probablement trois (Jacquier). Les envoyés de l'Église d'Antioche sont reçus par l'Église de Jérusalem, tout entière assemblée, devant laquelle ils exposent tout ce que Dieu avait fait avec eux. Sur quoi, se lèvent quelques membres de l'Église hiérosolymitaine, dont on nous dit qu'ils avaient appartenu à la secte pharisienne, demandant qu'on impose aux Gentils qui se convertissent la circoncision et l'observation de la Loi. C'est une première réunion, simple assemblée d'accueil, conforme, semble-t-il, aux usages et qui n'avait pas de rapport direct avec la mission dont l'Église d'Antioche avait chargé ses envoyés. La question qui devait être posée par eux « aux apôtres et aux presbytres » (v. 2), demeurait entière, en droit, en dépit de l'intervention des ci-devant pharisiens, qui ne faisait qu'en rendre l'examen et la solution plus urgents. On ne voit même pas que Barnabé et Paul aient engagé une discussion à ce moment-là.

« Les apôtres et les presbytres s'assemblèrent pour examiner cette affaire, » v. 6. C'est ici la réunion proprement conciliaire, que l'Église d'Antioche avait prévue et désirée (v. 2). Les presbytres ne sont pas des anciens au sens ordinaire du mot, mais des dirigeants, et revêtus d'un caractère sacré, comme dans les épîtres pauliniennes. Nul doute que les envoyés de l'Église d'Antioche n'aient pris part à cette réunion. Nous avons quelque chose d'analogue, Actes, XXI, 17 et 18 sq., si ce n'est que la première réception dont parle le v. 17 semble devoir s'entendre, non pas comme au ch. XV de l'Église entière, mais d'un groupe restreint de frères.

Il y a lieu de croire avec M. Jacquier que la décision, prise au cours de cette deuxième réunion, fut ensuite communiquée à l'Église entière qui l'approuva, au cours d'une troisième réunion, Actes, XV, 22 sq.

C'est donc la deuxième réunion, composée des seuls apôtres et presbytres, qui mérite de fixer notre atten-

tion. Une « grande discussion » en marqua le début (v. 7), provoquée sans doute par l'exposé que firent Paul et Barnabé de leur mandat, exposé qui, de la part de Paul surtout dont l'évangile était en jeu, dut prendre de l'ampleur et de la véhémence. Le sentiment exprimé lors de la première réunion et qui n'était lui-même que la reprise de celui qui avait troublé l'Église d'Antioche, trouva des défenseurs plus ou moins résolus, parmi les presbytres apparemment. Pierre, qui a bien l'air de présider, prit ensuite la parole. Les circonstances étaient assez analogues à celles qui nous sont décrites, Actes, xi, 2 sq. Il refit, en somme, le discours qu'il avait fait en cette précédente occasion, c'est-à-dire à son retour de Césarée où il avait baptisé le centurion Corneille. Son nouveau discours marque cependant une réelle avance de pensée. Même pour les Juifs, la circoncision et la Loi, dont ni eux ni leurs pères n'ont d'ailleurs pu porter le joug, ont perdu toute vraie valeur sotériologique. Il n'y a plus, pour les Juifs comme pour les Gentils, que « la grâce du Seigneur Jésus. » C'était l'approbation sans réserve de la thèse de Paul, et, avec le propos sur les Juifs, celle de sa pensée la plus intime. Pierre, cependant, s'attribuait l'honneur d'avoir été choisi par Dieu pour ouvrir aux Gentils la porte du salut, sans autre condition que la foi et le baptême. Discours étonnant et qui porte en soi des marques évidentes de son authenticité.

Comme jadis, Actes xi, 18, il se fit alors un grand apaisement, dont Barnabé et Paul profitèrent pour corroborer les allusions de Pierre aux faits merveilleux qui avaient marqué le baptême de Corneille, par le récit de miracles et prodiges analogues opérés par Dieu au bénéfice de leur propre évangélisation. Puis Jacques prit la parole. Il adhéra à la doctrine de Pierre et, sans la moindre apparence d'effort, la confirmant, à sa manière, par un appel aux oracles prophétiques. Ceci fait et se plaçant au point de vue pratique, il émit l'avis qu'on écrivît à ceux d'entre les Gentils qui se convertissaient à Dieu, de s'abstenir des souillures des idoles, de la fornication, de l'étouffé et du sang. Et il motiva son avis de la manière suivante : « Car depuis les générations anciennes, Moïse a dans chaque ville, des hommes qui le prêchent, étant lu dans les synagogues le jour du sabbat. » Nous ne comprenons pas bien. L'étude du décret nous éclairera peut-être. Quoi qu'il en soit la motion de Jacques fut adoptée comme celle de Pierre. Le décret en fait foi.

b) Galates, ii, 1-10. S'agit-il bien des mêmes faits? Un certain nombre de critiques le nient. Galates, ii, se rapporterait à un premier concordat qui aurait été conclu lors du voyage de Barnabé et de Paul, mentionné Actes, xi, 29; xii, 25. Comme champions particulièrement actifs de cette opinion, il faut citer le professeur catholique V. Weber de Wurzbourg, suivi en France par Mgr Le Camus, et l'archéologue écossais W. Ramsay. Les raisons précises qu'ils allèguent en faveur de leur sentiment paraissent peu concluantes. La principale se prend de Galates, ii, 1 : « Ensuite, quatorze ans plus tard, je montai de nouveau à Jérusalem avec Barnabé.... » De nouveau, c'est-à-dire pour la seconde fois; il s'agit donc d'un second voyage à Jérusalem, celui dont il vient d'être question, Galates i, 18 (= Actes, ix, 26 sq.) étant le premier. Or ce second voyage ne peut être que celui dont il est fait mention, Actes, xi, 30. Mais c'est trop raisonner dans l'abstrait. Il s'agit uniquement de voyages ayant l'apparence de prises de conseil de la chair et du sang, Galates, i, 16, ce qui n'est point le cas de celui auquel il est fait allusion, Actes, xv, 30. Quant aux « quatorze ans plus tard », qui s'entendent beaucoup plus naturellement à partir, non de la conversion, mais du premier voyage, ils s'accordent sans peine avec la chronologie du voyage d'Actes xv, malaisément avec celle du voyage d'Actes, xi. Celui-ci se place vers l'an 44, celui-là vers l'an 48-49. Voir pourtant : Prat, Chronologie biblique dans le *Supplément*, t. i, col. 1287.

Pour quiconque a l'expérience des narrations diverses d'un même fait, le parallélisme d'Actes, xv, et de Galates, ii, 1-10, ne saurait faire le moindre doute. Les différences qui ne dépassent pas, en somme, la mesure courante, s'expliquent le plus aisément du monde par celle des points de vue et des tempéraments. A examiner les deux textes de près, il est d'ailleurs impossible d'y découvrir aucune vraie contradiction. Celles qu'on dénonce sont le plus souvent, non seulement artificielles, mais enfantines. C'est le cas, par exemple, de celle que l'on prétend apercevoir entre Actes, xv, 2 : « *Il fut décidé* que Paul et Barnabé et quelques-autres d'entre eux monteraient à Jérusalem... » et Galates, ii, 2 : « J'y montais en vertu d'une révélation. » L'épisode de Tite trouve facilement sa place, Actes, xv, 8, c'est-à-dire au cours de la grande discussion qui s'éleva dans l'assemblée conciliaire. Le langage de saint Paul : « Mais Tite lui-même, qui était avec moi, ne fut pas contraint de recevoir la circoncision, quoi qu'il fut Grec », donne à penser, ce qui est très plausible, que les presbytres ne poussaient pas leurs exigences aussi loin que les ci-devant pharisiens de la première réunion. Quant à la présence même de Tite, elle n'offre pas de difficulté pour qui se souvient d'Actes, xv, 2.

II. Le Décret. — *a*) Son texte. Le décret apostolique se lit à trois reprises, du moins quant à sa substance, dans les Actes : 1° dans le discours de Jacques, à l'état de proposition, Actes, xv, 19 sq.; 2° dans la lettre officielle aux frères d'Antioche, de Syrie et de Cilicie; 3° dans un discours postérieur de Jacques et par manière de rappel, Actes, xxi, 25.

Son texte nous est parvenu sous des formes diverses, mais dont on reconnaît généralement qu'elles sont réductibles à deux, dites, l'une orientale, l'autre occidentale. La forme orientale se présente comme suit : ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας. Et voici la forme occidentale : ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πορνείας καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν. De ces deux formes, deux autres sont nées, la première à trois termes seulement avec élimination de πνικτῶν, la seconde à cinq termes par addition de la règle d'or à la forme orientale. Chacune de ces formes, primaires et dérivées, a ses témoins qui ne sont pas négligeables. La forme orientale a pour elle tous les manuscrits grecs majuscules, presque tous les minuscules actuellement connus, Clément d'Alexandrie et Origène, plusieurs manuscrits des anciennes versions latines, la Vulgate, une partie des versions orientales. La forme occidentale se rencontre dans le *Codex Bezae*, dans un tout petit nombre de minuscules, chez saint Irénée et saint Cyprien. La forme secondaire à trois termes se trouve chez Tertullien, saint Pacien, saint Augustin, saint Jérôme, l'Ambrosiaster, etc. La forme secondaire à cinq termes a pour elle plusieurs minuscules et un certain nombre de versions.

La forme secondaire à cinq termes n'offre pas d'autre intérêt que celui de rendre témoignage, à sa manière, à la coexistence des deux formes primaires et, plus spécialement peut-être, à l'autorité de la forme orientale qu'on n'ose pas sacrifier. La forme secondaire brève est beaucoup plus intéressante. L'élimination de πνικτῶν nous laisse apercevoir clairement ce qui faisait difficulté dans la forme orientale. A n'en pas douter, c'était son caractère judaïque, particulièrement sensible dans cette prohibition des πνικτῶν. Très tôt, dès le iie siècle, on s'est étonné de ce règlement d'inspiration juive, et pour pouvoir lui conserver la

portée universelle et durable qu'on croyait, probablement à tort, lui devoir reconnaître, on s'est évertué à l'adapter. Par voie d'élimination et d'exégèse d'abord, puis par voie d'addition transformatrice. La forme orientale représente, dans le cas, la recension difficultueuse qui, même mise par l'autorité prépondérante des témoins qui déposent en sa faveur, doit, en bonne critique interne, être préférée. L'addition, tout à fait inattendue dans le contexte historique, de ce qu'on appelle la règle d'or à la place de πνι .τῶν, atteste le caractère original de la formule à quatre termes, et le sens purement moral dans lequel s'est opérée la transformation. En réalité, le décret de Jérusalem s'inspirait d'un souci beaucoup plus spécial, immédiat, local, auquel répond seule la formule orientale.

b) Son interprétation. Il faut partir du v. 21, en dépit de son caractère énigmatique. Introduit par γὰρ, il exprime le motif qui rend nécessaire la réglementation qui précède. Mais dans cette réglementation, il y a en réalité deux choses et c'est ce qui fait difficulté. Il n'y a pas lieu d'imposer aux Gentils qui se convertissent la circoncision et l'observation de la Loi. Il est nécessaire de leur demander l'observation des quatre points énumérés. Le motif allégué au v. 22 vise-t-il le premier élément de la proposition de Jacques ? Nous aurions alors le raisonnement suivant : Nous n'avons pas à imposer la circoncision et la pratique de la Loi parce que ce n'est pas notre office. Moïse a partout ses propres prédicateurs. De toute évidence, cette interprétation est à rejeter. Le motif énoncé vise donc la nécessité d'imposer aux Gentils convertis les quatre points. Cette nécessité résulte de la publicité ancienne et toujours actuelle dont Moïse, c'est-à-dire la Tôra, bénéficie en tout lieu. Mais ici encore on peut entendre le raisonnement de deux façons. Par référence aux purs juifs ou aux juifs devenus chrétiens, dont il s'agirait de ménager les susceptibilités supposées légitimes : celles des purs juifs, en vue de désarmer le plus vif de leur hostilité et de faciliter leur adhésion à l'évangile, celles des juifs devenus chrétiens, par égard pour leur conscience et pour leur rendre possibles les relations avec les Gentils, convertis sur le terrain de la vie civile et même sur celui de la communion religieuse. Tout porte à croire, et le conflit entre Pierre et Paul à Antioche le confirme, que le souci de saint Jacques vise concrètement les chrétiens d'origine juive. Mais cela suppose qu'ils persistent à se tenir pour personnellement obligés à l'observation de la Loi, et même qu'ils continuent de fréquenter les synagogues. Il y avait donc une nuance et plus qu'une nuance entre l'état d'esprit de saint Jacques et celui de saint Pierre. La conception de saint Jacques, relative à la conduite que les chrétiens d'origine juive doivent tenir à l'égard de la Loi, s'affirmera plus tard encore et dans le même sens, Actes, XXI, 20 sq.

Le règlement que saint Jacques estime nécessaire d'imposer aux Gentils qui se convertissent, doit donc s'interpréter, non pas sur le plan moral comme le fait la forme occidentale du décret apostolique, mais sur celui de la Tôra, du moins en gros.

La Tôra, ou mieux, pour reprendre le mot de saint Jacques, « Moïse », désigne-t-il ici la législation sinaïtique et proprement mosaïque, la Loi au sens précis ? Le P. Lagrange ne le croit pas et il semble bien qu'il ait raison. On nous permettra de citer textuellement, quoique un peu long, l'exposé, comme toujours très nuancé, qu'il fait de son sentiment. « Quel est le caractère de cette mesure? D'après M. Coppieters, et c'est sans doute l'opinion la plus répandue, les Apôtres veulent « imposer aux païens convertis certaines observances mosaïques particulièrement chères au judaïsme. » Cependant il reconnaît que la Loi mosaïque ne parle ni des viandes immolées aux idoles, ni des viandes suffoquées, c'est-à-dire des animaux qu'on tue sans verser leur sang. (N'y a-t-il pas sur ce second point quelque exagération ? On pense à Exode, XXII, 31; Lévitique, XI, 40; XVII, 15; Deutéronome, XIII, 21, qui visent des cas concrets analogues.) Il a noté aussi fort bien que la fornication doit s'entendre dans son sens naturel, et non point de mariages entre parents ou alliés déclarés illicites par la Loi (Lév., XVIII). (Est-il sûr que la pensée de saint Jacques ne s'étende pas dans cette direction-là ?) Quant au précepte de ne pas se nourrir de sang, il fait sans doute partie de la Loi mosaïque, mais il a été imposé après le déluge à Noé et à ses fils (Gen., IX, 4). On ne prétend pas ici que les préceptes du décret se confondent avec les préceptes noachiques du rabbinisme; les rabbins n'arrivèrent à leur formule que plus tard. Mais la théorie qui a abouti à ces sept préceptes talmudiques est certainement fort ancienne, et nous croyons en retrouver la trace dans la décision de Jérusalem. Et pour tout dire, elle a un appui incontestable dans la défense adressée à Noé et à ses fils de se nourrir de sang. Les Juifs devaient donc distinguer déjà, comme ils l'ont fait depuis, la Loi mosaïque proprement dite, accordée au seul peuple d'Israël, et qui devenait obligatoire pour les prosélytes circoncis, et un ensemble de préceptes, que les païens violaient sans se croire pour cela coupables, au grand scandale des Juifs éclairés par leur Loi, prise au sens large de révélation divine, qui leur permettait d'apprécier des devoirs découlant de la raison, ou, comme nous disons, du droit naturel. Ces devoirs comprenaient l'abstention des viandes immolées, comme on pouvait le déduire de l'abomination inspirée par le culte des idoles, l'interdiction de la fornication, opposée à la morale naturelle bien comprise, enfin l'horreur pour la manducation du sang, soit directement, soit dans une bête dont le sang n'aurait pas été répandu. Entendu de cette façon, le décret est tout à fait conforme aux principes juifs fondamentaux. Jamais les Juifs n'ont scindé les obligations de la Loi. Comme Paul le dit aux Galates, qui est circoncis est obligé de suivre toute la Loi (V., 3). Mais qui n'est pas circoncis n'est tenu à rien qui soit spécifiquement mosaïque. Les Juifs voyaient avec plaisir qu'on adoptât leurs pratiques, espérant bien qu'on finirait par la circoncision. Or le judaïsme orthodoxe regardait la circoncision ainsi que la théologie chrétienne regarde le baptême : c'était la porte d'entrée qui seule donnait accès aux privilèges, mais en dehors on n'avait pas non plus d'obligations mosaïques à remplir. En même temps cependant le décret de Jérusalem donnait satisfaction aux principales répugnances des Juifs... Ce serait de toute manière une sorte de compromis en vue de la paix, pour ne point choquer des esprits formés par la Loi, sans obliger les autres à s'y soumettre » (*Épître aux Galates*, p. XLVII sq.).

Si l'on adopte en gros cette interprétation, comme il semble qu'on doive le faire en considération de sa parfaite adaptation au contexte historique et psychologique, on n'en demeure pas moins fort éloigné de tenir pour originelle la forme occidentale du décret, avec son pur moralisme qui ne répond pas du tout à la situation : prohibition de l'idolâtrie, de l'impureté, du meurtre, règle d'or. Le décret de Jérusalem ayant, grâce à son introduction dans les Actes, survécu à la situation très particulière qu'il visait, le seul moyen de lui assurer une application durable était de le transformer, par voie d'exégèse, d'abord et peut-être sans en avoir bien conscience, et ensuite par voie de refonte textuelle en substituant la règle d'or au πνικτῶν. Mais historiquement, il n'était adressé qu'aux seuls frères d'Antioche, de Syrie et de Cilicie, et n'intéressait les autres chrétiens que moyennant une ex-

tension dont l'opportunité restait à apprécier dans chaque cas. Et c'est ce que fera saint Paul à Corinthe, par exemple.

c) Son authenticité. Les objections qu'on a élevées contre le décret de Jérusalem viennent en somme, pour une part, de la mauvaise interprétation de ce décret et, pour une autre part, d'une conception trop géométrique du développement de la mentalité chrétienne primitive.

1. Le conflit d'Antioche, Galates, II, 11 sq. Il serait inexplicable dans l'hypothèse de l'authenticité du décret, ou plus précisément de ses quatre prescriptions positives. Ces prescriptions n'avaient-elles pas pour but de rendre possible le commerce quotidien des judéo-chrétiens et des Gentils convertis ? Si donc les frères d'Antioche les observaient, ce dont il n'y a aucun motif de douter, que pouvaient craindre Pierre et Barnabé, même en présence des judéo-chrétiens venus de Jérusalem ? A quoi l'on peut répondre, avec le P. Lagrange, que le décret « n'avait pas pour but de faciliter les repas en commun — trop d'obstacles subsistaient encore — mais il mettait les Gentils dans une meilleure situation morale, telle que les Juifs n'auraient pas à rougir de les tenir pour frères. » L'évangile n'y suffisait donc pas ? Si, du moins en gros, mais il n'était pas inutile, en ce grand changement, de préciser ses exigences par un certain emprunt à la tradition du judaïsme. Quant à Pierre, s'il mangeait librement avec les Gentils convertis avant l'arrivée des judéo-chrétiens, c'est une preuve de plus que sa pensée religieuse personnelle était en avance sur la leur, touchant l'obligation de la Loi pour les chrétiens d'origine juive. Le décret de Jérusalem ne touchait pas ce point, ou plutôt suggérait la persistance de cette obligation.

2. Le silence de saint Paul dans la lettre aux Galates. Si cette lettre est postérieure au concile, comment expliquer que saint Paul ne fasse aucune mention du décret apostolique ? Dans ce décret, il y a en réalité deux choses. La déclaration qu'il n'y a pas lieu d'imposer la circoncision et la pratique de la Loi aux Gentils qui se convertissent, et c'est cela qui est capital pour saint Paul, spécialement dans le conflit galatique. Or cela, saint Paul le dit expressément, Galates, II, 6 : « Les notables, dis-je, ne m'inposèrent rien. » Mais alors on prétend que c'est trop dire et que cela revient à nier, d'une autre manière, l'existence du décret que nous lisons dans les Actes, où la déclaration relative à la circoncision et à la Loi s'accompagne de prescriptions positives. A quoi l'on répondra que c'est se méprendre à la fois sur la nature de ces prescriptions extra-mosaïques et sur le point précis du débat entre saint Paul et les Galates, qui est celui de la circoncision et de la Loi mosaïque.

3. La doctrine de saint Paul dans I Corinthiens. Il s'agit principalement des déclarations sur les viandes immolées aux idoles qui se lisent I Cor., VIII, et qui ne semblent pas compatibles avec la première prohibition du décret de Jérusalem. Mais ce décret représentait deux choses : des règlements positifs, qui n'étaient directement imposés qu'aux destinataires de la lettre apostolique, et qui se justifiaient surtout par des conditions historiques et psychologiques déterminées; un esprit, dont l'élément principal était le souci d'éviter le scandale des judéo-chrétiens. A Corinthe, la situation et la mentalité étaient autres, et il pouvait paraître inopportun d'y urger l'observation de prescriptions énoncées en vue de conditions différentes. Pour l'esprit du décret, qui est au fond celui de la charité, c'est une tout autre affaire; mais saint Paul le recommande avec l'insistance que l'on sait. C'est manquer d'esprit de finesse que d'en conclure que saint Paul ignorait le décret de Jérusalem tel, du moins, que nous l'avons dans les Actes. Ici, comme souvent, il semble bien que certains critiques négligent l'essentiel de leur rôle qui est de s'appliquer à comprendre. Complexe, sans doute, nous apparaît la première histoire de la primitive Communauté chrétienne, avec une diversité certaine de rôles et même de mentalités, avec des hésitations et même des divergences de vues, avec des avances et des retours en arrière, avec, pour nous, beaucoup d'obscurité. Mais cela est normal et signe de vérité. Tel est le cas, en particulier, de cet épiscde dont l'assemblée de Jérusalem et son décret-lettre forment le centre.

III. Bibliographie. — D'abord les commentaires récents des Actes des Apôtres, en particulier : Alfr. Loisy, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926; E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926, et de l'épître aux Galates : en particulier, M.-J. Lagrange, *Saint Paul, Épître aux Galates*, *Paris*, 1918. Puis, parmi beaucoup d'autres études spéciales : Ad. Harnack, *Das Aposteldekret*, dans les *Sitzungberichte de l'Académie des Sciences de Berlin*, 1899; V. Weber, *Der heilige Paulus vom Apostelubereinkommen bis zum Apostelkonzil*, dans *Biblische Studien*, t. VI, Munchen, 1901; W. Ramsay, *St. Paul, the Traveller and the roman Citizen*, London, 1905; A. Steinmann, *Die Abfassungszeit des Galaterbriefes*, Münster, 1906; H. Coppieters, *Le Décret des Apôtres*, dans la *Revue biblique*, 1907; W. Sanday, *The apostolic Decree*, Leipzig, 1908; W.-L. Knox, *St. Paul und the Church of Jerusalem*, Cambridge, 1925. On consultera encore avec profit, G. Resch, *Das Aposteldekret nach ausserkan. Textgestalt untersucht*, Leipzig, 1905.

A. Lemonnyer.

CONFIRMATION. — I. Exposé du problème. 1° La doctrine sur la confirmation dans l'Église catholique et dans les Églises protestantes et réformées; 2° Les sources bibliques de la doctrine de l'Église sur la confirmation; 3° La valeur historique des Actes des Apôtres, particulièrement de Act., VIII, 5-25 et Act., XIX, 1-6; *a*) La critique de Act., VIII, 5-25; *b*) L'historicité de Act., VIII, 5-25; *c*) La critique de Act., XIX, 1-6; *d*) L'historicité de Act., XIX, 1-6. II. Les attestations explicites de la confirmation : Hebr., VI, 1-3; Act., VIII, 5-25; Act., XIX, 1-6 : 1° L'épître aux Hébreux; 2° La confirmation des Samaritains; 3° La confirmation des johannites éphésiens III. Le rite, le sens et l'efficacité de la confirmation ; 1° Le rite; 2° Les conditions de réception; 3° Les ministres de la confirmation; 4° Les rites connexes : *a*) consignation; *b*) l'onction; 5° L'efficacité sacramentelle de la confirmation; 6° La distinction entre la confirmation et les charismes; 7° La distinction entre la confirmation et le baptême; 8° La notion de l'Esprit : *a*) dans les Actes; *b*) dans les lettres de saint Paul; *c*) d'après l'ancienne Tradition. IV. Le prétendu silence de saint Paul sur la confirmation : 1° Les raisons du silence relatif de saint Paul; 2° Quelques attestations implicites de la confirmation : *a*) dans les épîtres de saint Paul; *b*) dans les synoptiques; *c*) dans le quatrième évangile. V. Les origines de la confirmation : 1° Les prétendus parallèles païens; 2° Les prétendus parallèles juifs; 3° Les origines chrétiennes de la confirmation. VI. L'histoire de la confirmation dans l'Église ancienne. VII. Bibliographie.

I. Exposé du problème. — 1. *La doctrine sur la confirmation dans l'Église et dans les Églises protestantes et réformées.* — D'après l'enseignement de l'Église catholique, la confirmation constitue un sacrement distinct, au même titre que le baptême, et elle confère aux baptisés une marque spirituelle, une grâce sacramentelle spéciale et dans une communication plus abondante, la grâce sanctifiante, les vertus surnaturelles et les dons du Saint-Esprit. Qu'on lise les déclarations des conciles de Florence et de Trente, le catéchisme romain de Pie V et la proposition quarante-quatrième du décret *Lamentabili sane exitu* (F. Cavallera, *Thesaurus doctrinæ catholicæ ex documentis magisterii ecclesiastici*, Paris, 1920, n°s 1080, 1081, 1084;

J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, Paris, 1925, p. 197-199). Les théologiens essaient de préciser la doctrine du magistère ecclésiastique. Étudiant les appellations données par les auteurs anciens à la confirmation, Mgr Janssens en déduit la communication de la plénitude spirituelle, de la perfection chrétienne et des sept dons du Saint-Esprit; et ces trois effets correspondraient à l'impression du caractère, à l'infusion de la grâce sanctifiante et de la grâce sacramentelle (L. Janssens, *La confirmation*, Lille, 1888). Par contre, J. H. Oswald et K. Adam réservent à la confirmation la venue personnelle du Saint-Esprit qu'ils opposent comme une présence spéciale et « substantielle » à la présence « dynamique » de l'Esprit réalisée par le baptême (voir dans J. B. Umberg, *Confirmatione baptismus perficitur*, dans *Ephemerides theologicæ lovanienses*, 1924, t. I, p. 505-517).

La doctrine catholique est combattue par les exégètes protestants et les critiques rationalistes. Les premiers réformateurs et les protestants, dits conservateurs, interprètent le rite de confirmation comme une prière de l'autorité ecclésiastique, communiquant dans l'Église naissante les charismes de l'Esprit (voir les premières opinions protestantes réfutées par Noël Alexandre, *De sacramento confirmationis contra librum Joannis Dallaei calvinistæ*, et J. A. Orsi, *De chrismate confirmatorio*, dans le *Thesaurus theologicus*, t. X, I, Venise, 1762). La plupart des protestants libéraux considèrent le rite postbaptismal comme une cérémonie du baptême à laquelle, de bonne heure, les chrétiens ont rattaché les effets positifs de l'ablution. Enfin, plusieurs auteurs récents, rationalistes, protestants libéraux, ou protestants conservateurs, retrouvent dans l'imposition des mains un rite sacramentel, introduit par les Églises apostoliques pour suppléer, en l'absence d'une communication directe de l'Esprit, à l'insuffisance du baptême de l'eau, rite judéo-chrétien (J. Behm, A. von Stromberg, J. Weiss, A. Loisy, dans Coppens, *op. cit.*, p. 199, 212-219). Seuls, les exégètes anglicans se rapprochent de la doctrine romaine et traditionnelle. S'ils refusent à la confirmation la valeur d'un sacrement, c'est qu'ils hésitent à reconnaître dans les auteurs anciens une distinction suffisante, entre l'imposition des mains et le baptême (J. A. Mason, *The relation of confirmation to baptism as taught in the holy Scriptures and Fathers*, Londres, 1893. — *Confirmation or the Laying on of hands*. T. I : *Historical and doctrinal*, Londres, 1926).

2. *Les sources bibliques de la doctrine de l'Église sur la confirmation*. — Dans l'exposé de la doctrine sur la confirmation, toutes les Églises se réclament des saintes Écritures. Or quatre événements se rapportent dans l'histoire des origines chrétiennes à l'existence de ce sacrement : la Pentecôte, l'initiation des Samaritains, la conversion de Corneille et de ses familiers, enfin la confirmation des johannites éphésiens (Act., II, 1-41; VIII, 5-25; X, 1-48; XIX, 1-6; cf. Act., X, 47; XI, 17). Ajoutez à ces narrations les prophéties de Joël et de saint Jean-Baptiste (Joël, II, 26-29; Marc., I, 8; Luc., III, 16; Mat., III, 11; Joa., I, 15-16), et les promesses réitérées de Jésus, dans lesquelles saint Pierre et saint Luc ont reconnu la prédiction de l'Esprit messianique communiqué aux nouveaux convertis (Luc., XXIV, 49; Act., I, 5; II, 33). Seuls, saint Luc et saint Jean rapportent les promesses du Seigneur; le premier dans les paroles d'adieu au collège apostolique (Luc., XXIV, 49; Act., I, 5); le deuxième à trois reprises : dans le dialogue de Jésus avec la Samaritaine (Joa., IV, 13-14), dans une prédication durant la fête des Tabernacles (Joa., VII, 37-39), et dans les dernières instructions du Christ (Joa., XIV, 15-17, 26; XV, 26; XVI, 13; XX, 22); de ces promesses on peut rapprocher les récits qui décrivent le baptême du Seigneur. A bon droit les Pères y ont discerné une préfiguration providentielle de l'initiation chrétienne (J. Bornemann, *Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beurteilung der christlichen Theologie der vier ersten Jährhunderten*, Leipzig, 1896).

Dans l'esquisse historique des controverses catholiques avec les protestants, J. B. Umberg montre que les polémistes se sont plu à multiplier les textes scripturaires se rapportant prétendûment à la confirmation: Joa., XIV, XV, XVI, 4; Luc., XXIV, 49; Act., I, 8; Act., VIII, 5-25; XIX, 1-6; X; XV, 8-9; Hebr., VI, 1-3 (Bellarmin); Joa., XIV, 16; XVI, 7; Luc., XXIV, 49; Act., II: VIII, 5-25; XIX, 1-6 (Suarez); Act., VIII, 5-25; XIX, 1-6; Hebr., VI, 1-5; II Cor., I, 21; Eph., I, 13 (Fr. Brenner); Joa., VII, 38; Is., XLIV, 3 (Fr. v. Dieringer); Mat., III, 11; Act., I, 5; Joa., IV, 10, 14; Luc., XI, 13; Gal., III, 14; I Petr., I, 12; II Cor., I, 20-22; V, 5; Eph., I, 13; III, 16; Rom., V, 8; I Cor., II, 12; VI, 19; I Thess., IV, 3-8; Eph., IV, 30; Gal., IV, 6; Rom., V, 5; I Cor., XII, 13 (H. Schell); Marc., X, 20; Luc., XII, 12 (P. Schanz); Marc., VIII, 38 (L. Billot); Joel, II, 28-32; Is., XXXII, 15; LIX, 21; Ez., XXXVI, 25-28; Zach., XII, 10 (Scheeben-Atzberger); Jer., XXXI, 33; Ez., XXXVI, 27 (F. J. Dölger. — Voir Umberg, *op. cit.*, p. 1-58). Nous estimons qu'une plus grande réserve s'impose dans le choix et l'utilisation des textes bibliques (cf. Bellarmin et Suarez); ainsi les passages empruntés à l'Ancien Testament, ne concernent l'avenir messianique que d'une façon générale, et se rapportent de ce chef aussi bien au baptême qu'à la confirmation (Num., XI, 26-29; Is., XXXII, 15; XLIV, 3; LIV, 13; LX, 21; Ezech., XXXVI, 26; XXXIX, 29; Joel, II, 28-29; Zach., XII, 10).

3. *La valeur historique des Actes des apôtres, particulièrement de Act., VIII, 5-25; XIX, 1-6*. — Il est inutile d'exposer les innombrables essais sur la distinction et la classification des documents littéraires qui auraient constitué les prétendues sources des Actes; constatons plutôt comment les critiques indépendants abandonnent de plus en plus les conclusions conservatrices jadis tant estimées d'A. Harnack (Coppens, *op. cit.*, p. 110-120). L'auteur des Actes continue à mériter les plus vifs éloges pour son habileté littéraire; tout en créant une œuvre d'une grande unité, il a trouvé le moyen d'adapter son style aux diverses situations, et tandis qu'il atteint à la perfection de la langue grecque classique dans l'histoire des Églises helléno-chrétiennes, il rejoint le style des Septante et des Évangiles en exposant les origines des communautés palestiniennes et les missions des apôtres judéo-chrétiens. Mais quant à la personne de l'auteur, les opinions ont singulièrement évolué, et ils sont devenus rares les exégètes qui tiennent encore à sauvegarder les droits d'auteur absolus de *Luc le Médecin* (Coppens, *op. cit.*, p. 115).

Parmi les travaux les plus récents sur les sources utilisées par le rédacteur des Actes, il convient de signaler le commentaire d'A. Loisy sur les Actes, et surtout un essai de R. Schütz entrepris avec grande habileté (A. Loisy, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920. R. Schütz, *Apostel und Jünger. Eine quellen-kritische und geschichtliche Untersuchung über die Entstehung des Christentums*, Giessen, 1921). — Schütz admet dans les Actes l'existence de deux traditions : les traditions antiochiennes, les plus authentiques et les plus anciennes, et les traditions palestiniennes, qui dérivent probablement de Jérusalem-Césarée et s'étendent sur l'espace d'une dizaine d'années, autour de Pierre, de Jacques et de Philippe. Constatant l'incertitude des hypothèses émises sur l'origine des deux traditions, Schütz propose de leur donner des appellations nouvelles, à savoir celles de *documents M* (mathêtês) et *A* (apostolos), empruntées aux critères

qui ont servi à mettre en lumière leur distinction (Coppens, *op. cit.*, p. 115-119). D'après la *source M* l'Esprit est libre de toute entrave rituelle, aussi bien du baptême que de l'imposition des mains. Il est un feu qui s'allume partout où l'Évangile est prêché. Il saisit Paul de Tarse au moment même de sa conversion, il inspire Agabus le prophète, il enflamme les discours d'Apollos, il suit la prédication des hellénistes et de l'Apôtre des Gentils. Dans sa nature intime, l'Esprit est une force divine qui se manifeste parmi les croyants tantôt comme un influx psychologique, une source de renouveau moral et d'enthousiasme religieux, tantôt comme une impulsion vive, inspiratrice et directrice des missions apostoliques. On remarquera, ajoute Schütz, que cette conception de l'Esprit est d'origine païenne, hellénique, et qu'elle se retrouve dans les épîtres de saint Paul. Tout autre est la doctrine de la *source A.* D'après ce document l'Esprit est communiqué par les apôtres, qui en possèdent le monopole absolu. L'Esprit est concentré théocratiquement dans l'Église de Jérusalem; la foi, le baptême johannique, le baptême chrétien sont devenus insuffisants pour assurer sa communication, et les apôtres ont introduit l'imposition des mains pour suppléer aux rites primitifs. Enfin, l'Esprit n'est plus une force psychologique mystérieuse sanctifiant les fidèles et inspirant les missionnaires, mais une personne divine qui agit dans le Christ, les apôtres et les fidèles par les charismes, le don des miracles, la prophétie et la glossolalie (voir l'exposé plus complet de l'hypothèse de R. Schütz dans Coppens, *op. cit.*, p. 175-177).

Entre les deux conceptions extrêmes des Actes, la théologie paulinienne occuperait une position moyenne en attribuant la communication de l'Esprit à l'ablution baptismale (Coppens, *op. cit.*, p. 178). Pour expliquer le rapprochement du baptême et de l'Esprit, les critiques indépendants font valoir diverses raisons. Ils rappellent que, d'après les croyances populaires de l'Orient, le Saint-Esprit possède une inclination spéciale pour les eaux. Les fleuves et les rivières étaient considérés comme l'habitat, transitoire ou permanent, d'êtres divins. En outre, ils insistent sur l'expérience religieuse des croyants. Le concept de l'Esprit serait la résultante de l'expérience collective des nouveaux convertis. Comme la tension maxima de l'exaltation mystique coïncidait généralement avec la réception du baptême, les fidèles ont spontanément rapproché l'Esprit et l'ablution baptismale. Saint Paul se contenta d'affermir ce rapprochement et de lui donner un fondement théologique.

Les Églises postapostoliques auraient adopté la doctrine de l'Apôtre des gentils. Sans compter les textes qui rapprochent explicitement l'Esprit du baptême, les critiques attirent l'attention sur une série de métaphores qui décrivent dans les lettres de la captivité, l'épître aux Hébreux et les écrits de saint Jean, tous interprétés comme postapostoliques, les grâces de l'initiation. Parmi les images les plus significatives, on signale la « nouvelle naissance », la « vie nouvelle », « l'illumination », la « sphragis », l'« appartenance spirituelle » au Seigneur Jésus. Par cette terminologie mystique, les chrétiens de la deuxième génération, ajoute-t-on, rejoignent la piété hellénique et traduisent en langage chrétien les spéculations des mystères païens, sur la nouvelle naissance des initiés et les divines hiérogamies.

Pour confirmer cette prétendue doctrine paulinienne et johannique touchant l'identité des grâces baptismales et du don de l'Esprit, on fait appel aux premiers écrivains ecclésiastiques. Behm (*op. cit.*, p. 177 sq.) s'appuie sur les témoignages suivants : *Epistola Barnabæ*, XI, 11; XVI, 8. — Hermas, *Simil.*, IX, 16, 3; *Mand.*, IV, 3, 1; *Vis.*, III, 3, 5. — Justin, *I. Apol.*, LXVI; *Dial.*, XXIX. — Irénée, *Adv. haer.*, III, XXIV, 1; V, XI, 1-2; XIII, 3; *Fragm.*, XXXV; Εἰς ἐπίδειξιν, 3, 41, 42. — Hippolyte, Εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια, 8. — *Homiliæ clementinæ*, VII, 8; VIII, 23. — Tertullien, *De baptismo*, VIII, X; *Adv. Marcionem*, I, 28. — *Didascalia*, II, XXXIX, 6; XLI, 2; III, XII, 3. — *Constitutiones apostolicæ*, II, XXXII, 3; XXXIII, 1; III, XLI, 2; VI, XXVIII, 5. — Cyprien *Epist.*, LXIII, 8; LXVI, 3; LXIX, 15; LXXIII, 12; LXXIV, 4; *Ad Donatum*, III, IV.; *De habitu virginum*. — A la longue, l'Esprit s'unit aux eaux sanctifiées de l'ablution baptismale. Déjà insinuée par saint Ignace d'Antioche (*Ad Eph.*, XVIII, 2), cette compénétration de l'Esprit et de l'élément sacramentel fut pleinement mise en lumière par Méliton de Sardes, Περὶ λουτροῦ; Hippolyte, *loc. supra cit.*; *Segen Jacobs*, XVIII, 3; Tertullien, *De baptismo*, IV; *Epist.* LXX, 1; LXXIV, 2; Novatien, *De Trinitate, tractatus*, XV, XX; Ambroise, *De mysteriis*, III, 8; pseudo-Augustin, *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti*, LXI, 1; Zénon de Vérone, *Tractatus*, II, 35; Maxime de Turin, *De baptismo tract.*, II. Cf. Behm, *op. cit.*, p. 181 sq.

Il est difficile dans ces conditions d'expliquer l'importance croissante de l'imposition des mains. Les historiens protestants supposent une déviation de la tradition chrétienne, s'annonçant dès l'âge apostolique et atteignant son plein développement vers la fin du troisième siècle. Ils ajoutent que, dans la constitution du nouveau sacrement de la confirmation, une influence prépondérante revient aux écrivains africains du troisième siècle, à Tertullien et à saint Cyprien, puis, à une date plus tardive, à saint Cyrille de Jérusalem et à saint Augustin. Au septième siècle, le nouveau rite avait parcouru complètement le cercle de son développement. Quant aux facteurs de cette évolution, on signale l'influence des théologiens déjà cités, l'« arrogance » croissante des évêques (saint Cyprien, les souverains pontifes Silvestre et Innocent Ier), la controverse sur la réconciliation des schismatiques et des pénitents, la multiplication des paroisses rurales, la fausse interprétation du rite de l'onction. Hase observe que le rituel du baptême garde l'onction baptismale d'où la confirmation s'est développée, comme une coquille d'œuf que le poussin a percée (K. Hase, *Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche*, 4e éd., Leipzig, 1878, p. 359-360). Voir un exposé plus complet des hypothèses protestantes dans Coppens, *op. cit.*, p. 174-183.

a) *La critique de Act.*, *VIII*, *5-25.* — Les historiens protestants et rationalistes ne se contentent pas d'une critique générale des Actes pour ruiner l'origine apostolique de la confirmation; à vrai dire, ils s'acharnent à disséquer les deux récits qui se rapportent à l'institution du sacrement. Voici en résumé les principales objections soulevées contre la confirmation des Samaritains (voir l'exposé systématique des difficultés dans Coppens, *op. cit.*, p. 220-228) : Actes, VIII, 4-40, interpolation rédactionnelle dans une prétendue source : les *Actes de Pierre* (H. Waitz); VIII, 4*a* reprend VIII, 1*b* (A. Loisy); VIII, 4*a* est repris par XI, 19*a* (M. Goguel); VIII, 4 contredit VIII, 5 (Goguel); VIII, 5 sq. contredit XI, 19 sq. (Loisy); VIII, 5, introduction brusquée de Philippe, confusion avec l'apôtre du même nom (Waitz et Loisy); VIII, 5 contredit VIII, 14 (Waitz et Goguel); VIII, 6, docilité exagérée des Samaritains (Loisy); VIII, 7, banalités (Loisy); VIII, 6-8, premier tableau de la conversion des Samaritains (Behm, Goguel); VIII, 10 contredit VIII, 11 (Waitz, Loisy, Goguel); VIII, 10 répète VIII, 6, 11; VIII, 9-11, glose (Loisy); VIII, 11 répète sans utilité VIII, 9 (Loisy); VIII, 12 forme un doublet avec VIII, 5-8 (Goguel); VIII, 13, conversion de Simon imaginée par le rédacteur (Loisy); VIII, 13*b* devrait précéder la conversion (Loisy); VIII,

14, est interpolé par le rédacteur (Waitz); VIII, 14-17, tournée de confirmation inspirée par la thèse du rédacteur (Loisy); VIII, 16, glose rédactionnelle (Behm); VIII, 18-19*b*, demande de Simon altérée par la tradition (Waitz et Loisy); VIII, 20, thèse de l'Église postapostolique (Loisy); VIII, 22*b* sq., pieux remplissage (Loisy); VIII, 24*b*, manque de dénouement (Loisy).

b) *L'historicité de Act., VIII, 5-25.* — La narration de la confirmation des Samaritains présente des lacunes et offre des incohérences qui s'expliquent peut-être en partie par la source écrite dont l'auteur des Actes s'est servi, mais elle ne contient pas les données contradictoires que les critiques radicaux lui imputent et qui autoriseraient soit l'hypothèse de doublets littéraires maladroitement raccommodés, soit celle de l'interpolation tendancieuse et fantaisiste d'un document historique.

Et d'abord l'hypothèse de doublets n'a pas d'appui dans le texte. Si la rédaction n'est pas d'une tenue exemplaire, cette négligence, qui, il est vrai, n'est pas habituelle à saint Luc, ne nuit d'aucune façon à l'historicité du récit. Quant à la prétendue opposition entre VIII, 5-13 et VIII, 14-25, le verset 14 complète, ce nous semble, les données du verset 5 en étendant la zone d'apostolat des missionnaires chrétiens à toute la banlieue de Naplouse-Sichem (Coppens, *op. cit.*, p. 232-233).

L'hypothèse de plusieurs interpolations rédactionnelles n'est pas moins arbitraire. Les versets 12, 14-18 contiennent la description de la conversion de la Samarie, que la notice au sujet de Simon a interrompue (9-10), et le double baptême des Samaritains ne subsiste que dans l'imagination des exégètes qui interprètent à tort l'imposition des mains, comme une mention implicite du baptême dont le sens aurait échappé au rédacteur définitif. Quant au portrait de Simon, dont l'analyse littéraire constitue la pièce de résistance des critiques radicaux, nous avons longuement prouvé qu'il présente les plus sérieuses garanties d'historicité (Coppens, *op. cit.*, p. 234-239). Simon a été appelé « la vertu, celle qu'on appelle la grande. » Rappelant à plus d'un point de vue les pseudo-messies et les pseudo-prophètes qui ont surgi durant l'époque du syncrétisme hellénistique un peu partout, en Syrie et dans les pays environnants, il s'est fait passer probablement auprès de ses concitoyens pour le Messie. Cette prétention explique parfaitement sa demande, puisque le Messie était dans les espérances juives le dispensateur attitré de l'Esprit. Dès lors on comprend mieux le rôle et la tentative du sorcier, et l'on se rend compte de l'erreur de Loisy, lorsqu'il parle des ambitions hiérarchiques de Simon et de son excommunication par les apôtres Pierre et Paul (Coppens, p. 239-241).

c) *La critique de Act., XIX, 1-6.* — Le récit de l'initiation chrétienne des Johannites éphésiens subit, non moins que la narration de la conversion des Samaritains, les critiques des auteurs indépendants. La prétendue source de la deuxième partie des Actes n'aurait rapporté que l'itinéraire et la description des courses apostoliques, entreprises par saint Paul. Dans la péricope XVIII, 18-XIX, 7, elle n'aurait compris que les versets suivants : « Paul resta longtemps à Corinthe, puis, ayant dit adieu aux frères, il s'embarqua pour la Syrie avec Priscille et Aquila, après s'être fait raser la tête à Cenchrées pour accomplir un vœu. Il arriva à Éphèse... et, entrant dans la synagogue, il s'entretint avec les Juifs... et, pendant trois mois, il y parla avec beaucoup d'assurance, discourant d'une manière persuasive sur les choses qui regardaient le royaume de Dieu. » Dans ce texte, le rédacteur aurait intercalé d'abord le petit discours de saint Paul aux Éphésiens (XVIII, 19*b*-21*a*), ensuite la narration de la confirmation des Johannites (XIX, 1-6), puis la notice concernant Apollos (XVIII, 24-28), enfin pour trouver le temps de situer ces divers épisodes, le voyage de saint Paul à Jérusalem et son retour à Éphèse par le pays des Galates et des Phrygiens (XVIII, 19*a*, 21*b*-23; XIX, 1*a*). Wellhausen, Loisy, Goguel proposent ces conjectures et appuient leurs conclusions sur les prétendues incohérences qu'ils ont relevées, en particulier dans les portraits d'Apollos et des Johannites éphésiens. C'est Loisy qui s'est montré le plus habile à les discerner. Il suppose que le rédacteur a voulu prouver par un exemple concret, suivant une affirmation dogmatique de l'Église naissante, que Jean-Baptiste lui-même a reconnu la supériorité du baptême chrétien. Cf. M. Sorof, *Die Entstehung der Apostelgeschichte*, Berlin, 1890. — F. Spitta, *Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert*, Halle-a-S., 1891. — I. Juengst, *Die Quellen der Apostelgeschichte*, Gotha, 1895. — A. Hilgenfeld, *Die Apostelgeschichte nach ihren Quellenschriften untersucht*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1895 et 1896. — H. Wendt, *Die Apostelgeschichte*, Goettingue, 1913. — Loisy, *op. cit.*, p. 717 sq. — M. Goguel, *Le livre des Actes*, Paris, 1922. — Lire Coppens, *op. cit.*, p. 228-231.

d) *L'historicité de Act. XIX, 1-6.* — Les prétendues données contradictoires qui légitiment aux yeux des critiques le rejet de l'histoire d'Apollos et des Johannites, s'inspirent de l'existence d'un christianisme inférieur, judéo-chrétien, auquel Apollos et les Johannites auraient appartenu. C'est là une hypothèse qui s'appuie sur des préjugés rationalistes concernant le développement du christianisme primitif. Non moins fantaisistes sont les considérations de Loisy sur l'apostolat d'Apollos et les rapports de ce missionnaire avec l'Apôtre des Gentils. C'est totalement méconnaître le caractère de saint Paul que de lui prêter une jalousie mesquine à l'endroit du missionnaire alexandrin. Les « éclipses successives » de celui-ci devant l'arrivée de saint Paul ne subsistent que dans l'imagination de Loisy. Il y a entre les diverses phases de l'activité apostolique d'Apollos une connexion historique, qui sans éclairer toute la suite de son apostolat — il faut se résigner à ignorer beaucoup, quand les sources sont peu étendues — permet une reconstruction vraisemblable des épisodes racontés (cf. l'essai tenté par Coppens, *op. cit.*, p. 241-243). Au reste, c'est une des caractéristiques de toute la section XVIII, 18-XIX, 17, de ne pas donner une histoire suivie, mais de grouper un certain nombre de faits concernant l'évangélisation de l'Asie : retour de saint Paul vers Antioche par Éphèse, Césarée et Jérusalem (XVIII, 18-22), départ d'Antioche pour Éphèse et traversée de la Galatie et de la Phrygie (XVIII, 23), ministère d'Apollos à Éphèse et à Corinthe (XVIII, 24-28), arrivée de saint Paul à Éphèse (XIX, 1), confirmation des johannites (XIX, 2-6), apostolat de saint Paul (XIX, 8-12), confusion des exorcistes juifs (XIX, 13-17). Tous ces épisodes constituant une suite de petits tableaux, il n'est pas étonnant que les transitions soient çà et là moins parfaitement réussies. — Lire R. Schumacher, *Der Alexandriner Apollos*, Kempten, 1916.

II. LES ATTESTATIONS EXPLICITES DE LA CONFIRMATION. — Hebr., VI, 1-3; Act., VIII, 5-25; Act., XIX, 1-6.

1. *L'Épître aux Hébreux.* — Une allusion formelle au rite de confirmation se rencontre dans l'épître aux Hébreux. Rédigée avant l'année 70, date de la ruine de la Ville sainte, cette lettre est une source précieuse pour tout ce qui concerne les croyances et les coutumes de l'Église ancienne (F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, 7e éd., Paris, 1920, p. 433. — Cf. Eusèbe de Césarée, *H. E.*, III, XXXVIII, 2 sq., éd. Gra-

pin, t. I, p. 350). Or voici ce qu'elle enseigne au sujet de l'initiation : « C'est pourquoi, laissant de côté les premiers éléments de la doctrine chrétienne, élevons-nous à l'enseignement parfait, sans poser de nouveau la base du renoncement aux œuvres mortes et de la foi en Dieu : à savoir la doctrine des baptêmes et de l'imposition des mains, de la résurrection des morts et du jugement éternel. » (Le texte grec présente deux variantes dont la première ne manque pas d'importance. Faut-il lire διδαχήν ou διδαχῆς? Nous adoptons l'accusatif : *Proclivi scriptioni præstat ardua.*) L'enseignement dont parle saint Paul dans ce passage, comprend les premiers éléments, jette les fondements de la pénitence et de la foi, les deux vertus par lesquelles, au jugement de l'antiquité chrétienne, les croyants faisaient leur entrée dans l'Église. L'épître vise donc l'initiation et affirme qu'elle était constituée dans l'Église destinataire de la lettre — Rome, Alexandrie ou Jérusalem — par deux rites distincts, étroitement unis : l'ablution et l'imposition des mains. Le terme « baptêmes » est au pluriel. Il est question des bains rituels en usage dans les milieux païens et juifs, en particulier du baptême de saint Jean-Baptiste, par rapport auxquels l'Église primitive expliquait le sens des rites chrétiens. Les Actes des apôtres ont conservé un exemple typique de cet enseignement (XIX, 1-6). Quant à l'imposition des mains, rien n'indique un geste de guérison ni un sacrement d'ordination, au contraire, le contexte vise explicitement un rite d'initiation destiné à tous les fidèles, et à ce titre juxtaposé à l'ablution baptismale.

2. *La confirmation des Samaritains.* — Le récit des Act., VIII, 5-25, contient la première description du rite que nous venons de relever dans l'épître aux Hébreux. L'épisode appartient à cette section qui expose la diffusion de l'Évangile en dehors de la Judée, et il marque, dans la marche progressive de la nouvelle religion à la conquête spirituelle du monde, une première et importante étape. La conversion des Samaritains a été l'œuvre du diacre-évangéliste Philippe. Arrivé dans la banlieue samaritaine et dans la ville de Sichem-Naplouse, capitale religieuse de la contrée (cf. Coppens, *op. cit.*, p. 184, n. 2), Philippe annonça la bonne nouvelle du royaume de Dieu et du Seigneur Jésus. Les habitants de la ville et de la région tout entière se firent baptiser en grand nombre, et éprouvèrent cette joie spirituelle que saint Paul décrit souvent comme un sentiment propre des chrétiens. La nouvelle de l'événement ne manqua pas d'arriver bientôt à Jérusalem. Les apôtres restés dans la Ville sainte malgré la persécution députèrent deux des leurs, Pierre et Jean, vers les nouveaux croyants. Les raisons de cette démarche sont obvies : au début de la prédication chrétienne, l'Église du Christ se confondait de fait avec l'assemblée de Jérusalem; les diacres n'exerçaient en vertu de leur ordination qu'un ministère subordonné; la conversion des Samaritains constituait dans le développement de l'Église naissante un progrès nouveau. Descendus chez les Samaritains, Pierre et Jean constatèrent que leur présence y était nécessaire pour une autre raison; les néophytes, baptisés au nom du Seigneur, n'avaient pas encore reçu le don de l'Esprit. Ce retard dans la venue du Paraclet constitua lui aussi, au même titre que l'évangélisation de la Samarie, un fait nouveau. Depuis la Pentecôte, le Saint-Esprit n'avait cessé de couler, telle une source d'eau vive (Joa., IV, 13; VII, 37-39) sur tous les baptisés; à Samarie, pour la première fois, il semble avoir retardé sa venue. Philippe constata dans les nouveaux convertis cette privation de la grâce pentecostale, mais n'entreprit pas d'y suppléer. Par contre, les apôtres n'hésitèrent pas un instant; ils se recueillirent dans la prière, imposèrent les mains et communiquèrent par ce rite le don du Saint-Esprit. Cette distinction entre le baptême et l'imposition des mains, la réserve de Philippe et la démarche décidée des apôtres constituent la physionomie de la narration; ces divers traits autorisent à affirmer pour l'âge apostolique la communication sacramentelle de l'Esprit, la différence entre cette communication et le baptême, sinon le droit unique du Collège apostolique à l'administration de ce sacrement, au moins l'exclusion de certains ministres subordonnés, bref l'existence de la confirmation. Lire K. Pieper, *Die Simon Magus-Perikope* (*Neutst. Abhandl.*, t. III, fasc. 5), Munster-en-W., 1911, et Coppens, *op. cit.*, p. 184-188.

3. *La confirmation des johannites éphésiens.* — Le récit des Act., XIX, 1-6, constitue un parallèle frappant à la confirmation des Samaritains. La scène se passe à Éphèse, après la fin de l'apostolat transitoire exercé en cette ville par l'alexandrin Apollos. L'épisode se développe en trois actes : un court entretien entre saint Paul et les johannites, disciples attardés de saint Jean-Baptiste (D. Buzy, *Saint Jean-Baptiste*, Paris, 1922); l'instruction de ces derniers par l'Apôtre, et l'initiation des nouveaux convertis à la religion chrétienne. Le dialogue engagé entre les johannites énigmatiques et saint Paul prouve que l'Apôtre les a pris, au premier abord, pour des chrétiens; il les appelle « croyants », et leur demande s'ils ont reçu au baptême le don du Saint-Esprit (Coppens, *op. cit.*, p. 191). Mais les fidèles du Baptiste ne comprenant rien à l'interpellation, répondent laconiquement : « Mais nous n'avons même pas entendu dire qu'il y ait un Esprit. » Déconcerté, saint Paul insiste : « Mais de quel baptême avez-vous donc été baptisés? » Eux d'affirmer : « Du baptême de Jean-Baptiste. » L'équivoque cessait. Malgré leurs relations avec Priscille et Aquila, ils étaient restés au seuil de l'évangile. Aussitôt l'apôtre complète leur instruction, et leur enseigne que le ministère de Jean avait été orienté vers la foi en Jésus comme Messie d'Israël. Suit l'initiation des catéchumènes. Elle comporte deux actes : le baptême au nom de Jésus et l'imposition des mains communiquant le Saint-Esprit. Les Actes n'ajoutent pas que Paul baptisa les johannites, mais ils signalent que ce fut lui qui leur imposa les mains. Le moment était solennel. L'entrée des johannites éphésiens inaugurait la prédication chrétienne dans la province d'Asie. La moisson devait se lever abondante; les chrétiens y étaient déjà nombreux, lorsque saint Paul, écrivant sa lettre aux Romains, salua en Épénète les prémices de cette contrée (Rom., XVI, 5). Les débuts d'une mission aussi brillante appelaient la confirmation de l'Esprit. Celui-ci s'était manifesté le jour de Pentecôte et avait renouvelé les manifestations de sa présence, chaque fois que l'évangélisation chrétienne marquait un progrès nouveau en Samarie et plus tard à Césarée de Palestine. L'Église d'Éphèse fut marquée elle aussi d'une Pentecôte visible; les johannites, baptisés et confirmés, parlèrent en langues et prophétisèrent. A première vue deux charismes différents; en réalité, pour distincte que soit la prophétie du don des langues dans les lettres de saint Paul, le charisme prophétique n'était en l'occurrence que l'enthousiasme religieux, résultant de la glossolalie (Act., II, 11; 16-21; X, 44-46). La marge philoxénienne et la version syro-palestinienne distinguent, il est vrai, les deux dons, mais ils interprètent arbitrairement le passage en empruntant à saint Paul le don de la prophétie et, au chapitre deuxième des Actes, celui des langues. — En résumé : la confirmation des johannites confirme les données de Act., VIII, 5-25; en outre, elle précise les effets de la confirmation, prouve que les deux sacrements d'initiation se suivaient régulièrement, et montre que les charismes consistaient

dans le don des langues et l'enthousiasme religieux des nouveaux convertis. Cf. Ruch, *art. cit.*, col. 985-986, et Coppens, *op. cit.*, p. 188-193.

III. Le rite, le sens et l'efficacité de la confirmation. — 1. *Le rite.* — Ni les Actes des apôtres ni l'épître aux Hébreux ne décrivent explicitement le rite de la confirmation. On peut croire que les apôtres imposaient les deux mains (Act. VIII, 17, 19; XIX, 6). Le singulier est uniquement attesté par une tradition secondaire (Act. XIX, 6) représentée par le codex *D*, l'*Amiatinus*, le *Demidovianus*, la version syriaque, les deux versions éthiopiennes, la version arabe de Thomas Erpe. Le front ou la tête des baptisés était l'objet de l'attouchement. Le rite était accompagné d'une prière et d'une forme sacramentelle. Une prière accompagnait toutes les destinations de l'imposition des mains (Matth., XIX, 13; Act. VI, 6; XIII, 3; XIV, 22; XXVIII, 8), et déjà dans l'Église ancienne des paroles déterminaient le sens de tous les rites sacramentels (Eph., V, 26. Cf. Act. III, 6; IX, 17, 40; XXVIII, 8; Jac., V, 14). Ce serait toutefois peine inutile que de vouloir déduire pour l'âge apostolique des seules données de la sainte Écriture la forme sacramentelle de la confirmation. Voir l'essai manqué de A. Staerk, *Der Taufritus in der griechisch-russischen Kirche*, Fribourg-en-Br., 1903, p. 155-159.

2. *Les conditions de réception.* — Les Actes et l'épître aux Hébreux s'accordent pour exiger la foi chrétienne et la réception préalable du baptême chrétien (Act., VIII, 12, 13, 14; XIX, 2, 3, 5; Hebr., VI, 1). En règle générale l'imposition des mains suivait immédiatement le rite de l'ablution. Tel est l'ordre rappelé par l'épître aux Hébreux, suivi dans la confirmation des johannites, supposé par le récit de la confirmation des Samaritains. Les Actes (VIII, 16) insinuent que les croyants baptisés par Philippe se sont trouvés dans une situation irrégulière, et que cette irrégularité a consisté dans la distinction temporaire entre les deux sacrements de l'initiation.

3. *Les ministres du rite.* — Dans les Actes l'imposition des mains est conférée par les apôtres. La narration du chapitre XIXe n'explique pas le privilège apostolique, mais l'initiation des Samaritains dissipe tout malentendu. Si le diacre Philippe n'a pas imposé les mains aux nouveau-baptisés, c'est qu'il n'avait ni le pouvoir ni l'autorité de conférer le sacrement de l'Esprit. Les objections soulevées par les auteurs protestants contre le privilège des apôtres n'ont aucun appui dans les Actes. A les entendre, il fallut l'arrivée de Pierre et de Jean pour amener à pleine maturité la foi des gens de Samarie. C'est une erreur. La manière dont cette foi est décrite (VIII, 5-13) et dont la nouvelle de la conversion se répand à Jérusalem (VIII, 14) montre qu'elle avait été sincère, profonde, exemplaire pour toute la chrétienté. Il est une interprétation des faits non moins fantaisiste : celle de reconnaître à Philippe le pouvoir de communiquer l'Esprit, mais de lui refuser l'exercice de ce pouvoir par déférence respectueuse envers l'autorité du Collège apostolique. Comme l'entrée des Samaritains dans l'Église marquait une étape nouvelle dans la prédication de l'Évangile, Philippe aurait préféré dégager sa responsabilité et recourir à une décision de l'Église de Jérusalem. Mais pourquoi dans cette hypothèse aurait-il baptisé les gens de Samarie? Pour le christianisme primitif, le baptême n'avait pas moins d'importance que l'imposition des mains dans l'initiation des nouveaux convertis (J. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum*, Leipzig, 1911, p. 29-34; Coppens, *op. cit.*, p. 186-187). Sur les pouvoirs des simples prêtres en matière de confirmation les écrits néo-testamentaires contiennent peu de renseignements. Nous croyons qu'à plus d'une reprise les apôtres ont délégué aux simples prêtres la communication de l'Esprit. Tel est peut-être le ministère, extraordinaire, il est vrai, confié à Ananie (Act., IX, 17. Cf. Coppens, *op. cit.*, p. 33, n. 10); telle semble la déduction logique d'une affirmation de saint Paul (I Cor., I, 17) et de l'organisation primitive des Églises apostoliques (cf. Coppens, *op. cit.*, p. 120 et p. 120, n. 1). Dans l'Église occidentale, cette délégation a été toujours accordée par les souverains pontifes. (Cf. *Codex juris canonici Benedicti papae XV auctoritate promulgatus*, Rome, 1918, lib. III, pars I, tit. II, can. 782, § 2), et elle est devenue habituelle dans les Églises d'Orient

4. *Les rites connexes. a. La consignation.* — La consignation, c'est-à-dire l'impression du signe de la croix sur le front des baptisés est une des premières cérémonies introduites par l'Église dans le rituel baptismal; elle est d'ordinaire exprimée par les termes, *signaculum, signaculum dominicum, consignare, sphragis.* Dans les textes les plus anciens, ces divers termes ne comportent pas l'existence d'un rite de consignation, mais la communication d'une marque spirituelle, invisible, imprimée dans les âmes des croyants. Ce sens, courant dans les lettres profanes et religieuses de l'hellénisme, fut repris avec un contenu nouveau il est vrai, par les écrits chrétiens. Dans les livres du Nouveau Testament, cette signification uniquement spirituelle est très claire; c'est Dieu qui authentique la mission du Christ (Joa., VI, 27), ou le ministère de son Apôtre (II Cor., I, 22); c'est lui qui confirme la vocation des élus (Eph., I, 13-14; IV, 30). Ailleurs, dans les épîtres aux Corinthiens, ce sont les fidèles qui apposent par leur vie religieuse un sceau à l'apostolat de l'Apôtre des Gentils (I Cor., IX, 13; II Cor., III, 3). Plus tard, le terme *sphragis* réapparaît dans les écrits chrétiens, appliqué tantôt au baptême, tantôt à l'imposition des mains, tantôt à l'ensemble des cérémonies de l'initiation, mais en exprimant seulement l'alliance contractée au moment de la réception des sacrements entre le Christ et les nouveaux fidèles. C'est le sens de plusieurs passages de Tertullien, de saint Cyprien, et du traité anonyme sur la réconciliation des hérétiques pénitents. D'une manière toute spéciale, l'auteur de cet ouvrage conserve le sens spirituel du terme « consignation » (Tertullien, *De pœnitentia*, VI; *P. L.*, t. I, col. 1349; *De baptismo*, VI; *P. L.*, t. I, col. 1314; *De pudicitia*, IX; *P. L.*, t. II, col. 1051A; *De spectaculis*, XXIV; *P. L.*, t. I, col. 731; *Adversus Valentinianos*, I; *P. L.*, t. II, col. 574. — Cyprien, *Epist.*, LXIX, 2; *Testimoniorum liber*, I, 9, éd. Hartel, t. II, p. 751, t. I, p. 45-46.— *De rebaptismate*, I, éd. Hartel, t. III, p. 82). La même signification se retrouve dans l'*Épître de Barnabé*, les *Actes de saint Maximilien*, les écrits de saint Hippolyte et de saint Corneille, et jusque dans les ouvrages de saint Ambroise et d'un anonyme contemporain (*Actes de saint Maximilien* (ca. 295), éd. Ruinart, p. 341. — *Epist. Barnabæ*, IX, 6, éd. Funk, t. I, p. 64. — Hippolyte, *De Antichristo*, LIX, éd. Achelis, t. II. p. 40.— Corneille, dans Eusèbe de Césarée, *H. E.*, XI, XLIII, 15, éd. Grapin, t. II, p. 278. — Ambroise, *De Spiritu Sancto*, I, 6, 79-80; 9, 103; 14, 149; *P. L.*, t. XVI, col. 752-753, 759, 768. — Pseudo-Ambroise, *De sacramentis*, III, 2, 20; *P. L.*, t. XVI, col. 453. — Cf. Coppens, *op. cit.*, p. 313-315). Ailleurs une évolution se dessine; quelques auteurs transportent l'appellation sur les rites qui constituent respectivement les sacrements du baptême et de la confirmation. Ils ne visent pas encore le signe de la croix, mais font allusion tantôt à l'invocation du nom du Seigneur (Apoc., VII, 3 sq., XIV, 1; IX, 4. — Hermas, *Simil.*, IX, XVI, 3; XVII, 4, éd. Funk, t. I, p. 608-610. — Clément d'Alexandrie, *Stromata*, V, 11 (73, 2); *Eclog. prophet.*, 12, 13; *Ex-*

cerpta ex Theod., LXXX, 3; LXXXVI, 2. — *Acta Thomæ*, XXVII, XXIX), tantôt et d'ordinaire au baptême d'eau ou à l'ensemble des cérémonies de l'initiation (Hermas, *Simil.*, IX, XVI, 4, éd. Funk, t. I, p. 608. — *Excerpta ex Theodoto*, LXXX, LXXXIII, éd. Staehlin, t. III, p. 131-132; *P. G.*, t. IX, col. 696 B, D. — Ariston, *Ad Vigilium episcopum de judaica incredulitate*, VIII, éd. Hartel, t. III, p. 128. — *Didascalia*, II, XXXIX, 6; XLI, 2; III, XII, 3, éd. Funk, t. I, p. 126-128, 130, 210. — *Constit. apostol.*, III, XVI, 4, éd. Funk, t. I, p. 211). Toutefois, malgré la persistance de cette signification générale et imprécise du terme *sphragis*, un sens plus spécial tend à s'introduire dont on trouve les premiers indices certains dans les écrits de Tertullien. Déjà les *Actes de Pierre*, rédigés au IIIe siècle, associent étroitement la *sphragis* et le signe de la croix, mais la consignation qu'ils mentionnent peut se rapporter aux cérémonies d'admission au catéchuménat. Par contre, la précision des *Actes de saint Abdu'l Masich* ne laisse rien à désirer; par malheur, la provenance de ce document est douteuse et sa date n'est pas déterminée (*Acta Petri et Andreae*, XXI, éd. Bonnet, t. II, 1, p. 126. — *Actes de saint Abdu'l Masich*, éd. Corluy, dans *Analecta bollandiana*, 1886, t. V, p. 25). Dans ces conditions, la plus ancienne attestation certaine est celle de Tertullien. Sans compter plusieurs allusions au signe de la croix, l'apologiste rappelle à trois reprises le rite de consignation, tantôt en décrivant l'initiation chrétienne, tantôt en faisant allusion aux mystères de Mithra (Tertullien, *Adversus Marcionem*, III, 22; *P. L.*, t. II, col. 381; *De præscriptione haereticorum*, XL; *P. L.*, t. II, col. 66; *De carnis resurrectione*, VIII; *P. L.*, t. II, col. 852). — Sur l'histoire ultérieure du rite de consignation, lire Coppens, *op. cit.*, p. 316-319. Cf. F. J. Dölger, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung*, Paderborn, 1911. — W. Heitmüller, *Sphragis*, dans *Neutest. Studien Georg Heinrici dargebracht*, Leipzig, 1914. — E. Maass, *Segnen, Weihen Taufen*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, 1922, t. XXXI, p. 241-286. — J. de Ghellinck, E. de Backer, J. Poukens, G. Lebacqz, *Pour l'histoire du mot « sacramentum »*, t. I : *Les anténicéens* (*Spicilegium sacrum Lovaniense*, t. 3), Louvain, 1924.

b. L'onction. — Au moment où les apôtres inaugurèrent la prédication chrétienne, l'usage de l'onction était très répandu dans les milieux gréco-romains.

L'huile simple était prescrite dans les bains (Celse, *De medicina*, I, 4, éd. Daremberg, p. 22; Apulée, *Metamorphoseon*, l. I. Cf. G. Anrich, *Das antike Mysterienwesen*, Goettingue, 1894, p. 210. — F. J. Doelger, *Der Exorcismus im altchristlichen Taufritual* (*Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, t. III, fasc. 1-2, Paderborn, 1909, p. 156-157), et l'huile sacrée était prescrite dans les exorcismes (Anrich, *op. cit.*, p. 209, n. 7), les rites magiques (*Grand papyrus de Paris*, 746, 772 sq., 1338, 3006, 3250. — *Papyrus I de Berlin*, 224. — Cf. A. Abt, *Die Apologie des Apuleins von Madaura und die antike Zauberei* (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, t. IV, fasc. 2), Giessen, 1908, p. 172, n. 10), la consécration des stèles funéraires, des pierres sacrées et des statues des dieux (Anrich, *op. cit.*, p. 209). Cependant, dans les mystères, l'onction n'était pas fréquente : l'apothéose d'Énée la mentionne, Pausanias la signale dans la description de l'oracle de Trophonius, et Strabon dans les rites de l'antre de Charon à Nysa, enfin Firmicus Maternus dans les mystères d'Attis (Ovide, *Metamorph.*, XIV, 165. — Pausanias, *Descriptio Graeciae*, IX, XXXIX, 7. — Strabon, *Geogr.*, XIV, I, 44. — Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, XXII, 1, éd. Halm, p. 111-112. Cf. Coppens, *op. cit.*, p. 324, n. 2). Chez les Juifs, l'onction était non moins répandue; Preuss en étudiant les prescriptions talmudiques, remarque qu'elle était d'un usage journalier dont seuls le deuil et la pénitence privaient l'oriental (J. Preuss, *Biblisch-Talmudische Medizin*, Berlin, 1901, p. 429, 624). Les Juifs distinguaient l'huile profane et l'huile sacrée, d'ordinaire parfumée; la première servait à diverses fins hygiéniques, exprimait le bien-être et honorait en Babylonie les docteurs aux jours des grandes solennités (Preuss, *op. cit.*, p. 429, citant *Kethuboth*, 17 b). Quant à l'huile sacrée, prescrite dans l'installation des rois, des prêtres, et peut-être dans l'investiture des prophètes, elle devint un symbole du Saint-Esprit (J. Wellhausen, *Zwei Rechtsriten bei den Hebräern*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, 1904, t. VII, p. 33-42. — E. König, *Die messianische Weissagungen des Alten Testaments*, Stuttgart, 1923, p. 5-8). Mais l'onction rituelle se rencontre surtout dans les sectes gnostiques. D'après saint Irénée, le baptême des marcosiens comprenait à côté de l'aspersion baptismale, remplacée quelquefois par l'effusion d'un mélange d'eau et d'huile, l'ἀπολύτρωσις, c'est-à-dire une onction avec l'huile embaumée (Irénée, *Adversus hæreses*, I, XXI, 3-5; *P. G.*, t. VII, col. 661-669. — Voir E. Preuschen, *Valentinus*, 8° *Markus*, dans *Protestantische Realencyclopädie*, 3e éd., 1908, t. XX, p. 412 sq. — A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884, p. 370, 379 sq.). Le « Baptême des morts » reprenait le même rite (Irénée, *Adversus haereses*, I, XXI, 5; *P. G.*, t. VII, col. 665-668. — Mêmes usages adoptés par quelques disciples de Cérinthe, par les marcionites et les montanistes, d'après Hilgenfeld, *op. cit.*, p. 417, 573). Plus tard, saint Hippolyte attribue l'usage de l'huile sacrée aux naasséniens (Hippolyte, *Philosophoumena*, V, 7, 19; 9, 22; *P. G.*, t. XVI, col. 3131, 3158; éd. Wendland, p. 83, 102), et Celse la mentionne en faisant allusion au rituel des archontiques ou peut-être à celui des ophites (Origène, *Contra Celsum*, VI, 27; *P. G.*, t. XI, col. 1333); enfin Marcion lui aussi pratiquait l'onction, et ce fait prouve qu'antérieurement à la secte marcionite la grande Église avait adopté la cérémonie (Tertullien, *Adversus Marcionem*, I, 14; *P. L.*, t. II, col. 587).

Les fragments de Théophile d'Alexandrie contiennent le plus ancien témoignage ecclésiastique de l'onction. (Théophile d'Alexandrie, *Ad Autolycum*, I, 12; *P. G.*, t. VI, col. 1041.) C'est à tort qu'on a voulu mettre en doute la réalité de l'onction que ces écrits mentionnent. Si l'onction n'était qu'une métaphore biblique ou un jeu de mots sur le nom des chrétiens, l'apologiste aurait répliqué à son adversaire que l'onction dont il se scandalisait n'était pas un rite sacramentel. Par contre, il prend les difficultés au sérieux et se met en peine d'y répondre, en signalant, à titre d'analogie surtout, deux autres onctions non moins réelles, dont le symbolisme était connu de son contradicteur, l'onction des athlètes et celle des nouveau-nés (cf. Coppens, *op. cit.*, p. 326, n. 1). Vers la fin du IIIe siècle Tertullien et Clément d'Alexandrie écartent toute imprécision; l'onction s'est universellement répandue dans les Églises de l'Afrique latine et de l'Égypte (Clément d'Alexandrie, *Excerpta ex Theodoto*, LXXXII; *P. G.*, t. VII, col. 696; éd. Staehlin, t. III, p. 132; *Paedagogus*, I, 12; II, 8; *P. G.*, t. VIII, col. 368, 465-468; éd. Staehlin, t. I, p. 149, 194; *Stromata*, VII, 7; IV, 18; *P. G.*, t. IX. col. 452; t. VIII, col. 1325; éd. Staehlin, t. III, p. 28; t. II, p. 299). — Sur les témoignages d'Origène, de saint Athanase, de Macaire l'Égyptien, de Didyme l'Aveugle, de saint Isidore de Péluse, de Marc l'Ermite, de saint Cyrille d'Alexandrie, voir Coppens, *op. cit.*, p. 328-329. Il faudra y ajouter les textes syropalestiniens et constater l'importante évolution accomplie par le rite de l'onction : Coppens, *op. cit.*, p. 329-332 : Fabius d'Antioche, Cyrille

de Jérusalem, les *Constitutions apostoliques*, le pseudo-Denys et le pseudo-Justin, les *Homélies de Narsai*, les *Acta Thomæ*, les *Recognitiones clementinae*, les *Actes syriens de Jude Thomas*, l'*histoire de Jean, fils de Zébédée*, le *Baptême de Constantin*, la *Vie de Rabboula*, la *Didascalie*, saint Aphraate, saint Éphrem, Théodoret, saint Jean Chrysostome, Sévère d'Antioche, les grandes réformes liturgiques syriennes. — A partir du quatrième siècle, l'onction postbaptismale devint dans les Églises d'Asie Mineure, et en particulier dans l'Église de Byzance, puis par la pénétration progressive du rituel byzantin, dans les autres Églises d'Orient, le rite sacramentel unique de l'Esprit (voir Coppens, *op. cit.*, p. 331-333). Au terme de cette évolution la divergence avec le rite primitif, avec l'imposition des mains, fut telle que les Latins se demandèrent si l'Église de Byzance avait conservé la confirmation (A. Theiner, *Acta genuina concilii Tridentini*, Agram, 1874, t. I, p. 443 : *Corcyrensis... dixitque esse abusum in sua Ecclesia Corcyrensi quod Graeci non utuntur sacramento confirmationis et extremae unctionis*). En Occident, en effet, la chrismation se développa plus lentement et n'évinça jamais totalement le rite primitif. — Sur l'histoire obscure de l'onction postbaptismale, lire l'exposé de Coppens, *op. cit.*, p. 333-347. On distinguera les étapes suivantes dans le développement du rite : 1° rituel d'Hippolyte sanctionné par l'Église romaine (p. 333-334); 2° rites africains et milanais (p. 335); 3° rite visigothique (p. 336-337) et milanais postérieur (p. 335); 4° rite gallican apparenté aux liturgies ambrosienne et visigothique (p. 338-341); 5° évolution du rituel romain : interprétation de l'onction postbaptismale comme rite constitutif de la confirmation, puis dédoublement de cette onction : la première onction considérée comme une anticipation partielle de la confirmation ou du baptême de l'Esprit : cf. Amalaire de Metz et Raban Maur, dans Coppens, *op. cit.*, p. 341-343; 6° accentuation de l'influence orientale dans les autres rites latins (p. 343); 7° triomphe du rite romain en Occident : introduction des *Sacramentaires gélasien* et *grégorien*. Cependant le *Sacramentaire grégorien* ne conserva pas exactement tous les traits du rituel romain : l'imposition des mains par contact disparut, et fut remplacée par une bénédiction collective de tous les candidats par l'évêque au début de la cérémonie. Les sacramentaires postérieurs restèrent fidèles aux sacramentaires carolingiens (Coppens, *op. cit.*, p. 344). — Sur les liturgies orientales voir R. Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, Paris, 1922, et Coppens, *op. cit.*, p. 344-347. — Le sens de la chrismation est étudié par Coppens, *op. cit.*, p. 347-360. Après un exposé critique des opinions du P. Galtier et P. de Puniet, l'étude comparative nous conduit à une solution moyenne. Deux faits dominent toute l'évolution : d'une part l'influence de l'Orient, qui rapprocha très tôt le don de l'Esprit de l'onction, et d'autre part l'innovation romaine qui consista dans le dédoublement de la chrismation et posa dans la suite le problème difficile de la valeur respective des deux onctions postbaptismales et de leurs rapports mutuels : voir Coppens, *op. cit.*, p. 355-360.

5. *L'efficacité sacramentelle de la confirmation.* — Les Actes enseignent la causalité sacramentelle de la confirmation. Au moment où les apôtres Pierre et Jean imposèrent les mains aux fidèles de Samarie, l'Esprit-Saint descendit sur eux. Le rapport, entre la cérémonie accomplie par les apôtres et les grâces reçues par les nouveaux croyants, fut si étroit et si manifeste que Simon attribua aux apôtres un pouvoir magique. Simon n'avait pas la foi et ramenait l'intervention apostolique de Pierre et de Jean aux cadres de sa profession de sorcier; néanmoins il s'est bien aperçu du pouvoir appartenant en propre aux deux apôtres, et par conséquent il a distingué de toute forme de prière l'exercice de leur commune autorité. Au reste, nous savons que l'Église ancienne reconnut la causalité sacramentelle de l'imposition des mains, rite d'ordination (Coppens, *op. cit.*, p. 157 sq.), et les critiques indépendants concèdent de plus en plus que l'âge apostolique a cru en l'efficacité surnaturelle des signes sacramentels (H. Holtzmann, *Sakramentalisches im Neuen Testament*, et H. Usener, *Heilige Handlung*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, 1904, t. VII, p. 58-69, 281-340). Toutefois qu'on ne parle pas d'un pouvoir magique! Une prière précéda l'imposition des mains, vraisemblablement inspirée par le précepte du Seigneur (Luc., XI, 13) car les apôtres se sont déclarés en toutes circonstances les hérauts et les interprètes de la volonté du Seigneur Jésus, et les serviteurs ou instruments de l'Esprit.

6. *La distinction entre la confirmation et les charismes.* — L'imposition des mains fut suivie dans l'Église primitive de la communication de dons merveilleux (Act., II, 4; VIII, 17; X, 44, 46; XIX, 6); leur présence surprit Simon le magicien et le poussa à proposer aux apôtres l'achat de l'Esprit (Act., VIII, 18-19). Mais les Actes ne présentent nulle part les charismes comme l'effet formel de la confirmation; ils sont une manifestation sensible des grâces postbaptismales reçues par les nouveaux croyants (voir surtout Act., VIII, 7; XIX, 6). Les apôtres prennent soin de mettre en relief la note de sainteté propre au don de l'Esprit (Act., II, 38; V, 14, 16, 32; XIX, 1) et ils insistent sur les conditions morales et religieuses requises pour la digne et fructeuse réception (Act., XV, 9). Le caractère sacramentel de la confirmation et sa distinction d'avec les charismes résultent également de la cessation progressive des phénomènes charismatiques, de la destination universelle du don de l'Esprit (Act., II, 39), des rapports étroits établis entre le rite postbaptismal et le baptême (Act., XIX, 1-6), enfin et surtout des déclarations réitérées de Jésus lui-même (Luc., XXIV, 48-49; Act., I, 8; Joa., XIV, 16, 25-27). Pour saint Luc, l'effet formel du don de l'Esprit consiste dans le courage apostolique, le courage de confesser et de prêcher la foi (Act., I, 8), et les Actes confirment parfaitement cette manière de voir (cf. Act., II, 42-43; IV, 31-32; Luc., XII, 12; I. Cor., XIV, 22; Apoc., XIX, 10). Saint Jean ne néglige pas cet aspect de la mission du divin Paraclet (Joa., XV, 26 sq., XIV, 17, 23; XVI, 7 sq., 13 sq., — I Joa, V, 6), mais il met surtout en évidence ce que l'on peut appeler la substance du don divin; il décrit les effets de la confirmation comme une source d'eau vive, c'est-à-dire comme une communication plus abondante de cette vie surnaturelle que le baptême confère aux croyants (Joa., IV, 10 sq.; VII, 37-39. Voir J. E. Belser, *Das Zeugnis des vierten Evangelisten für die Taufe, Eucharistie und Geistessendung*, Fribourg-en-Br., 1912). La doctrine de saint Luc et de saint Jean est présentée en quelques formules concises par l'épître aux Hébreux (Hebr., VI, 4-6). — Sur les promesses de l'Esprit dans le quatrième évangile lire : H. Windisch, *Die fünf johanneischen Parakletsprüche*, dans *Festgabe für A. Jülicher*, Tubingue, 1927, p. 110-137.

Bien que plus haut nous ayons mis en garde les exégètes contre une utilisation abusive de l'Ancien Testament, les textes prophétiques gardent une grande importance dès que l'on veut retracer la préparation providentielle du peuple élu à la réception messianique de l'Esprit. D'ordinaire on attribue au prophète Isaïe le mérite d'avoir élucidé sous l'inspiration divine, la notion du « Pneuma » divin (Is., XXXII, 15; XLIV, 3; XXXI, 3; XXX, 1-2). Le même, suivi par Ezéchiel et

Joël, annonça le premier l'effusion de l'Esprit (Is., XXXII, 15; XLIV, 3; Ezech., XXXVI, 26; XXXIX, 29; Joel, II, 28-29; Zach., XIII, 2b sq.; XII, 10). Dans les textes prophétiques l'Esprit est présenté comme le don eschatologique (voir A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1907, p. 179, 683) et messianique par excellence (cf. aussi *Testament de Juda*, XXIV, 2, éd. Kautzsch, *Die Apocryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments*, 2ᵉ éd., Tubingue, 1921, t. II, p. 477), destiné à tous les fidèles de l'Israël spirituel (Num., XI, 26-29; Ezech., XXXIX, 29; Jerem., XXXI, 34; Joël, II, 28-29), principe non seulement de charismes mais encore de perfection religieuse et morale (cf. aussi *Testament de Lévi*, XVIII, 11; *Testament de Juda*, XXIV, 2; *Livre d'Hénoch*, LXI, 7, 12; *Psaumes de Salomon*, XVIII, 7, éd. Kautzsch, t. II, p. 470-471, 477, 270-271, 148. — Voir P. Volz, *Der Geist Gottes*, Tubingue, 1910, p. 90-94). Les promesses des prophètes, entretenues par les visions apocalyptiques, suscitèrent en Israël les plus vives espérances (cf. *loc. cit. supra*); saint Jean-Baptiste fut l'écho inspiré de ces croyances (Marc., I, 8; Mat., III, 11; Luc., III, 16), et Jésus prêcha à son tour la mission du Saint-Esprit comme le don par excellence du Messie ressuscité et glorifié dans les cieux (Act., I, 8; Luc., XXIV, 48-49; Joa., XIV, 16, 26; XV, 16; XVI, 7). Sur Joa., VII, 39, comparer l'interprétation hellénistique de H. Leisegang, *Pneuma Hagion*, Leipzig, 1922, et les bonnes annotations de H. Strack et P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midras*, Munich, 1924, t. II, p. 492.

7. *La distinction entre la confirmation et le baptême.* — Les Actes distinguent le don de l'Esprit non seulement des charismes, mais encore, et avec plus d'évidence, des grâces communiquées par le baptême. Cette distinction ressort de l'initiation des Samaritains (Act., VIII, 5-25) et elle est exprimée dans celle des johannites aussi bien par les questions que saint Paul pose aux Éphésiens que par la succession des deux rites : le baptême et l'imposition des mains (Act., XIX, 1-6). Enfin la même distinction est inculquée par les apôtres et les missionnaires chrétiens. Saint Pierre apostrophait en ces termes les Juifs rassemblés le jour de la Pentecôte : « Repentez-vous et que chacun de vous se laisse baptiser au nom de Jésus-Christ pour obtenir le pardon de ses péchés, et vous obtiendrez le don du Saint-Esprit. » (Act., II, 38.) Quelques années plus tard, Ananie, envoyé par le Seigneur à Saul de Tarse, tient le même langage au pharisien converti : « Saul, mon frère, le Seigneur Jésus qui t'est apparu, m'a envoyé vers toi afin que tu recouvres la vue et que tu sois rempli du Saint-Esprit. » (Act. IX, 17. Cf. Coppens, *op. cit.*, p. 33, n. 10.) Plusieurs événements dans l'Église naissante confirment l'enseignement de Pierre et d'Ananie. Sans compter la Pentecôte chrétienne, il y a comme une réitération restreinte du prodige pentecostal dans l'Église de Jérusalem. (Act., IV, 31.) Mais la preuve la plus frappante de la distinction entre les effets du baptême et les grâces de l'Esprit consiste dans l'initiation de Corneille et de ses familiers (Act., X, 44-48; XI, 15-17; XV, 8-9). Sans doute, les Actes présentent la conversion de Corneille comme un fait isolé, mais l'extraordinaire de la situation se trouve uniquement dans la descente anticipée de l'Esprit, et dans le renouvellement du prodige pentecostal chez les fidèles de Césarée. Et qu'on n'objecte pas que les Actes se contentent souvent de mentionner le baptême sans faire allusion à la confirmation (Act., II, 41; VIII, 26-38; IX, 18; XVI, 13-15, 33; XVIII, 8). Les passages cités sont très sommaires et tous s'abstiennent de décrire les rites de l'initiation.

Hypothèse d'un baptême et d'un christianisme primitifs. — Beaucoup d'auteurs indépendants admettent que le don messianique de l'Esprit est une grâce sacramentelle distincte du baptême, mais ils contestent qu'il s'agisse du baptême chrétien. A les entendre, il est question dans les Actes, VIII, 5-25 et XIX, 1-6, du baptême de Jean-Baptiste, du baptême d'eau et de pénitence prêché par le Précurseur et repris par les premières Églises judéo-chrétiennes. Apollos, les Samaritains, les johannites seraient des croyants de la première heure que les communautés pauliniennes auraient refusé de reconnaître, et auxquels elles auraient imposé un supplément d'initiation. L'imposition des mains serait par conséquent un rite supplémentaire, introduit soit par le concile de Jérusalem après l'abrogation de la circoncision pour tous les chrétiens qui n'auraient pas donné la preuve de la possession de l'Esprit (A. von Stromberg, *Studien zur Theorie und Praxis der Taufe*, Berlin, 1913), soit par les Églises pauliniennes pour les judéo-chrétiens (J. Weiss, *Das Urchristentum*, Goettingue, 1917, p. 239, 488 sq. — A. Loisy, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1920).

Exposé de l'hypothèse. — Pour établir l'existence d'un christianisme judéo-chrétien primitif où l'on pratiquait seulement le baptême de Jean-Baptiste, von Stromberg signale qu'Apollos était « instruit dans la voie du Seigneur » et enseignait, avec la plus grande exactitude, en missionnaire instruit et zélé, « tous les faits concernant l'histoire de Jésus » (Act., XVIII, 25). Le contenu de cette prédication et la possession du don de l'Esprit (ζέων τῷ πνεύματι) prouvent qu'Apollos était devenu chrétien, mais, d'autre part, la suite du passage indique qu'il n'avait guère connu que le baptême de Jean le Précurseur, c'est-à-dire qu'il était devenu chrétien dans un milieu où le baptême du Baptiste était resté le seul rite d'initiation. Les johannites éphésiens, ajoute-t-on, se trouveraient exactement dans la même situation. Le caractère chrétien de ces croyants énigmatiques résulterait de la demande que saint Paul leur adressa et des appellations de « disciples » et de « croyants », qui leur sont données par l'auteur des Actes. Sans doute, ils ignorent à première vue l'existence de l'Esprit (Act., XIX, 2), mais le texte est elliptique. Il doit être complété dans le sens du codex *D*, de la marge philoxénienne et de la version sahidique. Les Éphésiens n'ignorent pas l'existence de l'Esprit — tout le monde en parlait à l'époque hellénistique — mais ils n'avaient pas appris, conformément à l'enseignement de l'Église des Gentils, qu'il était communiqué aux croyants par le baptême. Bref, ils se rendaient compte que leur foi chrétienne primitive avait été dépassée par celle de la grande Église, et qu'elle avait besoin, comme celle d'Apollos, d'un complément d'initiation. — R. Knopf, J. Weiss, A. Loisy reprennent l'hypothèse de von Stromberg sur l'existence d'un christianisme primitif, mais ils n'attachent pas la même autorité historique aux notices des Actes qui servent à l'établir. Ces auteurs préfèrent retrouver dans l'initiation des Samaritains, des Johannites et d'Apollos quelques fictions du rédacteur des Actes insérées dans les sources qu'il retravaillait, pour prouver la supériorité des Églises pauliniennes sur les judéo-chrétiens ou du moins sur les disciples du Baptiste (R. Knopf, *Die Apostelgeschichte*, dans *Schriften des Neuen Testaments*, 3ᵉ éd., Goettingue, 1917, sur Act., VIII, 4-25 et sur Act., XIX, 1-6. — Loisy, *op. cit.*, p. 717 sq. — Weiss, *op. cit.*, p. 240, n. 3. — Cf. Coppens, *op. cit.*, p. 212-216).

Critique de l'hypothèse. — L'hypothèse que nous venons d'exposer conteste à tort l'existence de disciples de Jean-Baptiste et la possibilité d'un mouvement de propagande, entrepris par ceux-ci dans les synagogues de la dispersion (D. Buzy, *Saint Jean-*

Baptiste, Paris, 1922). On connaît le prosélytisme des Juifs à l'époque du Nouveau Testament (Mat., XXIII, 15; Joa., VII, 35; Act., XIII, 5). Or Jean-Baptiste avait répondu tout particulièrement aux aspirations religieuses de ses contemporains, et il avait exercé un attrait prodigieux (Mat., III, 5; Luc., III, 6. — Flavius Josèphe, *Antiq.*, XVIII, V, 2). Apollos se joignit aux foules baptisées par le Précurseur, et devenu johannite, il continua après la mort du Maître à enseigner sa doctrine dans la Diaspora et à conférer son baptême (Joa., III, 22, 26; IV, 1, 2. — *Oracula sibyllina*, I, 128-129; II, 161-168). Si Apollos avait déjà entretenu certains rapports avec les chrétiens, le sens primitif, étymologique de l'expression des Actes indique que tout s'était limité à de vagues renseignements et à quelques rencontres fortuites (voir Coppens, *op. cit.*, p. 217-218). Rien ne prouve qu'Apollos ait enseigné la vie et la doctrine de Jésus, mais au contraire le caractère didactique de son enseignement (Act., XVIII, 24) montre qu'il a été un prophète de l'espérance messianique, et d'une certaine façon, un précurseur attardé de Jésus (Buzy, *op. cit.*, p. 366-367). Pour le reste, Apollos était un prédicateur éloquent, et tel est le sens de l'expression ζέων τῷ πνεύματι, qui ne contient aucune allusion au don de l'Esprit (voir Coppens, *op. cit.*, p. 216-218). Le caractère johannite d'Apollos démontré, nous passons plus rapidement sur le prétendu christianisme des douze Éphésiens. En dehors de l'appellation de « disciples » donnée à ces hommes énigmatiques, il n'y a dans le contexte aucun indice qui suggère leur foi chrétienne. Or cette expression comporte un sens plus naturel, si l'on se rappelle que saint Paul au premier abord a considéré ces quelques johannites comme vraiment initiés à la religion du Seigneur. Au reste, il est possible que le titre de disciples leur soit accordé dans le récit par anticipation, soit parce qu'ils y avaient droit au moment où l'auteur des Actes raconta leur conversion, soit parce qu'ils avaient déjà reçu quelques instructions préliminaires de Priscille et d'Aquila avant l'arrivée de saint Paul à Éphèse. Bref, Apollos et les douze Éphésiens avant leur adhésion au christianisme étaient des sectateurs du Baptiste. Saint Paul les obligea à recevoir l'ablution baptismale et l'imposition des mains, suivit ce premier rite non pour compléter un baptême johannite mais pour leur procurer les grâces du baptême chrétien.

8. *La notion de l'Esprit.* — *a*). *Dans les Actes.* — La plupart des difficultés soulevées par les auteurs protestants et rationalistes contre l'origine apostolique de la confirmation, reposent en dernier lieu sur la prétendue évolution accomplie par la notion de l'Esprit. C'est pourquoi nous terminons par l'analyse de cette notion l'étude sur la signification primitive de l'imposition des mains postbaptismale. — Si l'on fait abstraction des traditions littéraires distinguées par les critiques dans la rédaction des Actes, on peut ramener à quatre sens les acceptions principales de la notion d'Esprit, Un premier groupe de textes, peu nombreux et sans aucune importance pour le sujet qui nous occupe, applique le terme « esprit » au principe vital, et plus spécialement au principe intellectuel du composé humain (Act., VII, 58; XVII, 16; XVIII, 25). Encore moins fréquent est l'usage de ce terme pour signifier dans un sens général les purs esprits (Act., XXIII, 8); cependant, restreint aux démons le vocable apparaît à plusieurs reprises avec la même portée que dans les évangiles (Act., V, 16; VIII, 7; XVI, 16, 18; XIX, 12, 13, 15, 16). A côté de ces trois significations qui relèvent du vocabulaire profane, les Actes présentent diverses acceptions religieuses du terme « esprit » : « l'Esprit », « l'Esprit le Saint », « l'Esprit-Saint », et « le Saint-Esprit ». De ces quatre expressions, celle de πνεῦμα ἅγιον se distingue par l'absence de l'article et entre la première en ligne de compte. Gardant un sens moins déterminé, elle signifie « l'esprit-élément », l'esprit don surnaturel accordé aux chrétiens (Act., I, 2, 5; II, 4; IV, 8, 25, 31; VI, 3, 5; VII, 55; VIII, 15, 17, 19; IX, 17; X, 38; XI, 16, 24; XIII, 5, 52; XIX, 2*bis*). Seuls, deux passages insinuent, outre l'existence d'un don accordé aux chrétiens, celle d'une Personne divine à laquelle l'infusion de toute vie surnaturelle est régulièrement attribuée. L'expression qui désigne en tout premier lieu cette personne divine est celle de τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (Act., I, 16; V, 3, 32; VII, 51; VIII, 18; X, 44, 47; XI, 15; XIII, 2, 4; XV, 8; XIX, 6; XX, 23, 28; XXI, 11; XXVIII, 25). La même signification s'étend aux appellations parallèles : « le Saint-Esprit » avec l'article (Act., I, 8 ; II, 33, 38; IX, 31; X, 45; XV, 28; XVI, 6) et « l'Esprit du Seigneur » (Act., V, 9; VIII, 39. — XVI, 7). Enfin, il convient de relever l'emploi fréquent du terme « Esprit » mis en évidence par l'article, mais sans autre détermination (Act. II, 4, 17, 18; VI, 10; VIII, 29; X, 19; XI, 12, 28; XVIII, 5; XIX, 21; XX, 22; XXI, 4). Remarquons que ce terme peut signifier le don créé de l'Esprit et qu'il le signifie chaque fois qu'il est employé avec le verbe ἐκχεεῖν (Act., II, 4, 17, 18). Dépendants du vocabulaire des LXX, ces quelques passages s'expliquent facilement et n'infirment d'aucune manière nos précédentes conclusions. — Il ressort de l'inventaire de la terminologie des Actes, que la distinction introduite par Schütz et d'autres critiques indépendants, entre deux prétendues acceptions contradictoires de l'Esprit, est arbitraire : l'acception hellénique signifiant l'esprit-élément, principe immanent de vie religieuse et morale, et d'autre part l'acception judéo-chrétienne insistant sur l'Esprit personne divine et sur tout un cortège d'interventions charismatiques, prophétiques et thaumaturgiques. Sans doute, on peut distinguer dans les Actes plusieurs notions de l'Esprit, mais cette distinction n'implique pas une opposition radicale, entre la personne divine du Saint-Esprit et le don de sanctification ou les charismes que cette personne divine confère aux croyants. L'Esprit en personne apparaît comme l'inspirateur de la prédication chrétienne, comme le recteur des Églises et comme le dispensateur des charismes; le don de l'Esprit, au contraire, est une grâce de sanctification : l'épithète ἅγιον accompagne régulièrement sa mention, et son immanence s'exprime par les métaphores d'une plénitude, d'un baptême, d'une onction et d'une effusion spirituelles. Entre les deux notions, il n'y a aucun conflit, le don créé étant souvent décrit par les Actes comme accentué par la venue personnelle du Saint-Esprit. Au reste, les deux notions se retrouvent juxtaposées à travers tout le livre des Actes, non seulement dans la rédaction actuelle, mais aussi dans les prétendues sources que les critiques y ont discernées. Si l'on veut néanmoins assigner aux deux documents une conception de l'Esprit légèrement nuancée, il semble, contrairement à l'hypothèse de Schütz, que l'on doive caractériser l'Esprit judéo-chrétien comme le don de sanctification personnelle, et l'Esprit de la source helléno-chrétienne comme l'inspirateur de la mission. Ces deux acceptions ne sont pas exclusives l'une de l'autre, et leur prédominance respective dans l'une et dans l'autre sources loin d'impliquer un conflit historique, s'explique littérairement. La première partie des Actes retrace à plusieurs reprises le tableau de la vie religieuse des chrétiens, et par conséquent elle doit mettre en relief les effets sanctifiants du don de l'Esprit; par contre, le document paulinien s'attache à l'histoire de la prédication et dès lors relève à dessein l'intervention de l'Esprit dans le ministère de l'Apôtre

des Gentils et des autres missionnaires chrétiens.

b. Dans les Épîtres de saint Paul. — Saint Paul, en parlant de l'Esprit aux fidèles des Églises helléno-chrétiennes, se servait d'un terme bien connu de ses lecteurs; en particulier, il se rapprochait du vocabulaire hellénistique en appelant « esprit » le principe spirituel, intellectuel et religieux, du composé humain. Les exemples de cette signification abondent dans ses lettres : voir II Cor., VII, 1; I Cor., VII, 34; I. Thess., V, 23; Éph.., IV, 23; Gal., VI, 18; Phil., IV, 23; Phm., 25; II Tim., IV, 22; I Cor., V, 5; surtout I Cor., II, 11, dans Coppens, *op. cit.*, p. 251. — Ce premier sens est bientôt dépassé. L'esprit est devenu le principe spirituel du composé humain, en tant que soumis d'une manière surnaturelle à l'influence de l'Esprit de Dieu. A ce point de vue, la notion d' « esprit » est une notion essentiellement religieuse qui doit se définir par rapport à l'Esprit de Dieu d'une part et d'autre part par rapport à la chair, l'élément humain dominé par le péché. La preuve la plus manifeste de cette nouvelle terminologie, spécifiquement paulinienne, se trouve dans les chapitres septième et huitième de l'épître aux Romains. Qu'on ne parle pas ici, pour prévenir une conclusion qui s'impose, d'une distinction purement verbale; car cette distinction a été poursuivie avec une logique impeccable, au point que l'Esprit est devenu chez les chrétiens la source de toute connaissance religieuse salutaire (I Cor., II, 14-15; III, 1), le principe de la vie morale et de toutes les vertus (Gal., III, 2; Rom., VIII; Gal., V, 22-23). Aussi les exégètes chrétiens concluent-ils à bon droit que le *pneuma* désigne désormais le principe spirituel du composé humain en tant que doué d'une qualité nouvelle, la grâce sanctifiante, et habité par le Saint-Esprit. En d'autres termes plus techniques ils définissent le *pneuma* comme le *noûs* élevé par la foi et par le baptême à l'ordre de l'être et de l'agir surnaturels. Cette même élévation surnaturelle de l'âme humaine implique pour les chrétiens une autre grâce plus parfaite encore, une union étroite avec l'Esprit-Saint lui-même, union qui, tout en n'atteignant pas l'union substantielle, dépasse toute relation d'ordre purement moral.

Quant à l'Esprit divin lui-même, saint Paul l'appelle indifféremment « l'Esprit de Dieu, l'Esprit du Christ, l'Esprit du Fils », et il le présente dans les rapports les plus étroits avec Dieu le Père et le Seigneur Jésus (I Thess., IV, 8; I Cor., II, 10, 14; III, 16; XII, 3 *bis ;* VI, 11; VII, 40; II Cor., III, 3; Eph. III, 16; IV, 30; Phil., III, 3 (?); Rom., VIII; — surtout Gal., IV, 6. — La nature propre de cet Esprit est plus difficile à déterminer. Un passage souvent cité de la première épître aux Corinthiens semble l'indentifier avec la conscience que la divinité possède d'elle-même (I Cor., II, 10-11), mais ce n'est là qu'une impression de surface provoquée par la comparaison avec l'esprit humain et corrigé aussitôt par l'activité personnelle attribuée à l'Esprit de Dieu. Les indices d'actes impliquant l'existence d'une personne divine apparaissent en d'autres endroits (Eph., IV, 30; I Cor., II, 4-6, 11). Toutefois dans les milieux rationalistes on se demande si cette personne divine n'est pas le Christ ressuscité et glorifié (T. Schmidt, *Der Leib Christi. Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken*, Leipzig, 1919). On fait valoir que les termes « Christ » et « Esprit » sont interchangeables, qu'il existe un parallélisme parfait entre l'action du Seigneur ressuscité et celle de l'Esprit, enfin que l'identité du Christ et de l'Esprit serait ouvertement proclamée (Rom., I, 4; I Tim., III, 16; I Cor., III, 16; XV, 45; II Cor., III, 17-18). Erreur; tous les textes cités concernent uniquement l'humanité du Seigneur; c'est elle, dans son exaltation céleste, qu'ils appellent le *pneuma* vivifiant et libérateur des chrétiens, le *pneuma* qui infuse aux croyants la vie surnaturelle et les affranchit de la Loi et du péché. Aucun passage n'infirme donc les affirmations antérieures de l'Apôtre touchant l'existence et la mission d'une personne divine distincte, appelée le Saint-Esprit. Constatation importante qui nous invite à nous défier d'une interprétation univoque des affirmations de l'Apôtre au sujet du *pneuma*, et à distinguer l'existence d'un double don : une infusion de la grâce sanctifiante et la mission spéciale post-baptismale du Saint-Esprit. — Cf. H. Bertrams, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus (Neutest. Abhandl.*, t. IV, fasc. 4), Munster-en-W., 1913; W. Reinhard, *Das Wirken des Hlg. Geistes in Menschen nach den Briefen des Apostels Paulus* (*Freib. Theolog. Studien*, fasc. 22), Fribourg-en-Br., 1918 et Coppens, *op. cit.*, p. 251-257.

c. La notion de l'Esprit d'après l'ancienne tradition. Après avoir montré que les lettres pauliniennes ne s'opposent pas à une double communication de l'Esprit, examinons brièvement l'enseignement des Pères et des anciens écrivains ecclésiastiques. Pour écarter dès l'abord une série de textes non probants, constatons que les Pères enseignent l'intervention active de l'Esprit dans toutes les œuvres du salut, et qu'ils distinguent même en dehors de l'initiation chrétienne plusieurs communications de l'Esprit (Coppens, *op. cit.*, p. 275). Dans l'Église latine le premier auteur qui se rend compte d'une manière explicite d'un double don de l'Esprit, au moment même de l'initiation et qui se préoccupe de lui trouver une explication théologique, est saint Cyprien. Il résout le problème en comparant la régénération chrétienne à la création d'Adam, et distingue dans ce prototype biblique la création du corps humain, c'est-à-dire la constitution de l'organisme surnaturel des croyants, et l'insufflation du souffle de vie, ou l'infusion distincte postbaptismale de l'Esprit (Cyprien, *Epist.*, LXXIV, 7, éd. Hartel, t. II, p. 804; *P. L.*, t. III, col. 1132. — Sur l'évolution ultérieure de cette doctrine, lire Coppens, *op. cit.*, p. 277-280). Les Églises orientales mirent plus de temps à fixer exactement le rapport entre les grâces du baptême et le don de la confirmation. En beaucoup d'endroits, les deux rites restant étroitement associés, on n'éprouva nullement le besoin de les distinguer et de poser le problème de leurs relations mutuelles (voir surtout les théologiens alexandrins et cappadociens, dans Coppens, *op. cit.*, p. 280, n. 1). Ailleurs on évita la discussion en n'attribuant au baptême que la rémission des péchés ou même, dans quelques cercles teintés de doctrines hétérodoxes, la seule sanctification corporelle des baptisés (*De rebaptismate*, XVIII, éd. Hartel, t. III. p. 91. — *Constitutiones apostolorum*, VII, XLIV, 3, éd. Funk, t. I, p. 450). Cependant, à partir du troisième siècle, la plupart des auteurs enseignent, en s'appuyant sur les Évangiles et les Actes, plusieurs communications successives de l'Esprit : cf. Eusèbe de Césarée, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille de Jérusalem, et plus tard les exégètes bien connus, Théophylacte de Salonique et le pseudo-Œcuménius (cf. Coppens, *op. cit.*, p. 280-281). Quant au silence relatif des deux premiers siècles et des Pères cappadociens sur le double don de l'Esprit, il tient en grande partie au vocabulaire de l'époque qui groupa sous les termes : baptême, mystères et sacrements de la régénération, tous les rites constitutifs de l'initiation (Coppens, *op. cit.*, p. 281-283). On ne peut oublier que même pendant cette période les témoignages d'une distinction entre le baptême et la confirmation ne font pas défaut : Irénée, *Adv. haer.*, III, XXI, 2; *P. G.*, t. VII, col. 657-660. — Clément d'Alexandrie *Excerpta ex Theodoto*, LXXXI, éd. Staehlin, t. III, p. 132,

P. G., t. IX, 696. — *Pistis Sophia*, CXLIII, CXXII, éd. C. Schmidt, t. I, p. 245, 202. — *Livre de Jeû*, II, 43-47. éd. C. Schmidt, t. I, p. 305 sq. — *Acta Thomæ*, XXV, XXVI, CXXI, CXXXII, CLVII, éd. Bonnet, t. II, 2, p. 140, 141, 231, 239, 267. — *Disdascalia*, V, 9, 14; VI, 12; 14, 6; 21, 7, éd. Funk, t. I, p. 262, 326, 342, 372. — *Constitutiones apostolorum*, VII, XLIV, 3, éd. Funk, t. I, p. 450 (lire Coppens, *op. cit.*, p. 281-283). D'ailleurs en nous plaçant au point de vue de nos contradicteurs, remarquons que le symbolisme du rite baptismal et sa prétendue origine impliquent son opposition au baptême de l'Esprit; par sa valeur symbolique l'ablution n'exprime que la seule rémission des péchés, et comme les auteurs indépendants la font dériver de l'initiation johannite, cette signification est manifestement confirmée (Behm, *op. cit.*, p. 166 sq.). Rappelons enfin, une dernière fois, les récits de la Pentecôte, de la conversion de Corneille, des Samaritains et des johannites éphésiens; qu'on rejette ces narrations comme légendaires et postapostoliques, elles n'en prouvent pas moins qu'au début du IIe siècle les chrétiens s'étaient familiarisés avec la doctrine d'une communication postbaptismale de l'Esprit.

Conclusions. — Au terme de cette enquête nous sommes, semble-t-il, autorisé à conclure que le Seigneur et les apôtres ont prêché l'existence d'un double baptême, successif mais distinct, le baptême d'eau et le baptême d'Esprit, celui-là conférant la rémission des péchés, celui-ci assurant la communication messianique de l'Esprit-Saint. Aux débuts de la prédication apostolique, cette distinction fut clairement conçue. Mais lorsque saint Paul et saint Jean, en scrutant la doctrine de Jésus ou moyennant de nouvelles révélations, eurent interprété, en vertu de leur autorité apostolique, la rémission des péchés réalisée par le baptême comme une communication initiale de l'Esprit, les deux sacrements de l'initiation furent de plus en plus étroitement rapprochés. Cette juxtaposition s'effectua d'autant plus facilement que dans l'Église ancienne les deux rites se suivaient sans interruption. Plus tard la délégation du seul baptême aux prêtres, la création des paroisses rurales, la controverse au sujet de la réconciliation des hérétiques pénitents, forcèrent l'Église à préciser les effets respectifs du baptême et de la confirmation. Surpris par la difficulté du problème, quelques auteurs s'inspirèrent trop littéralement du vocabulaire des Actes, attribuant, sans nuancer, au baptême la seule rémission des péchés, à l'imposition des mains le seul don de l'Esprit (*Didascalia*, *De rebaptismate*, *Constitutiones apostolorum*). Mais le plus grand nombre de Pères et d'écrivains ecclésiastiques reconnurent explicitement une double communication de l'Esprit et l'enseignement postérieur s'efforça — lentement, il est vrai, et avec beaucoup de difficulté — de préciser les rapports entre les deux sacrements et leur importance respective dans l'accès des croyants aux bienfaits de la vie surnaturelle.

IV. LE PRÉTENDU SILENCE DE SAINT PAUL SUR LA CONFIRMATION. — D'après les historiens protestants et rationalistes, la confirmation telle qu'elle est reçue dans l'Église catholique, ne se retrouve ni dans les sources des Actes ni dans les lettres pauliniennes. Le prétendu silence de saint Paul constitue même le plus fort argument contre l'historicité de Act., VIII, 5-25 et XIX, 1-6. Nous avons déjà examiné la première objection. Il nous reste à considérer l'enseignement de saint Paul et de l'ancienne Tradition.

C'est à diverses reprises que l'Apôtre des Gentils parle de la communication de l'Esprit. En plusieurs endroits, il se contente d'y faire allusion sans préciser le mode de collation; ailleurs, il semble la rapporter soit à la seule initiative divine, soit à la foi, soit au baptême chrétien. Les textes de la première série n'offrent aucune difficulté (I Cor., II, 12; Rom., V, 5; VIII, 15). Mais que faut-il penser des textes où l'Apôtre semble attribuer le don de l'Esprit tantôt au baptême, tantôt à la foi (Gal., III, 2, 5, 14; Éph., I, 13; I Cor., VI, 11; XII, 13; Tit., III, 5)? Ces passages impliquent-ils une opposition à la doctrine des Églises judéo-chrétiennes, ou si l'opposition n'est qu'apparente, comment solutionner la prétendue antinomie?

1. *Les raisons du silence relatif de saint Paul.* — Nous reconnaissons volontiers que les épîtres pauliniennes n'insistent pas explicitement sur la confirmation. Mais le silence de saint Paul n'est pas absolu, et de son silence relatif il y a d'excellentes raisons. — *a. Le silence de saint Paul n'est pas absolu.* En dehors du texte déjà cité de l'épître aux Hébreux (Hebr., VI, 1-3) nous allons bientôt mentionner plusieurs allusions pauliniennes au sacrement de l'Esprit, plus ou moins probantes, surtout les passages relatifs à la *sphragis*. — *b. D'excellentes raisons motivent le silence de l'Apôtre : l'imprécision de plusieurs formules pauliniennes et particulièrement l'acception très large de la foi paulinienne.* — En plusieurs endroits l'Apôtre se garde d'expliquer le mode de communication de l'Esprit (I Cor., II, 12; Rom., V, 5; VIII, 15; I Thess., IV, 8; Gal., III, 5). Ailleurs il rapporte le don de l'Esprit-Saint à la foi, mais il s'agit de l'acte de foi (Gal., III, 2, 5), c'est-à-dire de l'assentiment réfléchi et libre de l'intelligence au contenu de l'Évangile. La foi ainsi entendue est un acte d'obéissance, une soumission à tout le contenu, obligations et institutions de la nouvelle économie du salut. Dans ces conditions, foi et sacrements ne s'excluent pas, mais s'appellent mutuellement. La foi constitue une condition indispensablement requise des adultes pour la réception valide des sacrements et, par conséquent, il est légitime de lui attribuer d'une certaine façon toutes les grâces opérées par les signes sacramentels. C'est d'ailleurs une grave erreur d'interprétation, un cas typique de *Hineininterpretierung*, que de transposer dans les lettres pauliniennes l'objet des discussions engagées, quinze siècles plus tard, entre les catholiques et les protestants. Pour saint Paul le conflit n'était pas, comme au temps de Luther, entre la foi et les sacrements, mais tout entier entre l'Évangile et les œuvres de la Loi mosaïque. Interprétée en fonction de cette controverse, la foi implique le baptême. Aussi voyons-nous qu'en plusieurs passages de ses lettres, l'Apôtre attribue à l'ablution exactement les mêmes effets qu'ailleurs il rapporte à la foi (Col., II, 12). Cf. Reinhard, *op. cit.*, p. 19, et Coppens, *op. cit.*, p. 255-257. — Une deuxième raison consiste dans *l'étroite connexion rituelle du baptême et de la confirmation.* Régulièrement les deux sacrements se suivaient, et nous croyons — ainsi que nous l'avons déjà prouvé — que les apôtres ont délégué aux simples prêtres la communication de l'Esprit. Ajoutons que l'attribution explicite d'un don initial, de l'Esprit au baptême accentua, surtout dans les Églises pauliniennes, la juxtaposition des rites de l'initiation. — Constatons que *la simplicité du rite* explique également le silence de l'Apôtre. Saint Paul ne décrit jamais *ex professo* les rites sacramentels; s'il fait allusion à ceux du baptême, c'est uniquement à cause de leur symbolisme si instructif. Cette raison n'existait pas pour l'imposition des mains. — Ajoutons enfin que les *communications non rituelles de l'Esprit*, se réalisant encore à l'époque paulinienne, ont pu elles aussi détourner l'attention de la confirmation sacramentelle. Saint Thomas et saint Bonaventure, reprenant une opinion de saint Augustin, supposent à plusieurs reprises qu'il y eut dans l'Église apostolique plusieurs cas de communications immédiates, non rituelles de

l'Esprit (cf. Augustin, *Serm.* CCLXIX, 2; *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1234-1236, et lire J. Bittremieux, *L'institution des sacrements d'après saint Bonaventure*, Paris, 1923). Les deux docteurs inclinent même à multiplier démesurément ces cas d'exception, et ils interprètent dans ce sens même les initiations des Samaritains et des johannites éphésiens. Ces communications immédiates de l'Esprit révélaient, d'une manière éminente et évidente, la présence dans l'Église et l'intervention continuelle et immédiate du Seigneur Jésus. Mais à mesure que les charismes diminuaient, la collation non sacramentelle des grâces messianiques cessa complètement, et l'imposition des mains devint pour tous les chrétiens le complément indispensable de l'ablution baptismale (voir Coppens, *op. cit.*, p. 206 sq.).

2. *Quelques attestations implicites de la confirmation : a) Dans les Épîtres de saint Paul.* — De tous les textes pauliniens en faveur du don de l'Esprit, un des plus explicites est une affirmation de l'*épître aux Galates* (Gal., IV, 4-6). L'apôtre décrit dans ce texte les grâces de l'initiation, et distingue comme deux étapes successives, l'adoption filiale et la mission du Saint-Esprit. Celle-ci, décrite en termes parallèles à la mission du Fils, rappelle l'effusion pentecostale du *Pneuma* divin. Mais elle s'affirme aussitôt comme se perpétuant d'une manière invisible, et comme se renouvelant dans le cœur de tous les nouveaux convertis. La conjonction ὅτι distingue adéquatement les deux grâces sacramentelles. L'épître aux Romains identifie, il est vrai, la filiation adoptive et le don de l'Esprit (Rom., VIII, 15; V, 5), et la valeur usuelle de la conjonction ὅτι au début d'une proposition semble exclure le sens causal. Mais il est des cas où la conjonction garde cette valeur même au commencement d'une phrase (Gal., IV, 6; I Cor., XII, 15*b*; Joa., XV, 19; XX, 29), et la doctrine de l'épître aux Romains s'explique à la lumière de la distinction que nous avons établie, entre la personne divine du Saint-Esprit et l'esprit d'adoption. Seule, la grâce sanctifiante coïncide formellement avec l'esprit d'adoption et elle seule est attribuée au baptême par les lettres pauliniennes (cf. Reinhard, *op. cit.*, p. 46-47, et Coppens, *op. cit.*, p. 259).

L'interprétation de l'épître aux Galates est confirmée par un passage de l'*Épître à Tite* (Tit., III, 4-7). Le bain dont parle l'Apôtre est le baptême chrétien. La régénération correspond à la nouvelle naissance décrite dans le quatrième évangile; offerte à tous les chrétiens, elle est indépendante de toute expérience mystique, et elle n'a rien qui rappelle les mystères païens. Cette régénération est suivie du renouvellement de l'Esprit. Du point de vue grammatical, deux interprétations sont également possibles; la première d'accord avec la Vulgate, rapproche le renouvellement du baptême; la deuxième le rattache immédiatement à la conjonction initiale. Les exégètes qui se rallient à la traduction de saint Jérôme, parlent « du bain de la régénération et du renouvellement dans le Saint-Esprit, » mais ils oublient que la succession de trois génitifs est dure, et que la mission du Saint-Esprit à laquelle le renouvellement se rattache comme à son point de départ, n'est pas attribuée à l'ablution, mais uniquement à Dieu et au Seigneur Jésus. Toutes ces raisons nous invitent à distinguer deux bienfaits et à traduire : « Dieu nous a sauvés par le bain qui régénère et par le Saint-Esprit qui nous renouvelle, le Saint-Esprit qu'il a largement répandu par notre Seigneur Jésus-Christ. » Aussi bien les termes que les épithètes dont l'Apôtre se sert, rappellent la doctrine des Actes et le don distinct post baptismal de la confirmation.

Un troisième passage moins clair, il est vrai, que les deux précédents est emprunté à la *première épître aux Corinthiens* (I Cor., XII, 13). Saint Paul traitant des charismes, détermine la fin surnaturelle de ces dons extraordinaires, et montre comment ils doivent contribuer, en raison même de leur diversité, à l'unité de l'Église. Il explique sa pensée par la comparaison du corps mystique, mais avant de développer cette doctrine, il prouve aux Corinthiens la réalité de cette entité d'ordre spirituel, et établit comment cet organisme est constitué par le baptême. Le premier membre du passage est d'une interprétation facile. L'expression paulinienne rejoint celle par laquelle les évangélistes opposent le baptême chrétien à celui du Baptiste (Marc., I, 8; Mat., III, 11; Luc., III, 16; Joa., I, 26, 31, 33; Act., I, 5; XI, 16), et désigne par conséquent le Saint-Esprit comme l'auteur des grâces baptismales; on peut même ajouter que le sens causatif de la préposition est particulièrement mis en relief, parce que la notion finale est distinctement exprimée. Quant au second membre de la proposition : καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν, son interprétation est plus difficile. Beaucoup d'exégètes songent à l'eucharistie (I Cor., X, 20; XI, 26; X, 1-4). Cependant le texte manque de toute allusion au pain eucharistique et saint Paul n'a jamais songé à appeler « esprit » le contenu du calice eucharistique. Et qu'on n'affirme pas, en adoptant la variante εἰς ἓν πνεῦμα, que le sens n'est autre que « de boire le calice en vue d'un même esprit. » La variante n'est pas suffisamment attestée, et le texte actuel ne comporte pas cette interprétation. C'est pour ces raisons qu'un grand nombre d'auteurs songent au baptême, introduisant ainsi entre les deux membres du verset 13 la plus étroite dépendance. Mais parmi les cérémonies du baptême, aucune ne tend à suggérer la métaphore dont l'Apôtre s'est servi. Bousset lui-même l'a très bien remarqué. Quant à concevoir le Saint-Esprit pénétrant les eaux du baptême et imbibant de sa vertu l'âme des baptisés, ce serait transposer dans l'âge apostolique une croyance dont le plus ancien témoignage formel ne remonte qu'à Tertullien (Coppens, *op. cit.*, p. 181, n. 1). Dans ces conditions il est vraisemblable que le deuxième membre du verset 13 vise un bienfait surnaturel, distinct du baptême, une communication distincte de l'Esprit. — Cf. Coppens, *op. cit.*, p. 260-262, et sur les variantes du texte, *ibid.*, p. 260, n. 2. — La métaphore dont se sert l'Apôtre, est à rapprocher des symboles de l'Ancien Testament (rosée, pluie, effluve, effusion) qui décrivent la communication messianique du *Pneuma*. Elle se rapproche aussi des réflexions exprimées au jour de la Pentecôte par les Juifs incroyants (Act., II, 13). C'est l'image paulinienne déjà connue, et l'on peut supposer qu'elle a été suggérée à l'Apôtre par la vue des mêmes charismes qui avaient jadis, à Jérusalem, accompagné pour la première fois le don postbaptismal de l'Esprit.

Nous avons vu jusqu'à présent que saint Paul distingue parmi les effets de l'initiation le don d'un Esprit, principe d'une vie nouvelle, et la mission spéciale du Saint-Esprit suivant, confirmant et manifestant cette régénération. Il importe de rechercher quel est l'effet propre de ce don postbaptismal. A cette question *les épîtres de la captivité* ont, semble-t-il, répondu en décrivant le don complémentaire du baptême comme une *sphragis* et en le mettant en parallèle avec la circoncision (II Cor., I, 21-22; Eph., I, 13; IV, 30.). — Cf. F. J. Doelger, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichung*, Paderborn, 1911. — W. Heitmüller, *Sphragis*, dans *Neutest. Studien Georg Heinrici dargebracht*, Leipzig., 1914. — E. Maass, *Segnen, Weihen, Taufen*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, 1922, t. XXXI, p. 241-286. — Coppens, *op. cit.*, p. 267-275.

Saint Paul s'est servi la première fois du terme

sphragis dans l'épître aux Romains pour désigner la circoncision (Rom., IV, 11), et ce passage révèle, semble-t-il, les origines de l'expression « sceau de l'Esprit ». L'Apôtre n'introduisit pas un terme nouveau dans le langage religieux; il ne puisa pas au vocabulaire des mystères païens, mais reprit simplement une appellation reçue des traditions juives rabbiniques, targumiques et liturgiques. Le Talmud appelle la circoncision le sceau d'Abraham (*Talm. Jérus.*, *Beracoth*, IX, 3; *Schemoth Rabba*, 19; *Mischna, Sabbath*, XIX, 6, dans Doelger, *op. cit.*, p. 53-54 et von Stromberg, *op. cit.*, p. 93). La littérature targumique, par exemple le targum sur le Cantique des Cantiques (III, 8), continue ces traditions (von Stromberg, *op. cit.*, p. 93). et la liturgie juive sanctionne à son tour l'ancienne appellation (S. Baer, *Dibre Ha Bérith*, Rodelheim, 1874, dans von Stromberg, *op. cit.*, p. 93). Le rituel juif, il est vrai, ne témoigne strictement que pour les temps modernes, et l'âge absolu des documents talmudiques et targumiques ne peut être déterminé. Mais grâce à l'*épître de Barnabé*, puis, médiatement, grâce aux *Psaumes* et aux *Odes de Salomon*, on peut retrouver les traces de l'appellation juive jusque dans l'âge postapostolique (*Epist. Barnabæ*, IX, 6, éd. Funk, t. I, p. 64; IV *Esdrae*, VI, 5, éd. Hetzenauer, *Biblia sacra*, p. 1223; *Psaumes de Salomon*, XV, 8; XV, 10, éd. J. Viteau, p. 330; *Odes de Salomon*, éd. Rendel Harris et A. Mingana, t. I, p. 27). Ces quelques données montrent que l'Apôtre a pu emprunter à la terminologie juive le terme *sphragis* ; le fait de l'emprunt résulte de ce que la *sphragis* chrétienne possède tous les sens que les écrits juifs ont attribués au sceau de la circoncision (*Livre des Jubilés*, I, 23; *La prière de Manassé*, 2, éd. Kautzsch, t. II, p. 40; t. I, p. 168. — *Odes de Salomon*, XXIII, 6-8; XXIV, 5-7, éd. Rendel Harris et A. Mingana, t. I, p. 56, 58. Cf. Coppens, *op. cit.*, p. 270-271). Saint Paul lui-même écarte les dernières hésitations en décrivant jusqu'à deux reprises la communication du Saint-Esprit comme la circoncision spirituelle des chrétiens (Rom., II, 28-29; Phil., III, 3. — Deut., X, 16; XXX, 6; Lev., XXVI, 41; Jer., IV, 4; IX, 25; Ezech., XI, 19; XXXVI, 26; XXXIX, 29; Jer., XXIV, 7; Is., XLIV, 3.).

Désigné d'une façon constante par un verbe à l'aoriste (II Cor., I, 22; Eph., I, 13; IV, 30), le « sceau de l'esprit », bien qu'il désigne formellement le bienfait reçu, suggère un rite sacramentel auquel la réception du bienfait surnaturel se rattache. Beaucoup d'exégètes proposent d'identifier ce rite avec le baptême (Reinhard, *op. cit.*, p. 19), d'autres préfèrent y reconnaître l'ensemble des rites d'initiation, groupés aux origines sous une même appellation (Doelger, *op. cit.*, p. 78, n. 4); quelques-uns y retrouvent d'une façon distincte le sacrement de la confirmation (Ruch, Umberg, von Stromberg, et Doelger dans son ouvrage antérieur, *Das Sakrament der Firmung*, p. 27). Les partisans de cette dernière opinion remarquent que la *sphragis* s'oppose dans l'épître aux Ephésiens (I, 13) à la foi, alors que celle-ci, au sens concret et plénier, comprend dans les épîtres pauliniennes la réception du baptême. En outre, ils insistent sur la description de l'Esprit; celui-ci est présenté comme l'Esprit de Dieu, le Saint-Esprit, l'Esprit des promesses, bref l'Esprit dont la mission suivait, d'après les Actes, la réception du baptême. Enfin ils insistent sur le rapprochement institué par l'Apôtre, entre le sceau et la circoncision juive prêchée par les faux docteurs de Colosses. A la différence des judaïsants de Galatie, ceux d'Asie recommandaient le rite juif comme une pratique de sainteté plus parfaite, d'initiation complémentaire réservée aux spirituels. C'est à cette circoncision, complément du baptême, que saint Paul a opposé le sceau de l'Esprit, et c'est pourquoi nous sommes autorisé à y reconnaître un complément des grâces baptismales (cf. aussi Rom., IV, 11). Ajoutons d'ailleurs, pour appuyer une interprétation qui pourrait sembler au premier abord, trop subtile, que le concile de Jérusalem en abrogeant la circoncision n'a pas établi une comparaison entre le rite juif et le baptême chrétien, mais au contraire, conformément à l'enseignement de l'Apôtre, entre la circoncision et la réception pentecostale et post-baptismale du Saint-Esprit (Act., XV, 8. — Cf. von Stromberg, *op. cit.*, p. 110 sq. — Coppens, *op. cit.*, p. 272).

Il ne manque pas de difficultés à l'interprétation de la *sphragis*, telle que nous venons de l'exposer. Et d'abord on remarquera que l'Apôtre a reconnu dans le seul baptême l'antitype formel de la circoncision (Col., II, 11-12). Sans doute, mais lui-même enseigne un double symbolisme de la circoncision. Sceau de confirmation en vertu de son institution et par sa signification traditionnelle, la circoncision est en même temps matériellement, c'est-à-dire par l'acte qui la constitue, une περιτομή, une résection de la chair de péché, et sous ce dernier aspect, elle peut et doit être rapprochée du baptême. Et qu'on n'insiste pas en disant que les premières générations chrétiennes n'ont pas compris cette distinction (Justin, *Dialogue*, XLIII, éd. Otto, t. I, 2, p. 138). Le fait n'a rien de surprenant. Les chrétiens post-apostoliques ont seulement retenu le dernier rapprochement établi par l'Apôtre, parce qu'à partir de la déroute des judaïsants d'Asie et de la dispersion des judéo-chrétiens, la raison d'être de la première comparaison manqua complètement. — Plus importante est l'objection tirée de la signification du terme *sphragis* dans l'ancienne littérature chrétienne. Doelger affirme, et son autorité est grande en la matière, que l'expression désigne toujours le baptême et qu'elle ne fut appliquée à la confirmation qu'au cours du troisième siècle dans les Églises de Rome et d'Afrique (Doelger, *op. cit.*, p. 80 sq., 179). Mais il s'écoula presque un siècle entre les épîtres pauliniennes et les attestations post-apostoliques, les lettres de Barnabé et du pseudo-Clément; or, dans l'entretemps, il est impossible de constater le sens du terme et de suivre, s'il y a lieu, son évolution. D'ailleurs, durant toute cette période, il existe, nous l'avons déjà vu, la plus étroite connexion entre le baptême et la confirmation; le terme *sphragis* exprime à la fois et conjointement les deux rites d'initiation. Enfin, quelques traces de la signification primitive et paulinienne subsistent dans la deuxième lettre apocryphe de saint Clément et dans le *Pasteur* d'Hermas. L'épître clémentine réserve le terme *sphragis* de préférence aux grâces positives de l'initiation (Pseudo-Clément, *II Cor.*, VI, 9; VIII, 6, (éd., Funk, t. I, p. 192, 194. — Le premier passage s'entend du baptême au sens large synonyme d'initiation). Le *Pasteur* d'Hermas continue lui aussi, du moins en quelques passages, la tradition paulinienne. La huitième parabole identifie la *sphragis* et l'*himatismos*, et ce vêtement symbolique apparaît dans les paraboles huitième et neuvième comme une métaphore de l'Esprit (*Simil.*, VIII, II, 3-5; IX, XIII, 7; XVII, 4, éd. Funk, t. I, p. 558-560, 602, 610. — *Simil.*, VIII, II, 3 sq.; IX, XIII, 2, 5; XXIV, 2; XXXII, 3, éd. Funk, t. I, p. 558-560, 600-601, 620, 631-632). La parabole neuvième rapproche la *sphragis* de la « vertu » et des « esprits » symbolisés par les vierges allégoriques, et pour autant elle conserve encore plus manifestement les traces de l'ancienne tradition (*Simil.*, IX, XVII, 4, éd. Funk, t. I, p. 610). L'étude des plus anciens documents littéraires chrétiens confirme par conséquent l'interprétation des lettres pauliniennes, et montre que la *sphragis* désignait primitivement la seule

communication post-baptismale de l'Esprit. Plus tard, vu la connexion entre le baptême et la confirmation, l'expression fut étendue à l'ensemble de l'initiation. Au troisième siècle, les deux rites sacramentels étant mieux distingués, la *sphragis* se rattacha de nouveau uniquement, mais cette fois pour des raisons différentes au sacrement de la confirmation (cf. Coppens, *op. cit.*, p. 273-275, 313-323).

Terminons l'analyse des lettres pauliniennes par l'exposé de l'une ou l'autre objection. En effet, les auteurs protestants ou rationalistes récusent toutes les précédentes conclusions, en rapportant le don du Saint-Esprit formellement et uniquement à l'ablution baptismale. Ils font valoir comme premier argument, indirect il est vrai, un passage de la première épître aux Corinthiens. (I Cor., x, 1-4). Mais dans ce texte l'énumération des bénédictions spirituelles accordées au peuple élu, n'est pas complète; elle est conditionnée par le rappel du passé. D'ailleurs est-il sûr que l'Apôtre n'envisage que deux sacrements? Sa pensée ne serait-elle pas plus nuancée? Remarquons l'insistance avec laquelle saint Paul appuie sur le séjour d'Israël sous le nuage miraculeux, et la valeur d'un baptême figuratif qu'il lui attribue. On se rappelle que le Saint-Esprit ombragea la sainte Vierge (Luc., I, 35), et l'on sait que les Pères ont interprété la métaphore paulinienne comme une préfiguration biblique de la présence de l'Esprit (Ambroise, *De mysteriis*, III, 12; *P. L.*, t. XVI, col. 392-393). — La première Épître aux Corinthiens contiendrait une preuve plus manifeste du rapprochement établi par l'Apôtre entre le baptême et les grâces de la confirmation (I Cor., VI, 11. — Sur les variantes du texte voir Coppens, *op. cit.*, p. 264, n. 2). L'affirmation de saint Paul est nette et nous reconnaissons qu'elle vise le baptême. Les trois verbes se rapportent aux substantifs régimes, et ils mettent l'Esprit en rapport avec le baptême chrétien. Mais quelle est la nature de cette relation? L'Esprit est-il déclaré l'effet de l'ablution baptismale ou plutôt l'agent, la cause première de l'efficacité sacramentelle. Seule la dernière interprétation nous paraît vraisemblable et c'est en la supposant que Clément d'Alexandrie a pu négliger jusqu'à deux reprises, dans la citation du passage, la préposition ἐν. Au reste, la métaphore d'une ablution dans l'Esprit serait une image de mauvais goût dont on ne trouve ailleurs aucune trace.

Conclusion. — Déjà en traitant du baptême nous avons démontré que l'ablution baptismale opère, d'après la doctrine paulinienne, la sanctification et la régénération des baptisés, réalise la filiation divine et l'union mystique des fidèles avec le Seigneur Jésus, et nous avons ajouté que ces bienfaits ne constituent qu'autant d'aspects d'une même vie surnaturelle dont le principe immanent s'appelle l' « Esprit » (Reinhard, *op. cit.*, p. 9-77). Mais l'ablution baptismale ainsi interprétée ne rend pas superflue une communication ultérieure, complémentaire du Saint-Esprit. Sans oublier que l'Apôtre groupe sous l'appellation commune de « baptême » l'ensemble des rites d'initiation, lui-même en d'autres passages fait allusion à la croissance de la vie surnaturelle. La grâce est susceptible d'épanouissement et les effets du baptême sont complétés par un don spécial qu'il appelle « la mission » ou « le sceau » du Saint-Esprit. Seule, la distinction entre les deux grâces successives répond aux données des lettres pauliniennes, d'une part à la doctrine constante touchant un principe de vie surnaturelle reçu au baptême, et d'autre part aux affirmations réitérées concernant une mission du Saint-Esprit distincte et postbaptismale (voir Coppens, *op. cit.*, p. 257-258).

b) Dans les Synoptiques. — Les Synoptiques confirment dans une certaine mesure l'existence d'un rite sacramentel de confirmation; tous distinguent entre le baptême de Jésus dans le Jourdain et la descente du Saint-Esprit. Saint Luc situe entre les deux épisodes la prière du Christ (Luc., III, 21), et saint Marc lui-même, en l'occurrence le plus concis, rapporte la descente du Paraclet au moment où le Sauveur remontait des eaux du fleuve (Marc., I, 10, cf. Mat., III, 16). La tradition littéraire, si l'on excepte Marc le gnostique et le *Testament de Lévi*, a suivi fidèlement l'enseignement des Synoptiques (*Testament de Lévi*, XVIII; Irénée, *Adv. haer.*, I, XV, 3, dans W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apocryphen*, Tubingue, 1909, p. 125, n. 3; 129. — Épiphane, *Haer.*, XXX, 13; Jérôme, *Comm. in Isaiam*, X, 2, dans Bauer, *op. cit.*, p. 123, 125-126). Or de tout temps les chrétiens ont interprété le baptême de Jésus comme une préfiguration des sacrements de l'initiation (cf. Janssens, *op. cit.*, p. 48-49, et Coppens, *op. cit.*, p. 210).

c) Dans le quatrième évangile. — De tous les écrits du Nouveau Testament, le quatrième évangile inculque avec le plus d'insistance la mission spéciale du Paraclet; à partir du chapitre XIIIe cette mission devient le thème des instructions du Seigneur. En lui-même le don de l'Esprit est décrit tantôt comme une source d'eau vive (Joa., IV, 10-13), tantôt comme une source qui jaillit des entrailles du croyant ou de Jésus (Joa., VII, 37-39). Ces paroles s'inspirent des textes prophétiques et elles sont dictées par les circonstances dans lesquelles elles furent prononcées; la première s'adresse à la Samaritaine auprès de la margelle du puits de Jacob, et la deuxième se rapporte aux lustrations solennelles de la fête des Tabernacles. L'évangéliste s'abstient de décrire le mode suivant lequel l'Esprit sera donné; la *sphragis* (Joa., III, 33; VI, 27) ne contient aucune allusion à la confirmation, et l'insufflation dont s'est servi Jésus après sa résurrection, constitue une communication distincte de l'Esprit réservée aux membres du Collège apostolique (Joa., XX, 17-25); le Seigneur s'est réservé ce rite, et l'on peut soupçonner que le symbolisme commandait cette réserve à Jésus. *Hoc semel fecit Christus ut et naturam spiritus declararet et doceret ex sua procedere substantia* (Maldonat, *In Joa.*, XX, 17-25). La seule allusion au mode de communiquer l'Esprit, et encore est-elle incertaine, se trouve dans les discours d'adieu par lesquels Jésus promit à l'efficacité de la prière la mission du Paraclet (Joa., XIV, 16). — Cf. Coppens, *op. cit.*, p. 210-212. — J. E. Belser, *Das Zeugnis des vierten Evangelisten für die Taufe, Eucharistie und Geistessendung*, Fribourg-en-Br., 1912. — H. Windisch *Die fünf johanneischen Parakletsprüche*, dans *Festagabe für Adolf Jülicher*, Tubingue, 1927, p. 110-137. — Sur les parallèles rabbiniques de Joa., IV, 10-14; VII, 37-39, lire H. L. Strack et P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munich, 1924, t. III, p. 433, 492.

Notons que les écrits johanniques attribuent au baptême une première communication d'esprit. La vie chrétienne est foncièrement une vie spirituelle, et l'opposition entre la chair et l'esprit, déjà enseignée par saint Paul, est reprise avec vigueur (Joa., III, 5-6; I, 12; I Joa., III, 24; IV, 13; III, 20; II, 27). Or c'est par le baptême que cette vie nous est communiquée, par l'infusion d'un principe surnaturel et invisible, dont procède par une participation ineffable l'homme régénéré (Joa., III, 1-6). Il s'agit par conséquent, conformément à la doctrine paulinienne, d'un don créé, se distinguant totalement du divin Paraclet. L'initiation comprend deux étapes. Il faut d'abord renaître de l'esprit-élément avant de participer aux grâces

plus parfaites dont sont accompagnées la mission et l'inhabitation post-baptismales du Saint-Esprit.

V. Les origines de la confirmation. — 1. *Les prétendus parallèles païens.* — Un passage des *Metamorphoses* d'Apulée, se rapportant aux mystères d'Isis, fournit un premier rapprochement. Mais le geste du prêtre n'est qu'une façon solennelle d'introduire le candidat pour la première fois dans l'enceinte sacrée (Apulée, *Metamorph.*, xi, 22). Les documents du culte de Mithra ont donné lieu à des comparaisons plus significatives. Suivant un thème très usité, Mithra impose la main à Hélios; dans le bas-relief de Virunum, en Norique, Mithra pose le pouce de la main gauche sur le front du dieu solaire et, de sa main droite, il brandit un objet énigmatique (F. Cumont, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles, 1896, t. ii, fig. 40, p. 213; planches iv, vi, vii; p. 212, 335-338, 339-340, 348-351, 362-369). Toutefois rien n'autorise à interpréter le geste comme un rite d'initiation ni à parler de Hélios comme du premier myste initié par le dieu iranien. Au reste le mithriacisme a réservé l'imposition de la main et de la couronne à l'épopée mythique de Mithra, et ne l'a pas introduite dans les mystères (Coppens, *op. cit.*, p. 362). L'imposition des mains apparaît dans les communautés mi-païennes, mi-chrétiennes qui se constituèrent, à partir du ve siècle, dans la vallée du Tigre et de l'Euphrate et qui sont connues dans l'histoire sous le nom de sectes mandéennes (W. Brandt, *Mandäische Schriften*, Goettingue, 1893; *Die mandäische Religion*, Leipzig, 1899; *Die Mandäer. Ihre Religion und ihre Geschichte* (*Verhandelingen der kominklyke Academie van Wetenschappen. Afdeeling Letterkunde.* Nieuwe reeks, deel xvi, nummer 3), Amsterdam, 1915). M. Brandt a rassemblé et étudié les textes les plus expressifs : *Qolasta*, 10, 14, 27, dans Brandt, *Mandäische Religion*, p. 222; *Genza Sidra rabba*, partie droite, p. 166, l. 9, *ibid.*, p. 111, n. 1 et 2; p. 104, n. 2; et K. Kessler, *Mandäer*, dans *Protestantische Realencyclopädie*, 3e éd., 1903, t. xii, p. 174. Mais les traditions et les institutions mandéennes ont subi l'influence chrétienne, d'abord par l'intermédiaire des gnostiques, ensuite, à partir du ive siècle, par la prédication des missionnaires nestoriens. L'hypothèse d'un emprunt aux traditions chrétiennes apparaît très vraisemblable. L'opinion qui recule les origines de l'imposition des mains mandéenne, dans le passé lointain des religions persane et assyro-babylonienne, ne saurait la contredire sérieusement (Coppens, *op. cit.*, p. 365-366). Au reste, l'analogie entre le rite mandéen et l'imposition des mains postbaptismale est surtout superficielle. Tandis que le rite chrétien est le symbole efficace du don de l'Esprit, la religion mandéenne ne connaît la *Ruah*, comme la mère de Jésus, que par l'intermédiaire des sectes gnostiques, et elle la représente comme un être démoniaque hostile aux croyants (Kessler, *art. cit.*, p. 170).

Absente des mystères hellénistiques, l'imposition des mains n'est pas davantage attestée parmi les rites anciens des Grecs ou des Romains. Deubner prétend la retrouver dans la *Devotio : Die Devotion der Decier*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, 1905, t. viii, p. 66-81. Mais le geste : attouchement du menton, est distinct et sa signification nous échappe. Quelques parallèles empruntés au rituel de l'augure ou des incantations sont à première vue plus significatifs : voir surtout Tite Live, *Hist., rom.*, I, xviii, 7. — Apulée I *Apologia*, d'après A. Abt, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei*, Giessen, 1908, p. 263 et p-263, n. 1 (cf. Coppens, *op. cit.*, p. 366-367). Mais aucun texte n'insinue la communication d'un don de l'Esprit. Par contre, si l'on étudie les parallèles païens réunis par Abt, on constate que la prétendue imposition des mains se réduit à un vulgaire geste de suggestion accompagné bien souvent de l'attouchement des yeux, destiné à hypnotiser le médium et à le maintenir sous l'influence du magicien.

2. *Les prétendus parallèles juifs.* — Aucun document ancien ne mentionne l'imposition des mains, parmi les cérémonies du baptême des prosélytes ni du baptême de Jean. Quelques auteurs grecs et syriens l'énumèrent parmi les rites de l'ablution johannite, mais ces témoignages tardifs ne sont qu'une transposition dans le passé du rite chrétien (cf. Coppens, *op. cit.*, p. 368). Plus tard quelques cérémonies juives rappellent à première vue le rite postbaptismal : les rabbins imposent la main aux nouveau-nés de sexe masculin après la circoncision pour en faire des « fils du précepte », des sujets de la Loi (d'après Mason, *op. cit.*, 2e éd., p. 10) et en quelques localités ils bénissent de la même manière les enfants qui se présentent au nouvel an et sollicitent leur bénédiction (d'après Buxtorf, *Synagoga judaica*, Hanovre, 1622, p. 313). Mais les origines de ces coutumes sont obscures et la ressemblance est tout extérieure avec le don sacramentel de l'Esprit. Le seul texte ancien qui fasse allusion à l'imposition des mains est l'*Ascension d'Isaïe* (vi, 3-5, version éthiopienne, éd. Tisserant, p. 135). Malheureusement le document dont la provenance est très discutée, semble contenir de nombreuses interpolations chrétiennes. Toutefois, si l'imposition des mains, en tant que rite d'initiation n'est pas attestée dans les traditions juives, l'installation des prêtres (Ex., xxix, 4-7), la réadmission des lépreux (Lev., xiv, 1 sq.), et surtout l'ordination rabbinique (cf. Coppens, *op. cit.*, p. 162-169) prouvent qu'il exista dans les milieux juifs entre le baptême, l'onction, et l'imposition des mains, surtout entre les deux premiers rites, certains rapprochements très anciens.

A côté des allusions au rite d'imposer les mains, il est intéressant de signaler la mention fréquente de la main de Jahvé dans les traditions prophétiques (IV. Reg., iii, 15 sq.; III, Reg., xviii, 46; Ezech., i, 3; viii, 1; xxxvii, 1; xl, 1. — Cf. P. Volz, *Der Geist Gottes*, Tubingue, 1919, p. 68, 5, 45, 69 s., 70). Dans le Nouveau Testament, saint Luc a repris cette métaphore pour désigner le Saint-Esprit (Luc., xi, 20. — Cf. Coppens, *op. cit.*, p. 60-61, 65), et le rédacteur des *Homélies clémentines* identifie explicitement mais maladroitement l'Esprit de Dieu et la main de Jahvé (*Homel. clement.*, xi, 22; *P. G.*, t. ii, col. 291). Certes, ces traditions juives ne rendent pas compte des origines de la confirmation, mais elles ont pu contribuer à orienter le choix de Jésus et des apôtres vers un rite qui s'inspire manifestement de l'image biblique. — A propos des mains divines, rappelons les mains votives si répandues à l'époque hellénistique de Zeus-Zabazions (Coppens, *op. cit.*, p. 24 et 26), les mains votives crétoises (Coppens, *op. cit.*, p. 370, n. 5), les mains votives d'Isis (Apulée, *Métam.*, xi) et celles de Sol dans le culte mithrïaque (Coppens, *op. cit.*, p. 370, n. 5).

Terminons cet aperçu en insistant sur le rôle de l'attouchement dans les milieux sémitiques comme rite de transmission. Vollers signale le geste dans le folklore arabe comme rite de guérison, de bénédiction, de consécration et d'investiture messianique (K. Vollers, *Die Symbolik des Mash in den semitischen Sprachen*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, 1905, t. viii, p. 96-105). J. Wellhausen y reconnaît la cérémonie primitive de l'intronisation royale et le symbole le plus ancien de la dignité messianique; il en fait dériver le titre lui-même de Messie (J. Wellhausen, *Zwei Rechtsriten bei den Hebräern*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, 1904, t. vii, p. 33-42).

3. *Les origines chrétiennes de la confirmation.* —

Si nous rapprochons le rite apostolique de confirmation du rite juif de bénédiction (Coppens, *op. cit.*, p. 162-169, p. 1-27), et surtout de la *semikah* d'ordination *ibid.*, qui transmet elle aussi le *Pneuma* divin, il nous semble légitime de conclure que les apôtres ont emprunté,en lui donnant un sens nouveau, un rite religieux juif apte par sa signification naturelle et traditionnelle à exprimer symboliquement et, par la volonté de Jésus, efficacement, la communication du don messianique de l'Esprit. Mais comme nous l'avons ailleurs remarqué au sujet du rite d'ordination (Coppens, *op. cit.*, p. 170-173), il n'est pas vraisemblable que le Collège apostolique ait introduit l'imposition des mains entièrement de sa propre autorité. En tant que rite d'initiation, la cérémonie ne rencontre aucun parallèle dans les autres religions, et par conséquent il est naturel qu'elle s'autorise d'une certaine façon, d'une initiative de Jésus (sur l'aspect théologique de la question, lire M. de Baets, *Quelle question le concile de Trente a entendu trancher touchant l'institution des sacrements par le Christ?* dans *Revue thomiste*, 1906, t. XIV, p. 31-47. — F. Cavallera, *Le décret du concile de Trente sur les sacrements en général*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1914, t. VI, p. 361, sq. — J. Coppens, *op. cit.*, p. 403-406). Et d'abord, nous croyons que le Christ à suggéré le rite en promettant à ses disciples comme une *bénédiction céleste* le don du Saint-Esprit. L'enseignement des apôtres qui présentent l'Esprit-Saint comme une bénédiction (Rom., XV, 29; Act., III, 25-26. — Origène, *In epist. ad Romanos*, I, VIII, *P. G.*, t. XIV, col. 853), s'inspire vraisemblablement des promesses réitérées de Jésus et rappelle particulièrement les dernières paroles et la dernière attitude du Seigneur; l'évangile de saint Luc rapporte que le Christ, en quittant ses apôtres, répéta en geste la promesse orale de l'Esprit, et l'évangile reconnaît dans le geste de bénir le ministère céleste de Jésus (Luc., XXIV, 49). C'est en bénissant que le Christ est monté au ciel et qu'il a promis le *Pneuma* divin, et c'est en bénissant à leur tour les baptisés que les apôtres ont continué, en serviteurs fidèles, le ministère du Seigneur ressuscité.

Cette hypothèse sur l'origine de l'imposition des mains s'applique également aux origines de la prière qui l'accompagne; ici encore les apôtres ont obéi à une insinuation de leur Maître, et ont exprimé dans les rites sacramentels l'attitude du Seigneur qui est dans les cieux. Jésus, en effet, pria avant de recevoir le sacre de l'Esprit (Luc., III, 21-22), il ordonna la prière à ses apôtres (Luc., XI, 13) et affirma solennellement qu'il allait intercéder auprès du Père pour envoyer à son Église le don de l'Esprit (Joa., XIV, 16). Ce fut cette foi de l'Église naissante au ministère céleste de Jésus, priant et bénissant, qui guida les apôtres dans le choix du rite de confirmation.

Bref, l'existence de l'imposition des mains dans les milieux juifs, la croyance des apôtres à la grande *bénédiction* du Messie, le souvenir de Jésus montant au ciel en bénissant, et la foi au Seigneur bénissant, d'auprès de son Père, les nouveau-baptisés, toutes ces influences ont amené les apôtres sous la direction et l'inspiration du Seigneur lui-même, comme le prouve le ministère d'Ananie (Act., IX, 17), à choisir l'imposition des mains comme le symbole efficace de la communication de l'Esprit.

VI. L'HISTOIRE DE LA CONFIRMATION DANS L'ÉGLISE ANCIENNE. — Donner l'histoire du rite de confirmation dépasse les cadres de ce dictionnaire. Mais vu les objections nombreuses tirées de cette histoire contre l'apostolicité du sacrement, il importe de marquer brièvement l'évolution des principales cérémonies de la confirmation. On trouvera un exposé plus complet du problème dans P. de Puniet, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*, dans *Revue des questions historiques*, 1902, t. XXXVII, p. 382-423; *Onction et confirmation*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1912, t. XIII, p. 450-466. — P. Galtier, *La consignation à Carthage et à Rome*,dans *Recherches de science religieuse*, 1911, t. II, p. 369-383; *La consignation dans les Églises d'Occident*, dans *Revue hist., ecclés.*, 1912, t. XIII, p. 257-303; *Onction et confirmation*, *ibid.*, 1912, t. XIII, p. 467-476; *Imposition des mains*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VII, col. 1302-1425; *La « tradition apostolique » d'Hippolyte. Particularités et initiatives liturgiques*, dans *Rech. de science relig.*, 1923, t. XIII, p. 511-528. — F. Cabrol, *Imposition des mains*, dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 1926, t. VII, col. 391-413, surtout J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes*, Paris, Gabalda, 1925. — L'imposition des mains n'est pas souvent mentionnée dans les documents post-apostoliques. Il règne un silence presque absolu jusqu'à l'aube du troisième siècle, mais à partir de cette époque les attestations deviennent nombreuses. Dans l'entretemps le rite est attesté dans quelques milieux gnostiques, basilidiens (Clément d'Alexandrie, *Stromata*, III, 192-195, éd. Staehlin, t. II, p. 196; *P. G.*, t. VIII, col. 1102), valentiniens (Clément d'Alexandrie, *Excerpta ex Theodoto*, XXII, 5, éd. Staehlin, t. III, p. 114; *P. G.*, t. IX, col. 669), marcosiens (Irénée, *Adv. haer.*, I, XXI, 1-2; *P. G.*, t. VII, col. 657-660), et chez les hérétiques anonymes décrits par les *Actes de Thomas* (*Acta Thomæ*, XLIX, XXVII, LXXXVII, CXIX, CXXI, CXXXI, éd. Bonnet, t. II, 2, p. 165, 142, 202-203, 230-231, 239. — Seul, le premier texte mentionne formellement le rite). Parmi les témoins de la « grande Église » énumérons : saint Irénée (*Adv. haer.*, I, XXIII, 1; IV, XXXVIII, 2; *P. G.*, t. VII, col. 670, 1106), saint Justin. (*I Apol.*, LXV, éd. Otto, t. I, II, p. 154) et la *Didascalie des apôtres* (V, IX, 1; VI, XII, 2; XIV, 6; XXI, 7; III, XII, 3; II, XXXIX, 6;, XLI, 2; II, XXXIII 1-3; VI, VII, 2; III, XII, 2-4; éd. Funk, t. I, p. 262, 326, 342, 372, 211, 126, 130 — 114-116, 316, 210. Cf. Coppens, *op. cit.*, p. 287-288). Saint Firmilien de Césarée apparaît en Orient, vers la moitié du troisième siècle, comme le dernier témoin de l'ancienne tradition (dans Cyprien, *Epist.*, LXXV, 7, 8, 18, éd. Hartel, t. II, p. 815, 822). Dans la suite, le rite est progressivement refoulé ou plutôt absorbé par l'onction, qui le contient implicitement. Les quelques allusions postérieures s'inspirent du commentaire des Actes plutôt que des eucologes de l'époque. Seule, l'Église d'Alexandrie conserva plus longtemps l'ancienne cérémonie (cf. Coppens, *op. cit.*, p. 289-292).

Entre les rites d'Orient et ceux d'Occident, les ordonnances ecclésiastiques constituent en quelque sorte un rituel de transition. La plus ancienne ordonnance, la *Traditio apostolica,* mentionne explicitement le rite apostolique de confirmation. Nous avons montré ailleurs comment les documents qui en dépendent l'ont amplifié (cf. Coppens, *op. cit.*, p. 292-295). Très tôt la plupart des Églises ont juxtaposé au baptême une onction corporelle totale, et ils ont rapproché de l'imposition des mains l'imposition du signe de la croix. Lorsque plus tard le baptême fut séparé de la confirmation et s'accomplit distinctement dans le baptistère, quelques Églises dédoublèrent l'onction en réservant l'onction du front et de la tête à l'évêque, et cet usage s'exprime dans la *Tradition* d'Hippolyte. Ailleurs, en Orient, on confia intégralement l'onction aux simples prêtres, et on leur délégua habituellement la collation du sacrement de l'Esprit; cette onction-chrismation s'appropria le signe de la croix et ne tarda pas à évincer ou, plus exactement, à absorber quasi-totalement l'imposition des mains. — En Occident, cette compénétration fut plus lente et ne se

réalisa jamais complètement. On retrouve le rite apostolique bien conservé dans l'ancienne Église africaine (Coppens, *op. cit.*, p. 295) et dans l'ancienne Église romaine (Coppens, *op. cit.*, p. 303-304). A partir de la réforme romaine qui sanctionna l'introduction d'une double chrismation baptismale (cf. lettre d'Innocent I[er] à Décentius de Gubbio, dans Coppens, *op. cit.*, p. 304-306), et en Afrique à partir de saint Augustin (Coppens, *op. cit.*, p. 297-303), l'onction l'emporta en importance sur le rite primitif. Ce fut aussi le cas dans les Églises milanaise, visigothique et gallicane (Coppens, *op. cit.*, p. 306-312), où l'on assista à l'éclosion de liturgies d'inspiration et partiellement d'origine orientales. Enfin, à partir du *Sacramentaire grégorien*, l'imposition des mains était censée, même en Occident, contenue dans la consignation-chrismation confirmatrice : ... *per frontis chrismationem manus impositio designatur quæ alio nomine dicitur confirmatio.* (Innocent III, *Epist.*, *Cum venisset*, a. 1204, dans Cavallera, *Thesaurus*, n. 1704); *quoniam soli apostoli quorum vicem gerunt episcopi, per manus impositionem, quam confirmatio vel frontis chrismatio representat, Spiritum Sanctum tribuisse leguntur.* (Innocent IV, *Epist.*, *Sub catholicae*, a. 1254, dans Cavallera, *Thesaurus*, n. 1075.) La tradition occidentale s'achemina ainsi vers la doctrine sanctionnée, en 1439, dans le décret aux Arméniens (voir J. de Guibert, *Le décret du concile de Florence pour les Arméniens, sa valeur dogmatique*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, 1919, p. 81-96, 150-162, 195-215).

VII. Bibliographie. — Il existe peu de monographies sur la confirmation. Voici les plus importantes :
J. Morin, *De sacramento confirmationis*, dans le *Thesaurus theologicus*, t. x, 1, Venise, 1762. — C. Vitasse, *Tractatus de confirmatione*, dans Migne, *Cursus theologicus*, t. xxi, p. 545-1210, d'après l'édition de Venise, 1738. — C. Chardon, *Histoire des sacrements*, dans Migne, *Cursus theologicus*, t. xx, p. 1-1151, d'après l'édition de Paris, 1745. — J.-A. Mason, *The relation of Confirmation to Baptism as taught in the Holy Scriptures and Fathers*, Londres, 1893. — L. Janssens, *La confirmation*, Lille, 1888. — F.-J. Doelger, *Das Sakrament der Firmung historich-dogmatisch vorgestellt*, Vienne, 1906. — C. Ruch, *Confirmation dans la sainte Écriture*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, 1908, t. iii, col. 975-1026. — J. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum*, Leipzig, 1911. — J.-E. Belser, *Das Zeugnis des vierten Evangelisten für die Taufe, Eucharistie und Geistessendung*, Fribourg-en-Brisgau, 1912. — P. de Puniet, *Confirmation*, dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 1914, t. iii, 2, col. 2515 sq. — J.-B. Umberg, *Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung*, Fribourg-en-Brisgau, 1920. — J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, Paris, Gabalda, 1925. — *Confirmation or the Laying on of hands*, t. i : *Historical and Doctrinal*, Londres, 1926, — d'Alès. *Prima lineamenta tractatus dogmatici de Baptismo et Confirmatione*, Paris, Beauchesne, 1927. — Du même, *Baptême et Confirmation*, Paris, Bloud, 1928. — Voir la bibliographie de l'article *Baptême*.

J. Coppens.

CONYBEARE (**Fréd. Cornwallis**) né en 1856, décédé le 9 janv. 1924. Il s'occupait surtout d'études de textes, et il se montra maintes fois un critique original et avisé. Le *Journal of theological studies*, auquel il collaborait assidûment, lui à consacré une notice due à la plume de V. C. Burkitt (cf. t. xxv, 1923-1924, p. 245 et sq.).

L. Pirot.

COPTES (**VERSIONS**), voir *Suppl.* art. Versions.

CORNELY (**Rudolf**), un des exégètes catholiques les plus éminents du xix[e] siècle, naquit en 1830 à Breyell en Rhénanie. En 1852, il entra, à Munster, dans la Compagnie de Jésus, et, de 1854 à 1857, fit des études à Paderborn, Bonn, Munster. Il fut, de 1857 à 1859, puis de 1861 à 1862, professeur au collège de Feldkirch, étudiant en théologie à Paderborn de 1859 à 1861, et prêtre en 1860. De 1862 à 1865, il se consacra à l'étude des langues orientales à Ghazir dans le Liban, avec séjour en Terre sainte et en Égypte. En 1865-1866, il étudia à Paris l'égyptologie. De 1867 à 1872, il fut professeur d'Écriture sainte et de langues orientales à Maria Laach. A partir de 1871, il collabora aux *Voix de Maria Laach*, il en devint directeur cette même année, jusqu'en 1879. Il fonda les *Missions catholiques*, en 1873. Après l'expulsion d'Allemagne, il résida, de 1872 à 1879, à Tervueren, près Bruxelles. Il fut, de 1879 à 1889, professeur d'Écriture sainte à la Grégorienne à Rome, puis de 1889 à 1902 au noviciat de Blijenbeck (Hollande); ensuite, à Trèves, jusqu'à sa mort (3 mars 1908).

Cornely était à la fois érudit et organisateur. Ses dons, joints à sa puissance de travail peu commune, lui permirent de mener de front son professorat et la direction couronnée de succès d'un grand journal. Organisateur, il a conçu à Rome le plan d'un grand ouvrage biblique catholique, le *Cursus Scripturæ sacræ*, qui devait comprendre commentaires, introductions, concordances et lexiques. Il trouva immédiatement, en la personne des PP. Knabenbauer et von Hummelauer, deux collaborateurs prêts à le seconder; et, à Paris, Lethielleux fut un éditeur plein de hardiesse. L'ouvrage, d'après le plan de l'auteur qui le créait, devait recueillir le fruit des travaux d'exégèse tant anciens que modernes, avec une bonne utilisation des travaux actuels; mais il devait surtout — en bénéficiant des méthodes scientifiques modernes perfectionnées — continuer et enrichir les résultats déjà acquis.

Le P. Cornely se fit connaître en premier lieu par sa grande Introduction, 4 tomes parus de 1885 à 1887, qui eurent une deuxième édition en 1894-1897, et une réimpression en 1925. Le sujet d'exégèse dont il avait fait choix était les épîtres de saint Paul. En 1890, parut son Commentaire de la première Épître aux Corinthiens; en 1892, le Commentaire de la deuxième Épître et celui de l'Épître aux Galates; en 1896, le grand Commentaire de l'Épître aux Romains. L'auteur put préparer lui-même, pour les deux premiers tomes, une nouvelle édition qui parut après sa mort, en 1909. L'Épître aux Romains fut réimprimée en 1925. Les ouvrages publiés en 1888, *Analysis librorum sacrorum Novi Testamenti* et *Synopsis omnium librorum sacrorum utriusque Testamenti*, devinrent, en 1899, un extrait poussé déjà plus avant de la grande Introduction. Le *Compendium historicæ et criticæ Introductionis in utriusque Testamenti libros sacros* qui parut comme extrait de l'ouvrage plus important de 1889, eut un succès qui se propagea au loin, et connut cinq éditions avant la mort de l'auteur. Une traduction française suivit en 1907-1908. Le P. Martin Hagen surveilla, de 1909 à 1914, trois éditions ultérieures, dont le dernière eut des réimpressions successives jusqu'en 1925. Une refonte parut en tant que neuvième et dixième éditions, de 1927 à 1929. L'édition française fut remaniée en 1928. Le dernier ouvrage de Cornely est le Commentaire du Livre de la Sagesse, qui fut édité, œuvre posthume, en 1910, par le P. Zorell, S. J.

Dès la publication de son Introduction, Cornely se révéla; son livre attira l'attention, reçut une large approbation, on l'accueillit avec joie comme un début plein de promesses du *Cursus Scripturæ sacræ*. La riche matière, la manière profonde et réfléchie dont elle est traitée, les jugements portés avec calme et

compétence, la sûreté de la théologie, ont donné à cette Introduction une valeur durable. Un fond solide d'attachement à l'Église s'unit à la science la plus vraie pour faire face à la critique qui démolit et détruit, et conduire de toutes parts vers l'étude fructueuse des saints Livres. Sans exagération, on peut considérer que l'Introduction de Cornely a dirigé la science biblique catholique; certaines parties, il est vrai, par exemple ce qui concerne l'histoire des textes, la question des Synoptiques, sont dépassées par les recherches actuelles et des documents nouveaux; mais d'autres gardent à l'heure actuelle leur mérite entier.

Les Commentaires sont aussi de précieux guides. Le travail personnel s'y affirme plus encore que dans l'Introduction, ils indiquent sans exception un remarquable progrès de l'exégèse catholique. Cornely est entré merveilleusement dans l'esprit même de saint Paul; il a saisi d'un regard pénétrant la théologie et la psychologie de l'Apôtre. Il a presque toujours suivi avec une profonde intelligence le cours de sa pensée, l'enchaînement des idées dans les épîtres; son jugement de théologien est sûr et tel qu'on peut entièrement s'y fier. L'exégèse personnelle est toujours prudente, construite sur une base solide et d'une liberté, d'une indépendance d'appréciation d'autant plus digne de remarque qu'elle s'allie à un sentiment d'attachement profond à l'Église et de fidélité à la tradition. Cornely mit définitivement de côté de fausses interprétations, certes en assez grand nombre et souvent appuyées sur quelque nom fort estimé, qui, depuis longtemps, se transmettaient de commentaire en commentaire. Exégète catholique, il a toujours gardé à la Vulgate la place d'honneur que lui a donnée de siècle en siècle l'Église latine, il en a dégagé de façon remarquable la signification aussi bien critique que théologique, il en a pris le texte comme base de son exposition. Mais il sait qu'une explication scientifique doit constamment remonter au texte original, y prendre son point d'appui. Du côté historique et critique, il n'a non plus rien négligé, il n'a pas systématiquement fermé sa pensée aux nouvelles connaissances, aux progrès légitimes; si, toutefois, il écartait sévèrement certaines tendances et certaines assertions, il le faisait par esprit rigoureusement ecclésiastique, et plus d'une fois, certes, la suite lui a donné raison. Évidemment, un homme aussi indépendant qu'il l'était a pu mettre en avant des explications qui avaient quelques chances de nous sembler, à nous, singulières et ne sont pas exemptes d'artifice. Il s'y est fermement attaché même lorsqu'il se savait le seul à s'y tenir, de même qu'il renonçait d'ailleurs difficilement à une opinion personnelle une fois qu'il l'avait adoptée, ainsi qu'en témoignent les éditions nouvelles de ses ouvrages, où les modifications portent seulement sur des détails tout à fait minimes. Il eut aussi le tort de présenter comme certain avec une sûreté, une insistance extrêmes ce qui ne pouvait être qu'hypothèse scientifique, négligeant çà et là cette largeur de vue et cette valeur que possèdent d'autres interprétations.

Mais, ce sont là des défectuosités qui s'effacent devant l'ensemble de l'œuvre si grande, si pleine de mérite et si durable que Cornely a accomplie. Ses ouvrages seront longtemps encore précieux pour l'érudit catholique; ils exigent, il est vrai, un travail intellectuel intense et désintéressé, mais l'étude approfondie de l'un de ces grands Commentaires restera toujours une merveilleuse école dont le résultat sera riche et profitable.

A. MERK.

CORNILL (**Carl Heinrich**) né en 1845, mort en 1920. Peu de mois avant son décès, il avait démissionné de sa chaire de théologie à l'université de Halle où il fut remplacé de Dr Hermann Gunkell. Il appartenait à l'école exégétique allemande dite libérale.

Ses principaux ouvrages furent par ordre de date: *Das Buch des Propheten Ezechiel herausgegeben*, Leipzig, 1886; Hinrichs, *Einleitung in die kanonischen Bücher des A, T.* (dans *Grundriss der theol. Wissenschaft*), Tübingen, Mohr, 1891. La 7e édition a paru en 1913; *The book of the prophet Jeremiah*, Leipzig, Hinrichs, 1895; *Geschichte des Volkes Israël*, Chicago et Leipzig, 1898; *Die metrischen Stücke der Buches Jeremia, reconstruiert*, Leipzig, Hinrichs, 1901; *Der israëlitische Prophetismus*, Strasburg, Tübner, 1903; *Das Buch Jeremia*, Leipzig, Tauchnitz, 1905.

L. PIROT.

COSMOGONIE BIBLIQUE : pour la comparaison avec les documents assyro-babyloniens, voir Plessis dans le *Supplément*, BABYLONE ET LA BIBLE, t. I, col. 714-737; pour l'interprétation des textes bibliques, voir GENÈSE (*Historicité des trois premiers chapitres de la*).

L. PIROT.

CRÉ (**Le P. Léon Julien**). Le P. Léon Julien Cré est né le 17 janvier 1855 à Placé (Mayenne), dans le diocèse de Laval. Ordonné prêtre, il entra au noviciat des Pères Blancs à la Maison Carrée, près d'Alger, le 15 septembre 1881. Après son noviciat, Mgr Lavigerie lui donna son obédience pour Carthage où il fut chargé du Cours d'Écriture sainte, d'histoire ecclésiastique et de liturgie. En 1886, il fut envoyé à Jérusalem avec ordre de se consacrer aux études bibliques dans le séminaire de Sainte-Anne, dirigé par les Pères Blancs, pour la formation du clergé grec-catholique de langue arabe.

Il s'y donna aussitôt tout entier aux études bibliques; il observait, cherchait, collectionnait, car il ne voulait pas se contenter d'un savoir, ni d'un enseignement purement livresques. Il fallait, à son avis, mettre sous les yeux les objets mentionnés dans la Bible, tout ce qui pouvait illustrer et éclairer le texte sacré. Il se mit à l'œuvre avec une rare sagacité et une admirable patience. Le P. Cré a organisé ainsi, pièce par pièce, son musée biblique qui a acquis actuellement tant d'intérêt. Il fit souvent d'heureuses trouvailles. Ainsi, le 5 novembre 1890, il fit l'acquisition d'un bloc de marbre présentant la forme d'une pomme énorme, avec quelques caractères archaïques sur le pourtour et un creux prononcé sur les deux faces. Le talent hébraïque, le fameux « kikar », équivalait à 42 kilos, environ, et le marbre acquis par le P. Cré dans le voisinage de Sainte-Anne pèse plus de 41 kilos. Si l'on tient compte de l'usure qu'il a fatalement subie et du lieu où il a été trouvé, à deux pas du Temple, ne doit-on pas admettre que l'on a sous les yeux l'un des poids conservés dans le Temple, surtout si l'on peut y déchiffrer le « poids du roi David », comme des archéologues l'ont déjà insinué (cf. *Conférence sur le kikar* publiée dans la *Terre sainte*, 1891, et dans la *Rev. biblique*, 1892, p. 416-432)?

Quand il arriva à Sainte-Anne, les missionnaires travaillaient au déblaiement de la piscine à laquelle la Porte des Troupeaux dont elle était voisine avait donné son nom de « Probatique ». Souvent mentionnée par les pèlerins du Moyen Age, cette piscine avait complètement disparu, comblée par les décombres de la ville, tellement qu'on disputait sur son emplacement. En 1873, l'architecte qui restaurait l'église Sainte-Anne crut l'avoir trouvée, en pénétrant dans une vaste citerne au-dessous des ruines d'un antique sanctuaire dénommé le « Moustier » et situé à proximité de la basilique. Entre les voûtes de la citerne et le sol du moustier, il avait constaté l'existence

d'un étage formant probablement une chapelle inférieure ou crypte.

Les déblaiements de 1886-1887 confirmèrent jusqu'à un certain point les conjectures de Mr. Mauss ; ils permirent de découvrir du côté de l'Ouest, donc à l'opposé de l'abside, un petit vestibule la précédant et au delà une seconde citerne plus grande que la première.

Etait-on déjà en possession de la piscine aux cinq portiques dont parle saint Jean, et qui, selon les textes de saint Cyrille et de saint Jérôme aurait été coupée en deux par le 5e portique (*piscinas gemellares*, dit le second)? Le P. Cré était disposé à l'admettre. Mais les recherches ultérieures élargirent le problème.

En 1897, le P. Cré constata, à n'en pas douter, que la citerne découverte par M. Mauss n'occupait qu'un petit coin d'un grand bassin mesurant de 40 à 50 mètres de côté. Comme ce bassin s'étendait vers le Nord, il ne présentait probablement pas la totalité de la Probatique, se disait-il, car l'église Sainte-Anne est au Sud. Or, elle devait être en relation plus directe avec la Probatique. Il ne se trompait pas.

L'année suivante, on travailla à dégager la piscine du côté nord. Puis par des sondages méthodiques, on chercha à se rendre compte de son extension vers le Sud. Ces recherches aboutirent et donnèrent raison aux intuitions du P. Cré. On découvrit les angles d'un second bassin plus grand que le premier, et séparé de lui par une chaussée de 6 à 7 mètres. S'adaptant l'un et l'autre à la configuration du vallon dans lequel ils ont été creusés, ces bassins ont la forme d'un trapèze. Vers le milieu du second, à une vingtaine de mètres à l'Est, se dresse la façade de la basilique de la Nativité de la Sainte Vierge.

Le Révérend Père H. Vincent, l'éminent professeur de l'École biblique de Saint-Étienne à Jérusalem, a publié dans *Jérusalem*, t. II, chap. XXVII, p. 685-742, le magnifique travail où il expose dans toute son ampleur, le résultat auquel ont heureusement abouti toutes les recherches par rapport à l'église de la Nativité de la Sainte Vierge et à la Piscine Probatique.

La princesse de la Tour-d'Auvergne avait acheté pièce par pièce sur le mont des Oliviers un terrain contenant les lieux où, selon une tradition, N.-S. aurait enseigné le *Pater* et où les Apôtres auraient composé le symbole qui porte leur nom. En 1883, à la demande de la princesse, le cardinal Lavigerie accepta, pour les Pères Blancs, le service religieux du couvent des carmélites, bâti sur le lieu du *Pater*, avec la charge de garder le *Credo*, une simple crypte ou caveau dont la voûte est protégée par un dallage,

Dans le cours des siècles qui ont précédé l'invasion musulmane, l'histoire mentionne divers édifices religieux, bâtis sur le Mont-des-Oliviers. Après avoir lu et relu les textes anciens, le P. Cré se persuada que sous ces noms mystérieux de *Pater* et de *Credo* se cachait le souvenir d'une basilique bien plus illustre, que la célèbre pèlerine du IVe siècle, Éthérie (vers 385), désigne sous le nom caractéristique d'*Eleona* ou des Oliviers, et qui n'était autre que le grand sanctuaire bâti en ce lieu par sainte Hélène. Eusèbe, en effet, atteste (*Vie de Constantin*, t. III, c. XL, XLI, XLIII) que sainte Hélène éleva trois basiliques, une pour honorer la mort et la résurrection de N.-S., sur le Saint-Sépulcre, une autre sur le lieu de sa Nativité à Bethléem, et une troisième vers le sommet du Mont-des-Oliviers, παρὰ τὴν τοῦ παντὸς ὄρους κορυφὴν, au-dessus *d'une grotte où selon la tradition véridique le Sauveur de toutes choses avait initié ses disciples aux ineffables mystères*... κἀνταῦθα λόγος ἀληθὴς κατέχει, ἐν αὐτῷ ἄντρῳ τοὺς αὑτοῦ θιασώτας μυεῖν τὰς ἀπορρήτους τελετὰς τὸν τῶν ὅλων Σωτῆρα (*ib.*, 43). Cette dernière fut détruite par les Perses en 614. Relevée par Charlemagne, elle fut détruite de nouveau. Les Croisés y élevèrent ensuite une chapelle qui fut renversée par Saladin.

Le P. Cré crut pouvoir identifier cette basilique avec les deux sanctuaires. Il fit à ce sujet, le 5 avril 1897, chez les Pères dominicains de Saint-Étienne à Jérusalem, une conférence que publia la *Revue biblique*. Cette même conférence fut ensuite donnée en brochure par le P. Cré, *La crypte du Credo*, Paris, 1897.

Pendant les années qui suivirent, de nouvelles études le confirmèrent dans son opinion. Les textes anciens l'avaient mis sur la voie pour retrouver la basilique disparue; le sol confirmerait les textes en les éclairant.

Les fouilles commencèrent le 8 juin 1910, et se poursuivirent jusqu'au 12 janvier 1911. En remontant du *Credo* au *Pater*, les fouilleurs ne tardèrent pas à reconnaître les fondements d'une vaste église avec son abside, sa nef, et enfin (9 janvier 1911) au milieu du cloître du *Pater*, des restes d'une grotte dont les parois avaient été revêtues de marbre. C'était bien la basilique constantinienne qu'on retrouvait, le *Credo* répondant au narthex, le *Pater* à l'abside. Le monde savant félicita le P. Cré, il le méritait bien. La *Revue biblique* publia un long rapport sur les fouilles (avril 1911, p. 219-265) avec des plans dressés avec le soin et l'élégance qui distinguent les travaux du R. P. H. Vincent et de l'*École biblique de Saint-Étienne*. Voir dans le *Supplément :* L. Pirot, ASCENSION (*Église de l'*), t. I, col. 628-644.

Le P. Cré a exposé dans deux études, publiées dans le *Bulletin du comité du vœu de l'Univers*, Toulouse 1920, les souvenirs évangéliques et historiques attachés à ce célèbre sanctuaire. Un troisième travail sur *L'Église de Jérusalem au Mont-des-Oliviers* est resté inédit, mais est prêt pour l'impression.

Aussitôt que le projet d'élever à Jérusalem une église dédiée au Sacré-Cœur eut pris corps, le P. Cré conçut l'idée de lui donner comme assiette l'emplacement de l'antique sanctuaire de l'Eléona. Mgr l'Archevêque de Toulouse et le Comité du *Vœu de l'Univers catholique*, le Ministère des Affaires étrangères (car l'emplacement du *Pater* et du *Credo*, gardé respectivement par les Pères Blancs et les carmélites du *Pater*, est une propriété du gouvernement) adhérèrent à la proposition. Le 1er décembre 1919, le choix de l'Eléona fut définitivement arrêté et Son Éminence le cardinal Dubois, pendant son voyage dans le Levant, posa la première pierre de la nouvelle basilique le 2 janvier 1921.

Mais les voyages, les émotions, le travail sans relâche avaient considérablement affaibli la santé déjà si précaire du P. Cré. Il s'alita le 10 mars. Le 29, il reçut les derniers sacrements avec un calme et une piété admirables. Le 1er avril 1922, doucement, sans bruit, sans mouvement, il remit sa belle âme à Dieu.

Le corps du P. Cré repose maintenant dans le sous-sol de sa chère basilique de la Nativité de Marie, dans la crypte.

Le P. Cré a été un travailleur acharné, mais son esprit précis, réfléchi, consciencieux, quoique un peu hésitant, qui le faisait revenir sans cesse sur ses recherches et ses conclusions, une certaine difficulté de composition, une rare modestie, l'ont empêché de livrer à la publicité une foule d'études; le résultat de nombreuses et sagaces recherches, sont restées dans ses cartons. L'ouvrage traînait sur le métier et l'ouvrier en éprouvait une réelle souffrance. « Je pourrais, disait-il, peut-être écrire quelques élucubrations intéressantes, mais je suis un lambin. J'ose

si peu me hasarder que le moindre écrit me coûte une somme énorme de recherches et de travail. »

« Depuis quelques années, écrivait-il, j'ai bien vieilli! Cependant sur Notre-Seigneur, sur la Vierge Immaculée et ses glorieux parents, sur saint Jean-Baptiste et les Apôtres, j'ai recueilli des séries de documents anciens. Ces souvenirs et ces notes malheureusement inutilisables pour un autre, j'aurais désiré les rédiger pour la gloire de N.-S. et de la sainte Église catholique, avant d'être réduit à l'impuissance par l'usure totale et par la mort. »

N. VAN DER VLIET.

CRÈTE. — I. Époque préhellénique : 1. Race; 2. Chronologie et histoire; 3. Régime politique et social; 4. Vie économique, artistique, intellectuelle; 5. Costume, habitation; 6. Religion; 7. Culte des morts; 8. Crétois et Philistins. II. Époque grecque. III. Juifs et Crétois.

I. ÉPOQUE PRÉHELLÉNIQUE. — 1. *Race.* — La question des races primitives de la Crète reste obscure. Les données conjuguées de l'anthropologie, de l'archéologie et de la linguistique permettent simplement d'admettre comme vraisemblables les propositions suivantes : 1) la population de l'île était, à l'époque néolithique, en rapport étroit avec celle de l'Asie-Mineure; 2) pendant les deux premières époques minoennes, jusqu'à l'invasion achéenne, elle paraît avoir appartenu en majorité à la race méditerranéenne dolichocéphale — la minorité brachycéphale représentant peut-être alors l'élément le plus ancien, apparenté aux habitants de l'Anatolie; 3) enfin, au cours de la dernière période minoenne, les brachycéphales l'emportent, marquant l'arrivée des Grecs — indo-européens. D'autre part, la langue primitive, antérieure à l'invasion grecque, qui a laissé d'importants vestiges notamment dans les noms de lieux, paraît avoir été répandue primitivement dans les Cyclades, dans certaines régions de la Grèce continentale et en Asie Mineure (*Americ. journ. of Archeol.*, t. XXXII, 1928, p. 141-154); elle n'est ni sémitique, ni indo-européenne.

2. *Chronologie et histoire* (fig. 94). — Grâce aux rapports, attestés par les fouilles, de la Crète avec l'Égypte et la Mésopotamie, Evans a pu fixer les étapes de la civilisation minoenne (du nom de Minos, roi légendaire de Knossos) : trois grandes époques, dont chacune est subdivisée en trois périodes secondaires. Voici les dates généralement adoptées, d'après la chronologie égyptienne *courte :*

Minoen ancien (M.A.)	I	3500-2800
	II	2800-2400
	III	2400-2100
Minoen moyen (M.M.)	I	2100-1900
	II	1900-1750
	III	1750-1580
Minoen récent (M.R.)	I	1580-1450
	II	1450-1400
	III	1400-1200

Il est impossible d'évaluer, même approximativement, la durée de l'ère néolithique antérieure à 3500. L'apparition du cuivre, qui a coïncidé avec d'amples mouvements ethniques dans l'Europe du Sud-Est et l'Asie-Mineure, marque le début de l'ère minoenne. Les relations de la Crète avec l'Égypte commencent au M. A. I, sinon dès la fin de l'ère néolithique. Dès le M. A. II, la Crète atteint un haut degré de prospérité surtout dans l'Est. L'activité du commerce et de l'industrie reçoit une nouvelle impulsion de l'introduction du bronze, au M. A. II. A la fin du IIIe millénaire, la forte organisation de la Crète se laisse deviner d'après plusieurs faits importants : d'abord les envahisseurs indo-européens (les premiers Grecs), qui ravagent à cette époque l'Asie-Mineure, la Grèce continentale et les Cyclades, ne peuvent atteindre la Crète ; les relations de l'île avec l'Égypte se développent; des palais et des villes s'élèvent sur les principaux sites, que relient entre eux des routes dallées. Vers 1900, le rôle de Knossos devient prépondérant. Le prince qui réside là, dans le plus grand palais de Crète, s'assure le monopole de la céramique de luxe et de la faïence. Au début du M. M. III, Mallia, dans l'Est, et surtout Phaestos, au Sud, rivalisent encore avec Knossos : les trois palais sont alors reconstruits ou agrandis. Vers 1700, un nouveau remaniement du palais de Knossos, provoqué par un tremblement de terre, paraît coïncider avec un changement de dynastie, peut-être l'avènement de Minos. A partir de cette date, l'influence crétoise s'implante très fortement dans les Cyclades, notamment à Milo; mais elle est encore faible en Grèce continentale. La fin du M. M. marque le début de la civilisation mycénienne en Argolide. Quels furent alors les rapports des Minoens

94. — Carte de la Crète préhellénique.

et des Mycéniens? Il est très vraisemblable que contrairement à ce qu'on a cru d'abord, la thalassocratie minoenne ne s'est pas accompagnée d'une colonisation de la Grèce par les Crétois. Ce sont les premiers « Mycéniens », peut-être des Ioniens (Nilsson, *Min.-Mycen. Religion*, p. 23 sq.) qui ont introduit la civilisation minoenne en Grèce, en l'empruntant par la force aux Crétois; ce sont eux qui ont, vers 1600, pillé Knossos, dont les dépouilles vinrent orner leurs châteaux et leurs tombeaux. Cependant la Crète se ressaisit : le M. R. I. marque l'apogée de la civilisation minoenne. C'est le moment où les relations de l'île avec l'Égypte sont le plus fréquentes. Vers 1450, les Ioniens reviennent. Seule, Knossos résiste et jette un dernier et bref éclat, au cours du M. R. II. Les Achéens, succédant aux Ioniens, s'emparent

la décadence de la Crète orientale, l'importance sans cesse croissante de Knossos, à la fin du M. M. III, attestent la consécration du prince de Knossos comme suzerain de l'île. A l'époque suivante, (M. R. I et II), la monarchie knossienne est toute-puissante : les vestiges des fresques monumentales du « corridor de la procession » font bien voir que le « roi-prêtre » de Knossos se sent devenir un dieu, et rivalise avec le faste et la majestueuse solennité de la cour des Pharaons.

Les traditions conservées par la légende grecque, éclairées et complétées par les documents recueillis dans les fouilles, nous permettent de reconstituer les traits essentiels de la monarchie minoenne. En premier lieu, le roi est revêtu d'un caractère sacré : Minos « fils et compagnon du grand Zeus, » rend tous les neuf ans ses comptes au dieu qui lui renouvelle ses pouvoirs





95. — Prince et officier. Gobelet de Hagia-Triada.

définitivement de la Crète, vers 1400. Enfin, la dernière vague grecque déferle, vers 1200 : les Doriens ruinent définitivement la civilisation minoenne.

3. *Régime politique et social.* — A l'origine, sans doute jusqu'à la fin du M. A., les habitants de la Crète se groupaient en tribus dont une famille plus puissante formait le noyau. Cependant, il ne faudrait pas supposer à ce régime de clans des cadres trop rigides; de très bonne heure, l'activité commerciale intense a dû faciliter la dislocation des clans et préparer les voies à l'émancipation de l'individu. En tout cas, au début du M. M., à l'ensevelissement collectif succède le caveau de famille ou même la tombe individuelle. Les villes, construites à cette époque, autour d'un palais ou d'une demeure seigneuriale, sont ouvertes; les châteaux seuls et les palais montrent de robustes murailles et des dispositions défensives : il est à penser qu'une sorte de féodalité a remplacé le système des clans. Mais il est probable que ce régime aristocratique s'accordait mal avec l'esprit d'indépendance qui s'affirme par l'activité de plus en plus intense des arts, de l'industrie, du commerce. L'ambition du prince de Knossos trouva sans doute un appui précieux, dans le mécontentement qu'avaient dû susciter les tyrannies locales. En fait,

(*Odyssée*, XIX, 179; Platon, *Lois*, 624 D, etc.; Strabon X, 4, 8, 19, etc.; Denys d'Halicarnasse, II, 61). D'ailleurs le palais crétois est en même temps sanctuaire. En second lieu, Minos est le législateur. Tant que les tablettes crétoises n'auront pas été déchiffrées, on ignorera dans quelle mesure la législation minoenne a influé sur la législation grecque. En tout cas, la grande quantité de ces tablettes, dont la plupart constitue l'inventaire des biens de la couronne, nous offre un aperçu de ce qu'était l'organisation financière et administrative de la monarchie crétoise. Quant aux attributions judiciaires de Minos, la légende grecque qui fait du plus ancien roi un juge aux enfers, nous a conservé le souvenir de certaines « ordalies », en usage à l'époque minoenne, par exemple le « plongeon rituel » (légende de Britomartis) (G. Glotz, *Les ordalies dans la Grèce primitive*, p. 40 sq.); il est vraisemblable aussi que les courses de taureaux donnaient lieu à des « jugements de Dieu » (Thésée et le Minotaure). Enfin, Minos commande en chef sur terre et sur mer : les guerriers crétois portent le casque, un grand bouclier de cuir ou le bouclier métallique en 8, la lance et la dague (fig. 95); il y a aussi des archers, et même des auxiliaires noirs, à l'imitation de l'Égypte; point de cavalerie, mais des chars de

combat. L'importance de la marine crétoise est attestée par les historiens grecs (Hérodote, I, 171; Thucydide, I, IV, 8) et par les chroniques égyptiennes : établissement de comptoirs de la Sicile à la Syrie, répression de la piraterie, transports de bois pour le compte de Touthmès III (Sethe, *Urkunden des aegypt. Altert.*, t. IV, p. 707), etc. Dans cette société au sommet de laquelle est Minos, les droits de la femme étaient assez étendus. Certes, plusieurs faits s'opposent à la thèse du « matriarcat crétois » — en particulier l'importance des attributions royales, transmises, semble-t-il, de mâle en mâle et aussi la séparation entre le quartier privé et le quartier officiel, nettement marquée, notamment dans le palais le plus ancien, celui de Mallia. Cependant il n'est pas douteux que les femmes ont pris part à la vie publique (assistance et participation aux jeux) et qu'elles ont eu, dans l'exercice du culte, un rôle important, sinon prépondérant. (Sur la part, sans doute au moins égale, prise par les officiants de l'autre sexe dans les cérémonies du culte, cf. en dernier lieu, D. Levi, *Annuario della R. Scuola di Atene*, t. VIII-IX, 1925-1926, p. 156.)



96. — Chèvre allaitant. Plaque de faïence de Knossos.

4. *Vie économique, artistique, intellectuelle.* — Avec la pêche sur les rivages, les Crétois ont pratiqué la chasse, à quoi s'est ajouté l'élevage (chèvres, porcs, moutons, bovidés; puis, venu du Nord, vers le XVIe siècle, le cheval). (Sur la faune crétoise, cf. Hazzidakis, *Ephèméris archaiologikè*, 1912, p. 231-232.) L'agriculture fut la source première de la prospérité crétoise : les trois palais et les principales agglomérations s'établirent sur les terres les plus riches. Comme aujourd'hui, céréales et légumes poussaient à l'ombre de la vigne et de l'olivier, avec le lin, le safran, le pavot et la merveilleuse plante médicinale, si renommée dans l'antiquité, le dictame.

L'industrie crétoise s'est particulièrement développée à partir de l'âge de bronze; bien organisée, elle a pu exporter de nombreux produits, en particuliers des objets de luxe : céramique peinte, vaisselle et armes de bronze, d'argent et d'or, bijoux. Les industries ordinaires trouvaient à s'exercer dans les principaux centres : on a mis au jour à Gournia, par exemple, une huilerie, des ateliers de menuisier, de forgeron, de potier.

L'agriculture et l'industrie ont été fortement stimulées par la hardiesse légendaire des marins et des marchands crétois. Avec leurs galères à proue allongée et haute, à poupe relevée, les Crétois sillonnèrent de bonne heure l'Égée et la Méditerranée. Au Nord, ils sont en rapport avec Troie, avec les Cyclades et la Grèce continentale; à l'Est, avec l'Asie-Mineure et Chypre; dès le début du IIe millénaire, les princes de Byblos reçoivent des vases d'argent fabriqués en Crète (*Syria*, 1922, p. 298 sq.); vers le XVe siècle, la céramique crétoise pénètre en Canaan (H. Vincent, *Canaan*, p. 448). L'activité des transactions avec l'Égypte est attestée par de multiples documents : les plus curieux sont les fresques funéraires égyptiennes figurant les « Kefti », c'est-à-dire les Crétois apportant des présents aux Pharaons (sur ces fresques et l'identification des Kefti avec les Crétois, cf. en dernier lieu, *Essays in Ægean archaeol., present. to sir A. Evans* [H. R. Hall], 1927). Vers l'Occident les Crétois ont certainement navigué jusqu'au delà de la Sicile, puisque, dès l'an 2000, ils rapportaient la liparite, des îles Lipari. Peut-être ont-ils été chercher l'étain de Grande-Bretagne jusque sur les côtes de Gaule.

Si les produits exportés par la Crète ont été si goûtés, c'est à cause de la saveur exceptionnelle de



98. — Déesse aux serpents.
Statuette de faïence de Knossos.

l'art crétois. Les Minoens ont excellé particulièrement dans la sculpture et la ciselure décoratives (fig. 96), dans la peinture à fresque, dans la glyptique et la céramique. Ils ont traité des sujets empruntés à la vie quotidienne — publique et privée — aux jeux, aux cultes, en sorte que les œuvres d'art sont en Crète de très précieux documents, auxquels nous devons à peu près toute notre connaissance de la civilisation minoenne. Quant à l'écriture, malgré quelques essais de déchiffrement (cf., en dernier lieu, *Essays in Ægean archaeol. presented to sir A. Evans*, p. 5-7 [A. E. Cowley]), elle reste pour nous lettre morte; mais elle pose des problèmes très intéressants. D'abord hiéroglyphique (mi-idéographique, mi-phonétique) elle devient, vers la fin du M. M., définitivement linéaire; puis l'écriture linéaire se divise en deux classes (A et B) d'ailleurs de type analogue : plusieurs signes conservent sans doute une valeur idéographique, mais la plupart sont phonétiques. La découverte de l'écriture crétoise remet donc en question l'origine de l'alphabet : il se peut que l'alphabet phénicien soit dérivé d'un prototype d'origine égéenne (R. Dussaud, *Civilisations préhelléniques*, p. 421 sq.).

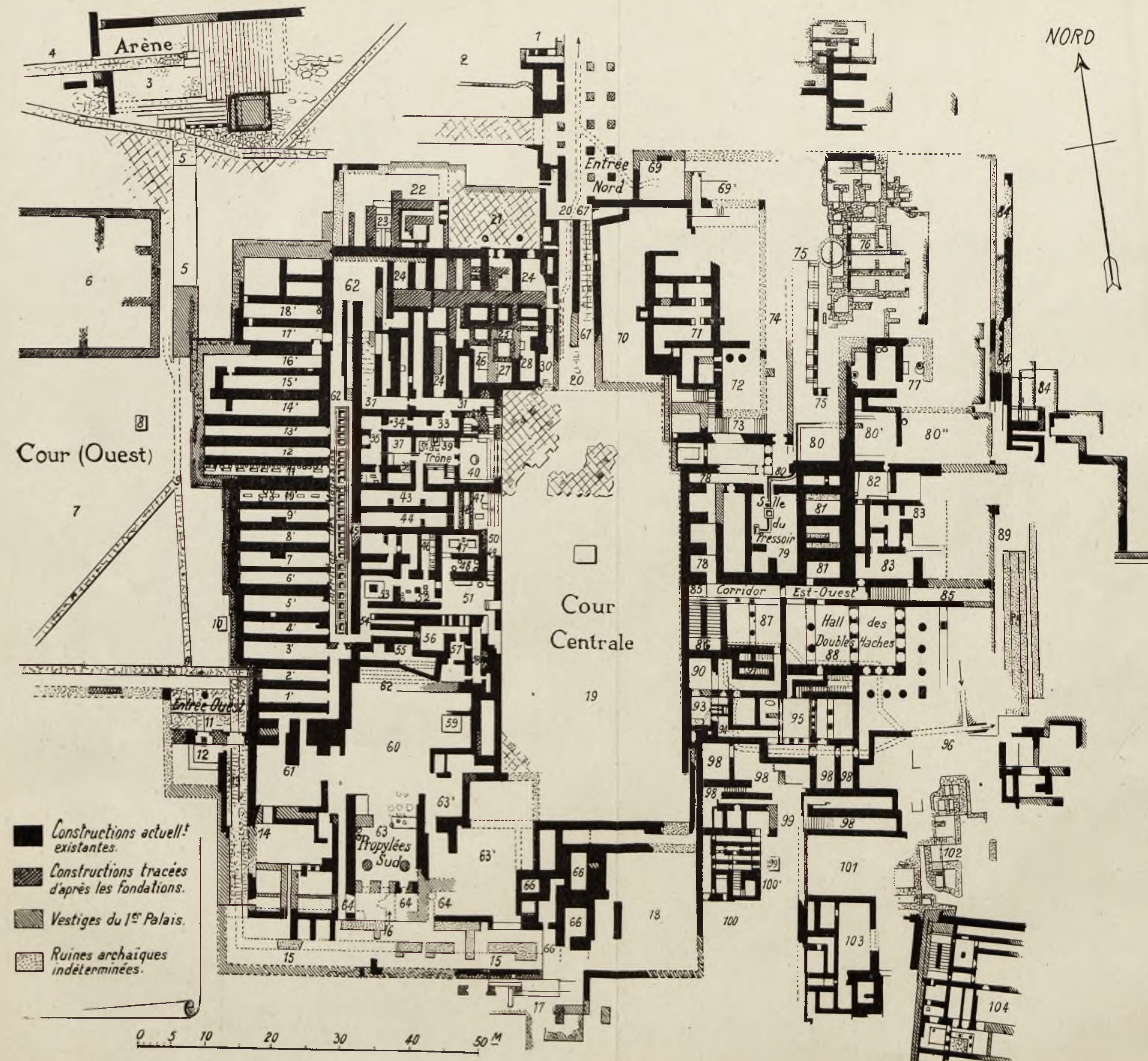
PLAN

DU

PALAIS DE KNOSSOS

LÉGENDE

3. Première entrée formant petite place avec escaliers disposés en gradins à angle droit.
4. Route dallée en son milieu venant de l'ouest.
6. Édifice extérieur.
7. Cour ouest (voir pl. II).
8-10. Autels de la cour ouest.
1'-18'. Magasins du palais.
11. Entrée ouest composée d'une large baie divisée par une colonne.
12. Corps de garde.
13. Couloir d'entrée dit de la procession.
15. Terrasse méridionale.
16. Accès aux propylées sud.
17. Entrée sud.
19. Grande cour centrale.
20. Canal d'écoulement des eaux.
21. Portique à deux colonnes.
22. Bain.
25. Excavations très profondes du premier palais d'usage indéterminé.
28. Salle de la fresque dite du cueilleur de fleurs.
30. Salle des fresques miniatures.
33-35. Petites pièces formant couloir d'accès à 36.
36. Petite cuisine.
37. Chambre à coucher.
38. Fresque de griffons.
39. Salle dite du trône.
40. Antichambre de la place dite du trône.
41. Escalier conduisant au 1er étage avec colonne au milieu de l'entrée.
42-44. Pièces magasins sous l'escalier conduisant au premier étage.
47. Chambre aux réceptacles du trésor de la déesse aux serpents.
48. Petit magasin.
50. Dépôt d'archives.
51. Salles des bases de colonnes.
52-53. Salles aux piliers gravés de la double hache.
54. Dégagement.
55. Partie du rez-de-chaussée de laquelle un grand escalier conduisait à une vaste entrée du type de Phaestos.
59. Base d'autel.
60. Cour d'autel.
62. Départ supposé du grand escalier.
63. Propylées sud.
66. Diverses resserres.
67. Couloir d'accès.
71. Magasin de la région nord-est.
72. Hall nord-est à colonnes.
73. Escalier montant à la cour centrale.
76. Ruines du premier palais.
77. Magasin aux *pithoi*.
78. Dégagement.
79. Pressoir.
80. Conduite du pressoir.
81. Resserres.
82. L'école du palais.
83. Atelier de sculpture.
85. Corridor est-ouest.
86. Grand escalier.
87. Hall aux colonnades. La colonnade entoure un puits de lumière.
88. Hall aux doubles haches.
89. Terrasse.
90. Courette.
91. Espace où ont été trouvées les figures en ivoire.
92. Dégagement conduisant au hall des doubles haches au Mégaron de la reine, mitoyen au petit escalier conduisant au 1er étage.
93. Pièce dans laquelle ouvre le w.-c.
94. Couloir.
95. Mégaron de la reine. La pièce voisine *d* contient la baignoire.
100. Chapelle du palais (*a*).
100'. Bain du sud.
102. Reste du premier palais.
104. Une des maisons entourant le premier palais.



5. *Costume. Habitation.* — Le costume masculin n'a d'abord consisté en Crète qu'en une ceinture avec bande, passant entre les jambes, au M. R. I, le pagne brodé s'élargit en une jupe courte couvrant le haut des cuisses et pourvu d'une sorte d'étui pudique que l'on retrouve chez d'autres peuples anciens (Lybiens, Syriens). Le costume féminin, très riche et plus compliqué, fut soumis aux variations de la mode : les deux pièces essentielles sont un court boléro laissant les seins découverts et une ample jupe ornée de godets ou de volants. Hommes et femmes, aimaient les couleurs vives et les bijoux — bague, colliers, bracelets.



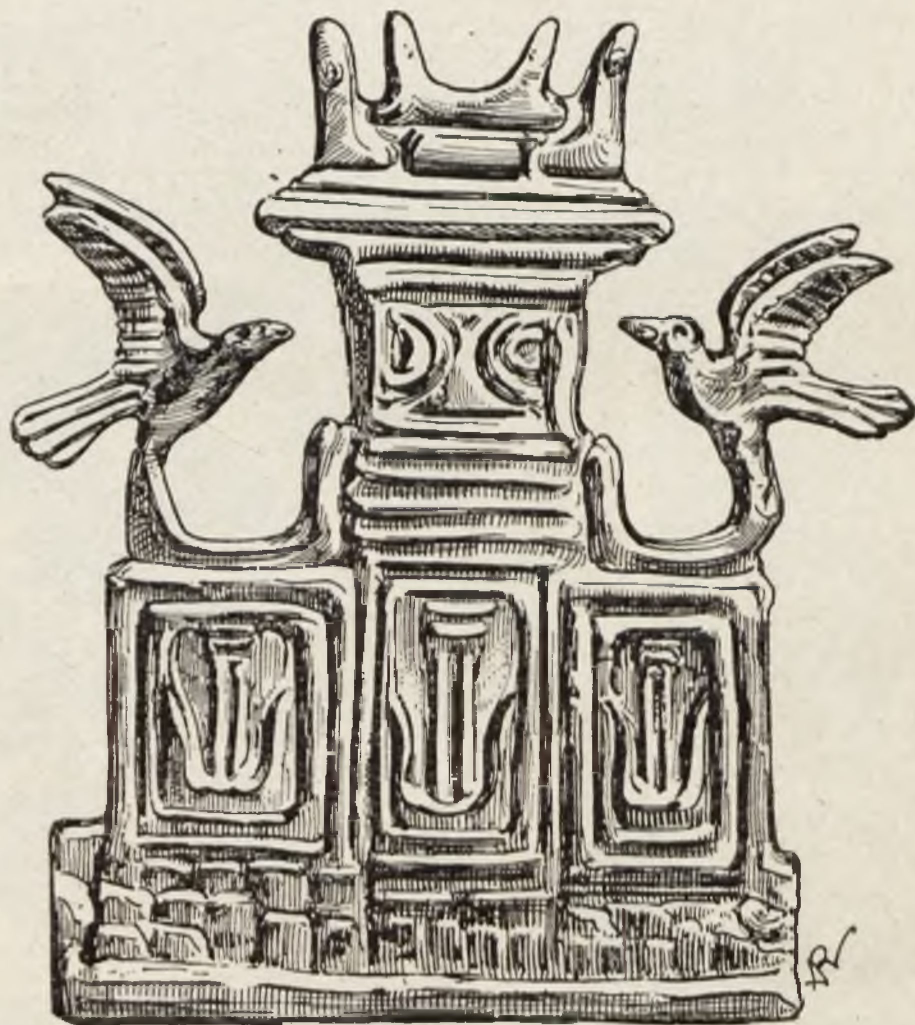
99. — Déesse chasseresse sur une montagne, accostée de deux lions. Empreinte de sceau de Knossos.

C'est dans la disposition des maisons et particulièrement des palais que se révèle tout le raffinement de la civilisation minoenne. Les Crétois ont su adapter, les premiers, le goût oriental au confort de l'Occident. Le principe de la couverture plate a permis la plus grande fantaisie dans l'ordonnance des bâtiments. Dès le troisième millénaire on vit en Crète de grandes



100. — Déesse de la Nature recevant des offrandes au pied de l'arbre sacré. Bague d'or de Mycènes.

maisons à un ou deux étages, dont les murs étaient recouverts de stuc peint. Les dispositions défensives des premiers palais (fin du IIIe millénaire) — murs épais, redans, entrées en chicane — disparurent ou s'atténuèrent à la fin du M. M. Les bâtiments du palais minoen sont distribués autour d'une cour centrale, pourvue, sur un ou plusieurs côtés, de portiques. Une grande partie du rez-de-chaussée est occupée par les magasins (provisions et marchandises destinées au commerce).Plusieurs sanctuaires, cryptes à lustrations, oratoire, loggias sacrées — sont disposés sur divers points du palais. Le quartier officiel est, à Knossos, voisin de la salle du trône; il comporte, au premier étage, de grandes salles à colonnades. Mais la partie la plus intéressante du palais de Knossos, c'est le quartier domestique, avec son grand escalier d'honneur, ses cinq « puits de lumière » ses salons en enfilade, éclairés par des portiques et communiquant par un discret couloir avec l'appartement privé pourvu de salles de bains et de lavabos perfectionnés



101. — Reproduction d'un sanctuaire domestique dit « Autel aux colombes ». Plaquette d'or de Mycènes.

qu'un savant système de drainage et chasse d'eau accommodait aux prescriptions de l'hygiène la plus moderne (planche hors texte, palais de Knossos.)

6. *Religion.* — Malgré les traditions conservées



102. — Danse rituelle en l'honneur d'une déesse de la Nature. Bague d'or d'Isopata.

par la littérature grecque et les survivances de la religion minoenne dans la religion grecque, l'interprétation des monuments religieux de la Crète préhellénique reste très hypothétique. Le caractère le plus apparent de la religion minoenne, c'est ce qu'on a appelé le polysymbolisme (Ch. Picard, *Litteris*, mars 1928, p. 13). Il est possible que certains des symboles minoens aient leur origine dans le fétichisme. Mais, du moins à partir du M. M., à mesure que l'on avance vers des temps plus récents et que les documents deviennent plus abondants, l'importance du

fétichisme dans la religion minoenne va en diminuant. Les représentations figurées sur quelques intailles ou empreintes d'argile permettent de supposer la présence de bétyles en Crète (D. Levi, *Annuario della R. Scuola di Atene*, VIII-IX, t. 1925-1926, p. 150 sq.). Mais ces figurations ne sont pas indiscutables. D'autre part, il n'est pas sûr que la colonne et le pilier aient reçu un culte véritable : les signes gravés ou les ornements sacrés qu'ils ont reçus, indiquent simplement leur appartenance à un sanctuaire; tout au plus les renforcent-ils d'une sorte d'influx magique. Quant à la double hache, arme divine, symbole de la foudre qui fend les arbres, instrument aussi du sacrifice, son image est par excellence la marque des objets consacrés et elle signale, sur la plupart des représentations de caractère religieux, la présence de la divinité. Le bouclier bilobé (Ad. Reinach, *Revue historique des relig.*, 1909, t. II, p. 161 sq., 309 sq., et 1910, t. I, p. 197) a eu un rôle analogue, mais moins important. En tout cas, les documents que nous possédons ne sont pas assez explicites, eu égard à la place très minime que les Minoens ont faite par ailleurs aux choses de la guerre, pour qu'on puisse affirmer l'existence en Crète de l'hoplolâtrie. Par contre, il semble bien que les arbres sacrés aient reçu un culte pour eux-mêmes, avant de devenir le substitut d'une déesse de la Nature. Peut-être aussi faut-il chercher des vestiges de la zoolâtrie dans les symboles animaux, par exemple, la colombe et le serpent, attributs de la déesse domestique et signes de sa présence dans la maison. La légende grecque paraît indiquer aussi l'existence primitive, en Crète, d'un dieu-taureau, comme en Mésopotamie et en Égypte, bien que les représentations figurées — notamment sur les fresques ou les intailles — n'apportent pas sur ce point de documents concluants (cf., en dernier lieu, L. Malten, *Jahrb. der deutsch-archaeol. Instit.*, 1928, p. 121-139). De même, à s'en tenir aux documents archéologiques, le Minotaure paraît n'avoir été qu'un des nombreux monstres, enfantés par l'imagination des artistes minoens et qui appartiennent au domaine de la fantaisie plutôt qu'à celui de la religion. Quant aux démons — griffon, sphinx, lion, démon à carapace — ils apparaissent soit comme protecteurs des sanctuaires, soit comme serviteurs des dieux. Quant aux dieux eux-mêmes, on distingue assez mal leurs diverses personnalités. Il faut sans doute renoncer à la formule proposée par Hogarth, d'un *dual monotheism*. Voici les divinités que M. P. Nilsson dénombre dans le panthéon minoen (*Minoan-Mycenaean Religion*, p. 334 sq.) : 1. déesse domestique (fig. 98), 2. déesse à la barque, 3. déesse (fig. 99) et dieu chasseurs (divinités de la

103. — Course de taureaux. Fresque de Knossos.



104. — Culte de l'arbre. Bague d'or de Mycènes.

105. — Sacrifice de taureau. Sarcophage de Hagia-Triada

106. — Libations, offrandes au mort. Sarcophage de Hagia-Triada.

nature comme la suivante (fig.100), 4. déesse du culte de l'arbre, auxquels il faut ajouter, pour l'époque qui suit la conquête achéenne, 5. une déesse nue d'origine orientale, 6. une déesse ou un dieu armé du bouclier, 7. le dieu domestique, récemment connu par les fouilles d'Asiné, 8. la déesse à l'enfant, révélée par l'exploration d'un cimetière voisin de Knossos (E. J. Forsdyke, *Annual of the Brit. School at Athens*, XXVIII, t. 1926-1927, p. 290-291 et pl. XXI).

Il n'y avait pas de temples en Crète; on adorait les dieux de la nature dans les grottes, sur les hauts-lieux, dans les enclos réservés aux arbres sacrés; en outre, certaines parties des maisons et des palais étaient, on l'a vu, consacrées au culte (fig. 101).

danses orgiastiques ou extatiques exécutées par des femmes; ainsi la jubilation succède au deuil, conformément au thème naturiste de la mort et de la résurrection de la végétation (fig. 104).

7. *Culte des morts.* — Le culte mystique de la végétation était certainement lié, en Crète, aux croyances sur l'au-delà et au culte des morts. Même au temps des tombes collectives, le mort était enseveli avec un mobilier funéraire; puis, dans les tombes individuelles à fosse, à ciste, ou à chambre, que le mort fût déposé simplement sur le sol ou accroupi dans une jarre ou dans un sarcophage, des coupes à libation, des brûle-parfums, des réchauds s'ajoutèrent aux bijoux, aux idoles et aux provisions enfermées





107. — Cortège du défunt divinisé. Sarcophage de Hagia-Triada.

Les pratiques et les cérémonies religieuses étaient nombreuses et variées. Le geste d'adoration consiste à porter une main au front, l'autre à la poitrine — ou les deux mains à la poitrine. Certaines cérémonies comportent un costume spécial : longues tuniques à bande verticale pour les acolytes, robe de peau de bête pour les prêtresses. Sur les rites purificatoires nous savons peu de choses. Quant au sacrifice sanglant accompagné d'offrande et de libations — remplacé souvent par l'offrande d'effigies en terre cuite — il est d'usage notamment pour les funérailles, et l'on choisit le taureau comme la plus belle victime. Certaines solennités comportaient des processions en grande pompe dans le palais, des danses (fig. 102) et de rustiques défilés dans la campagne. Il est probable aussi que les jeux, en particulier les courses de taureaux, avaient un caractère religieux (fig. 103). Les rites que nous connaissons le mieux, d'après les intailles, sont ceux du culte de l'arbre : libation, adoration et attouchement de l'arbre, secouement des branches,

avec le mort. Le dernier stade du culte des morts est la déification des rois défunts qui paraît avoir été introduite en Crète, sous l'influence de l'Égypte au M. R. C'est du moins ce qui ressort de l'explication la plus satisfaisante qu'on ait donnée des scènes peintes sur le sarcophage de Hagia-Triada : d'une part, libations et sacrifice funéraire du taureau; d'autre part, offrandes au mort déifié, conformément à un rite du culte divin; les deux chars figurés sur les petits côtés du sarcophage — l'un attelé de chevaux, l'autre de griffons, représentent les éléments du cortège qui accompagne le nouveau dieu vers l'Élysée (M. P. Nilsson, *op. cit.*, p. 368 sq.) (fig. 105, 106 et 107).

8. *Crétois et Philistins.* D'après les textes égyptiens (Annales de l'an VIII de Ramsès III; cf. R. Weill, *Rev. archéol.*, 1904, t. I, p. 52-73), *les Poulousati* (Philistins) et les *Zakkarou* (Crétois) se fixèrent vers le début du XIIe siècle dans le sud de la Palestine : il faut certainement mettre en rapport ces peuplades avec les *Chéréthites* et les *Péléthites* de la Bible. Nous

savons d'autre part que *Kaphtor* (*Kaptara*, dans les textes cunéiformes), c'est-à-dire la Crète, est d'après la Bible le pays d'origine des Philistins (Gen., x, 14; Deut., II, 23; Amos, IX, 7; Jérémie, XLVII, 4; cf. *Essays in Æg. archaeol.*, etc., [A. H. Sayce] p. 107-110). De toute façon, ces témoignages indiquent une émigration de Crète en Syrie, à la suite de l'invasion dorienne. Les émigrés adoptèrent d'ailleurs la langue cananéenne, et se confondirent rapidement avec la population locale : c'est à peine si l'on relève dans la céramique palestinienne de la IIIe époque sémitique une influence égéenne (D. Fimmen, *Kret. Myk. Kultur*, p. 191-197; Dussaud, *op. cit.*, p. 297-303).

trent notamment les fameux boucliers de l'antre idéen, (fig. 108) la Crète, à cette époque est pénétrée d'influences orientales qu'elle transmet, avec les Cyclades, à la Grèce continentale. (Orsi et Halbherr, *Museo italiano*, t. II, p. 689 sq.; F. Poulesen, *Der Orient und die fruhgriechische Kunst.*, p. 74 sq.) Dans une nécropole située sur les pentes du Lassithi, près du village de Castelli, et où l'on voit l'incinération succéder à l'inhumation, les fouilles de l'École italienne d'Athènes ont mis au jour un très riche mobilier funéraire, en particulier des céramiques locales et des céramiques importées (céramiques géométrique et orientalisante, chypriote et rhodienne, protocorinthienne et protoat-



108. — Zeus et Curètes. Bouclier de l'Ida.

II. Époque grecque. — En ce qui concerne l'histoire et les institutions de la Crète, à l'époque grecque, les découvertes archéologiques n'ont pas apporté un appoint très important à ce que nous apprennent les historiens grecs et la célèbre inscription de Gortyne; voir article Crète, *Dict., de la Bible*, t. II, 1*a*, col. 1114.

Cependant, bien que l'invasion dorienne ait consacré la ruine irrémédiable de la civilisation crétoise, on constate aujourd'hui que le génie minoen n'a pas sombré tout entier dans la catastrophe du début du XIIe siècle. Certes les conditions de la vie se trouvèrent complètement modifiées : la défiance règne dans l'île; des établissements fortifiés s'installent sur les croupes montagneuses, et les guerres entre les cités vont se succéder sans arrêt jusqu'à l'époque romaine.

Dans la céramique, le seul art qui soit pratiqué dans les premiers siècles du « Moyen-Age » dorien, on relève des réminiscences minoennes, et il n'y a pas de rupture dans l'évolution du style géométrique jusqu'à la période orientalisante (VIIIe-VIIe s.). Comme le montique). (*Bulletin de correspond. hellén.*, 1924, p. 491.) Vers le début du VIIe siècle, une école de sculpture se forme en Crète et va initier le Péloponnèse à l'art nouveau.

On constate par ailleurs la continuité du culte dans les sanctuaires en plein air et dans les grottes, notamment dans le fameux antre de l'Ida. Certains temples conservent des particularités de structure (banquette, bassins rituels, cella plus large que longue) héritées de l'architecture minoenne. De même, on retrouve un souvenir du « théâtre » adjoint aux palais crétois dans le grand escalier qui relie, à Lato, le prytanée à l'agora. (Cf., pour les temples de Prinias, *Annuario della R. Scuola It. d'At.*, t. I, p. 18 sq.; pour le Pythion de Gortyne, *Mon. ant. dei Lincei*, t. I, p. 9 sq., et t. XVIII, p. 181 sq.; pour Lato, *Bull. de corr. hell.*, 1903, p. 213-214.)

La survivance des divinités crétoises, dans l'Olympe hellénique, s'explique surtout par le fait que les Mycéniens adoptèrent la religion minoenne. Il va sans dire que d'autres éléments — idées proprement grec-

ques ou influences orientales — ont considérablement modifié, avec le temps, l'héritage égéen. Les survivances les plus intéressantes sont celles de la « déesse domestique » dans Athéna et peut-être dans Héra; de la « déesse chasseresse » dans les divinités particulières à la Crète hellénique (Britomartis, Diktynna et dans Artémis). Mais surtout, les Minoens ont légué aux Grecs le culte mystique de la végétation, lié au mythe de la naissance et de la mort annuelle de certains dieux. C'est ainsi que le thème de la naissance, de l'enfance et de la mort de Zeus est essentiellement crétois. De même certains traits de la religion dionysiaque (danses extatiques) et des mystères éleusiniens (croyance en l'après-vie heureuse) ont leur origine dans les vieux cultes minoens.

III. Juifs et Crétois. — (Voir *Dictionnaire de la Bible*, mot Crète, t. ii, 1*a*, col. 1115-1116.) A ce que le Nouveau Testament nous apprend au sujet de la présence de Crétois à Jérusalem le jour de la Pentecôte, de leur évangélisation, du voyage de saint Paul en Crète, il y a lieu d'ajouter les témoignages archéologiques qui montrent l'importance du siège épiscopal de Gortyne, inauguré par Tite. Il faut citer en particulier la belle église Saint-Tite, à abside trilobée, qui remonte peut-être au ive siècle (voir *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, au mot Crète, t. iii, 2e, col. 3033-3036).

Bibliographie. — *Ouvrages généraux.* — Résumé le plus complet de toutes les questions se rapportant à la Crète dans : Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, art. *Kreta*, t. xi, ii. — En outre, G. Glotz et R. Cohen, *Histoire grecque*, t. i, Paris, 1925. — Pour la période préhellénique : G. Glotz; *La civilisation égéenne*, Paris, 1923. — R. Dussaud, *Les civilisations préhelléniques*, 2e édit., Paris, 1914. H.-R. Hall, *Ægean archaeology*, Londres, 1915. — Fimmen-Reisinger, *Die Kretisch-Mykenische Kultur*, Leipzig, 1921.

Pour la religion, le dernier ouvrage et le plus complet est : Nilsson, *The Minoan-Mycenaean religion and its survivals in the Greek religion*, Lund, 1927.

Pour l'art : J. Charbonneaux, *L'art égéen*, Paris, 1929.

Pour l'écriture : A. Evans, *Scripta Minoa*, Oxford et E. Chapouthier, *Études crétoises*, t. ii, Paris (sous presse).

Pour les fouilles :

A Knossos : A. Evans, *The palace of Minos at Knossos*, Oxford, t. i, 1921, t. ii, 1928, t. iii, 1930. — *Ann. of the Brit. School at Ath.*, t. vi-xi. — *Archaeologia*, t. lix, 2, p. 391-562, et t. lxv, p, 1-94; à Phaistos et Hagia-Triada : *Monum. antichi dei Lyncei*, t. xii, p. 8 sq.; t. xiii, p. 77 sq.; t. xiv, p. 313 sq. et 677 sq.; t. xix, p. 141 sq. — Aux tombes de la Messara : S. Xanthoudidis, *The vaulted tombs of the Messara*, Liverpool, 1924; à Mallia : F. Chapouthier et J. Charbonneaux, *Études crétoises*, t. i, *Mallia, Premier Rapport*, Paris, 1928; à Tylissos : Hazzidakis, *Tylissos*, trad. L. Franchet, Paris, 1921, et *Études crétoises*, t. iii (sous presse); à Gournia, H.-B. Hawes, B.-E., Williams, R.-B. Seager, E.-H. Hall, *Gournia*, Philadelphie, 1910; à Pseira, R.-B. Seager, *Excavations in the isl. of Pseira*, Philadelphie, 1910; à Mochlos, du même, *Explorat. in the osl. of Mochlos*, Boston, 1910; à Vrokastro, E.-H. Hall, *Vrokastro*, Philadelphie, 1910; à Palaikastro, *Ann. of the Brit. School at Ath.*, t. viii-xii, et *Supplement. Paper*, n° 1; à Zakro, *Ann. of the Brit. School at Ath.*

J. Charbonneaux.

CRITIQUE BIBLIQUE. — La critique en général. II. La critique appliquée à l'Écriture sainte, son objet et son rôle. III. Les procédés de la critique. IV. Les limites de la critique. V. La critique littéraire : authenticité et intégrité, genres littéraires, sources des Livres saints. VI. Critique et dogme. VII. La critique et l'Église. VIII. Bibliographie.

I. La critique en général. — La critique (κριτική s. e. τέχνη) est l'art de distinguer ce qui est authentique de ce qui est apocryphe, ce qui est vrai de ce qui est faux; c'est en particulier l'art de démontrer l'authenticité des œuvres que l'antiquité nous a transmises. D'après Dion Chrysostome, liii, 1, la grammaire et la critique tirent leur origine d'Aristote. Dans son περὶ ἑρμηνείας, celui-ci établit les principes que l'on doit avoir présents à l'esprit en lisant un ouvrage. Ces principes sont : σκοπος (le but de l'auteur), χρήσιμον (l'utilité), γνήσιον (de quel auteur, l'ouvrage est-il authentique?), τάξις (le plan), αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς (la raison du titre), ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις (la division en chapitre), καὶ ὑπὸ ποῖον ἀνάγεται (quels sont les caractères du livre, traite-il de questions théoriques ou pratiques? etc.). Les progrès les plus grands furent faits par la critique à Alexandrie. Dans les derniers siècles avant notre ère, sous le règne des Ptolémées, les trésors littéraires des temps passés y furent réunis et étudiés. Là florissaient les sciences philologiques et ceux que l'on appelait *grammairiens*, hommes versés dans des sciences diverses, qui, suivant des règles déterminées, expliquaient et jugeaient les monuments de l'antiquité, distinguaient les dialectes, examinaient les leçons, corrigeaient les fautes etc., D'après Sextus Empiricus (200-250 ap. J.-C.), l. I. *Adv., grammaticos*, c. iv, la critique est la partie principale de *la grammaire*, elle étudie les poètes et autres écrivains, explique les passages obscurs, juge ce qu'il y a chez eux de bien et d'exact, et distingue le vrai et l'authentique du faux et de l'apocryphe.

La *grammaire* se divise en 3 parties : 1. τεχνική, celle qui s'occupe des lettres, de la lecture, de l'écriture, de la prononciation; 2. ἐξηγητική ou ἱστορική, celle qui s'efforce de trouver le véritable sens de l'auteur et explique son style; 3. κριτική, celle qui juge les auteurs et leurs écrits ainsi que ce que l'on en doit penser.

La méthode critique moderne est née au xvie siècle; elle a atteint au xviie siècle à une assez grande perfection comme le montrent le célèbre ouvrage des *Acta sanctorum* publié par les bollandistes, les travaux scientifiques des bénédictins de la congrégation de Saint-Maur, et surtout l'ouvrage remarquable de Jean Mabillon, *De re diplomatica* (1681). Cette méthode atteignit son plus haut degré de perfection à la fin du xviiie siècle par les études et les travaux de J. A. Wolf qui, en 1795, publia ses *Prolegomena ad Homerum*. Depuis cette époque, la méthode critique est couramment appliquée à toutes les sciences, mais surtout à l'histoire et aux documents historiques, d'où l'appellation de *critique historique* ou simplement de *méthode historique*. Cette méthode examine et pèse la valeur des documents, recherche si l'écrit est authentique, c'est-à-dire s'il est de l'auteur auquel on l'attribue, s'il nous est parvenu dans son intégrité, s'il n'a pas subi d'interpolations, de lacunes ou de falsifications, s'il est digne de foi, c'est-à-dire nous transmet sincèrement la vérité. Par l'analyse du texte, cette méthode distingue les sources d'un ouvrage, détermine son origine, son âge, la mutuelle dépendance ou l'affinité des textes, leur concordance ou leur discordance. Cette méthode se sert de *critères externes*, c'est-à-dire, des témoignages historiques touchant l'origine de l'œuvre, témoignages que du reste elle soumet à un examen critique. Elle accorde une très grande importance aux *critères internes*, c'est-à-dire aux arguments tirés du caractère de la langue et du style, de l'analyse du texte, du contenu du document (est-ce que le contenu de ce document concorde avec l'époque à laquelle ce document est attribué ainsi qu'avec les mœurs et les idées de ce temps?) etc... Personne ne niera la très grande utilité de cette méthode historique pour la science, car elle a fait découvrir de nombreux faux (par exemple, les *Décrétales* du Pseudo-Isidore) et distinguer les fables et les légendes des vraies traditions historiques; cf. par exemple H. Delehaye, S. J., *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1905.

Ainsi donc la critique doit être regardée comme excellente, en dehors des excès qui peuvent être commis dans son application comme, par exemple, quand

on accorde une trop grande valeur aux critères internes qui dépendent trop facilement des opinions subjectives. Avant tout, la critique doit être impartiale, c'est-à-dire, qu'elle doit se débarrasser de tout préjugé ou opinion préconçue. En conséquence, visant uniquement à la recherche de la vérité, elle s'efforcera d'expliquer les œuvres littéraires et les documents historiques qui nous sont parvenus, d'après leur texte et d'après la mentalité, les idées, les mœurs et les coutumes du temps.

De nos jours on distingue d'habitude deux critiques : la *critique inférieure* (*lawer criticism, critica inferior sive humilior*) et la *haute critique* (*higher criticism, critica altior sive sublimior*). La *critique inférieure* s'occupe des textes, des documents et des livres. Elle étudie le texte pour le rétablir, dans la mesure du possible, en sa pureté primitive, en se servant des manuscrits, en colligeant les versions et les citations, ainsi donc elle n'est pas autre chose que la *critique textuelle.* La *haute critique* porte ses recherches sur l'origine des documents ou des ouvrages, sur leur auteur, leur date, leurs sources, leur mode de composition, leur genre littéraire et autres faits de même nature. Elle est appelée critique littéraire et son objet est l'αὐθεντία de l'ouvrage. Elle se distingue de la *critique historique* qui juge de la valeur historique des documents, du degré de véracité inhérent à chaque œuvre littéraire, elle s'occupe donc de l'ἀξιοπιστία des ouvrages ou des documents. Cependant cette distinction entre la *critique inférieure et la haute critique* (ces termes ont été employés pour la première fois par Eichhorn, préf. de la 2e édition de son *Einleitung in das Alte Testament*, Leipzig, 1787) n'est pas adéquate, et ne paraît pas tout à fait heureuse. En effet, les critiques textuelle, littéraire et historique se complètent et se compénètrent mutuellement, car la critique appelée *Haute*, en premier lieu l'analyse du texte, la distinction des sources, etc., suppose un texte corrigé par la critique textuelle, autrement elle construirait sur un fondement caduque et fragile, mais par contre la *haute critique* peut beaucoup pour faire distinguer les leçons et corriger le texte. Personne, par exemple, ne sera capable de donner une bonne édition critique des œuvres de saint Augustin, s'il n'est versé dans la théologie et, en particulier, n'a une connaissance approfondie de la théologie de ce Père, de l'origine de ses ouvrages, du caractère des controverses qui y sont renfermées et autres choses de ce genre. Mais dès lors que cette distinction entre *critique inférieure* et *Haute critique* est passée dans l'usage, on doit la retenir. La distinction se trouve même dans les documents ecclésiastiques comme, par exemple, l'encyclique *Providentissimus Deus*, de Léon XIII du 18 novembre 1893 (*Enchiridion biblicum*, Romae, 1927, p. 39, n. 104), dans le *Motu proprio Praestantia Scripturae sacrae* de Pie X, du 18 novembre 1907 (*ibid.*, p. 86, n. 276). Bien que dans ces documents il soit question de la critique rationaliste qui a pris à tort le nom de *haute critique*, ce nom peut sans aucun doute être aussi donné à *une critique saine.* La critique en temps qu'elle s'applique à la sainte Écriture depuis le XVIIe siècle, surtout chez les non-catholiques, est appelée *critique sacrée;* cf. L. Capellus, *Critica sacra*, Parisiis, 1650; I. G. Carpzow, *Critica sacra veteris testamenti*, Lipsiae, 1728; mais dans ces ouvrages-ci et dans les autres, il s'agit surtout de critique textuelle ou de critique textuelle et historique.

Sur la critique historique en général, on peut consulter : De Smedt, *Principes de la critique historique*, Liége, Paris, 1884; Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, Leipzig, 1894, 3-4 éd., 1903; Langlois et Seignobos, *Introduction aux études historiques*, Paris, 1892; E. C. Butler, O. S. B., *The modern critical and historical school, its methods and tendencies, Dublin Review*, 1898, t. XXCIII, p. 121-139.

Cependant, on ne peut pas taire que cette méthode historico-critique, si estimée à tous ses degrés, n'a pas une valeur absolue et ne peut pas conduire à la vérité avec une certitude quasi-infaillible. Plusieurs savants admettent que son auteur même, F. A. Wolf, autrefois si loué, s'est trompé en soutenant que l'*Iliade* et l'*Odyssée* n'étaient pas les œuvres d'un auteur unique (Homère) mais étaient des compilations de fragments de chants, d'origines diverses; cf. par exemple Rothe, *Die Ilias als Dichtung*, Paderborn, 1910; Draheim, *Die Odyssee als Kunstwerk*, 1910; L. Laurent, *A propos d'Homère, Progrès et recueil de la critique*, Paris, 1913. Cet exemple montre avec combien de précautions on doit traiter ces questions, surtout quand il s'agit des monuments littéraires de l'antiquité : *a fortiori* quand il s'agit des œuvres littéraires des Orientaux dont les caractères et la mentalité diffèrent tant des nôtres. Ainsi donc quand il s'agit de leur appliquer les règles de la critique historique, on doit le faire avec beaucoup plus de prudence et de discrétion.

II. La critique appliquée a l'Écriture sainte, son objet et son rôle. — On doit se demander maintenant si la critique peut être appliquée aux livres de l'Écriture sainte. En effet le magistère infaillible de l'Église nous enseigne que les livres qui sont compris sous le titre d'Écriture sainte, ont été écrits sous l'inspiration de l'Esprit-Saint et sont par conséquent, en tant que parole de Dieu, préservés de toute erreur. On peut donc penser qu'il n'est pas permis de traiter ces livres suivant les règles de la critique, comme cela a lieu pour les ouvrages purement humains. Toutefois, la sainte Écriture n'est pas tombée du ciel; Dieu, auteur principal des Livres saints, s'est servi des hommes comme d'instruments pour les écrire et suivant l'expression de saint Augustin, *De civ. Dei*, XVII, VII, 2. (*P. L.*, t. XLI, col. 537) : « Dieu dans l'Écriture sainte parle *par les hommes* (*per homines*) et *à la manière des hommes* (*more hominum*). » L'inspiration divine en effet n'enlève en aucune manière le libre usage des facultés humaines, mais les élève et les meut, de telle sorte que ce que les auteurs humains écrivent sous l'influence divine de l'inspiration est formellement la parole de Dieu. « Le charisme de l'inspiration n'a rien enlevé à l'activité des écrivains qui ont conservé le libre jeu de toutes leurs puissances. Sous la motion divine, ils ont fait tout le travail que font les auteurs ordinaires. » L. Perret, *Revue thomiste*, 1910, t. XVIII, p. 1. Ainsi l'auteur du second livre des Macchabées qui résume en un seul livre les cinq livres de Jason, appelle son œuvre « un ouvrage plein de veilles et de sueur, *negotium plenum vigiliarum et sudoris* » (II Macch., II, 24-27). Saint Luc, avant d'écrire son Évangile, s'informa de tout par une soigneuse étude (I, 3). Bien plus, chaque auteur conserve son génie propre, sa culture intellectuelle ou sa formation scientifique qui du reste se manifestent dans son œuvre. Un Grec écrit autrement qu'un Hébreu, un homme ignorant et illettré qu'un homme formé par les arts libéraux. « L'écrivain sacré donne à la formation des idées élaborées dans son intelligence, sous la motion divine, son cachet personnel, tant pour la modalité des concepts que pour celle de la rédaction et du style. Le tempérament spécial de l'auteur inspiré n'est nullement modifié par l'action divine; ses aptitudes ne sont pas davantage accrues. » *L'Ami du clergé*, 1925, p. 535. Ainsi l'évangile de saint Luc se présente avec une langue et un style plus élégants que celui de saint Marc. De même d'après saint Jérôme, *Praef. in Jerem.* (*P. L.*, t. XXVIII, col. 847). Jérémie a une langue moins élégante qu'Isaïe, Osée et quelques autres prophètes

mais pour les idées, il leur est égal, car c'est sous l'influence du même Esprit qu'il a prophétisé. « La Bible a été rédigée en un idiome déterminé et d'après les règles propres à cet idiome, elle reflète les pensées, l'état d'âme et les dispositions morales de ceux qui ont collaboré à sa composition. » L. Perret, *loc. cit.* Suivant *la fin* que s'est proposée l'auteur sacré, il adopte tel ou tel genre littéraire (histoire, allégorie, parabole, genre didactique, etc.), il emploie les *documents écrits* de manière différente selon son but (par exemple, l'auteur du livre des Rois), il place son enseignement dans la bouche d'un auteur ancien (par exemple, le livre de la Sagesse), il suit en outre les habitudes, les opinions, la manière de parler de son époque. De plus comme son ouvrage a d'abord été destiné aux hommes de son époque, l'écrivain sacré doit parler et écrire pour être à la portée de ses premiers lecteurs; cf. Zanecchia. O. F., *Scriptor sacer sub divina inspiratione*, Romæ, 1903, p. 85 : « Si des écrivains ont été élevés par Dieu au rôle d'auteurs sacrés, ils ne cessèrent pas d'être hommes et écrivirent de façon à être compris par ceux auxquels ils livraient l'Écriture. Or une instruction, donnée à des hommes à la manière humaine, porte nécessairement avec elle les caractères de la culture particulière et des dispositions individuelles de l'écrivain. D'où suivant saint Thomas (*S. theol,* Ia, q. LXVIII, a. 3) Moïse parlant à un peuple grossier, condescend à sa faiblesse, et ne lui parle que de ce qui est connu clairement par les sens. « C'est une loi historique qu'on ne peut isoler une œuvre de son milieu. » D'où il s'ensuit que pour bien saisir le sens d'un livre, même sacré, il est tout à fait nécessaire de connaître quel est l'auteur, l'époque, l'occasion, le but de ce livre, quels en sont les lecteurs, quelles sont les conditions de l'époque, etc., ainsi que l'a très bien remarqué saint Jean Chrysostome, *In Jérém.*, *X*, *23* (*P. G.*, t. LVI, col. 159) : « Exposons avec soin ce passage prophétique en le replaçant dans son milieu; qui l'a prononcé, pourquoi, à quel époque, s'adressant à qui, dans quel état se trouvaient être alors les affaires? » Cf. *Hom.*, XL, *in Joa.* (*P. G.*, t. LIX, col. 229). Or l'inspiration divine par elle-même ne nous enseigne rien sur l'auteur, l'époque de la composition, les sources, le texte, le genre littéraire, l'interprétation des Livres saints. C'est pourquoi, à moins que dans les autres livres inspirés quelque chose de certain nous soit transmis, on a besoin d'une étude scientifique et d'un examen critique. C'est le rôle de l'Introduction spéciale à la sainte Écriture qui s'enquiert de l'origine humaine des Livres saints et traite des auteurs, de l'époque, du lieu, du sujet, des sources, de la division et de l'intégrité de chacun des Livres saints, se sert et doit se servir pour arriver à ses fins de tous les secours de la critique. En se conformant aux règles d'une saine méthode historique, elle étudie les livres inspirés sans qu'il n'y ait rien à craindre pour l'inspiration divine.

De plus les livres de la sainte Écriture sont des *documents historiques*. On peut donc, en se renfermant dans des limites sûres dont il sera question plus loin, en faire l'examen « à la lumière des découvertes récentes, avec toutes les ressources historiques, scientifiques, linguistiques et autres mises à notre disposition par les progrès constants de l'érudition contemporaine. » Mgr Mignot, *Lettres sur les études ecclésiastiques*, Paris, 1908, p. 243.

En outre, le texte des Livres saints ne nous est pas parvenu intact et sans aucun changement. Sans doute on doit admettre l'intégrité *dogmatique* de la sainte Écriture, c'est-à-dire de la doctrine touchant la foi et les mœurs. En général, on doit admettre que les doctrines religieuses contenues dans les saintes Écritures y sont demeurées, et qu'aucune pernicieuse erreur contre la foi et les mœurs ne s'est introduite dans le texte sacré. En effet, la sainte Écriture a été confiée à l'Église gardienne infaillible du dépôt de la foi. Cependant comme le texte sacré s'est répandu de la même manière que le texte des livres profanes, c'est-à-dire par l'intermédiaire d'hommes soumis à l'erreur, il a subi des changements, accidentels sans doute et qui, bien que ne portant pas atteinte à l'intégrité dogmatique, n'en nécessitent pas moins l'usage de la *critique textuelle*, pour restituer le texte sacré dans sa pureté primitive.

Les ultra-conservateurs condamnent l'application de la critique textuelle aux Livres saints, bien plus ils rejettent toute critique, parce que les incrédules en ont abusé contre l'autorité de l'Écriture. Cependant l'abus ne nous fournit pas une raison suffisante pour répudier l'emploi d'une critique modérée, renfermée dans des limites sûres. Il est tout à fait légitime et nécessaire d'appliquer à la sainte Écriture la *critique textuelle* qui s'efforce de restituer le texte primitif, *la critique littéraire* qui détermine l'origine des Livres saints, le genre littéraire, les sources, etc., et la *critique historique* ou réelle qui s'enquiert de la vérité de ce qui est contenu dans les saintes Écritures. Sans la critique, il ne peut y avoir de *véritable exégèse scientifique*. « Pour interpréter la Bible et en saisir exactement le sens, il faut appliquer les principes ordinaires d'herméneutique, pratiquer l'art délicat de la critique. » L. Perret, *Revue thomiste*, 1910, t. XVIII, p. 2. Comment l'interprète pourrait-il faire ressortir le véritable sens du texte sacré voulu par l'auteur, s'il n'est pas d'abord certain que le texte n'a pas été corrompu et qu'il est intact? Comment pourrait-il saisir exactement ce sens s'il ne sait rien touchant l'auteur, l'époque, le livre, le but que l'auteur sacré s'est proposé, le genre littéraire dont il s'est servi, les sources auxquelles il a puisé et la manière dont il les a employées? Sans doute, l'exégèse doit interroger la *tradition* et la *doctrine de l'Église* qui seule peut interpréter authentiquement les divines Écritures, mais le magistère infaillible de l'Église jusqu'ici n'a expliqué authentiquement que des textes relativement peu nombreux. Quant à la tradition, il faut voir s'il s'agit de la tradition doctrinale, c'est-à-dire, dogmatique, ou de la tradition purement historique dont la valeur peut être appréciée suivant les règles de la critique. Pour élucider complètement le sens de la sainte Écriture, l'exégète doit donc se servir de toutes les sciences : philologie, histoire, archéologie, etc., ce qui, sans le secours de la critique, lui est impossible.

En outre, à notre époque, il est nécessaire de *défendre l'autorité* de la sainte Écriture contre les attaques des incrédules qui se servent surtout d'arguments critiques pour combattre cette autorité. Le défenseur des saintes Écritures doit donc utiliser les mêmes armes, autrement le combat serait inégal comme le fut le débat entre Richard Simon doué au plus haut point de sens critique, et Bossuet remarquable par son esprit spéculatif. Un auteur dit, non sans raison, que ce fut le combat entre la baleine et l'éléphant. « La défense doit suivre partout l'ennemi. A de nouvelles attaques il est tout naturel d'opposer de nouveaux arguments; les procédés changent avec les adversaires. » C'est pourquoi saint Jean Chrysostome, *De sacerd.*, IV, 4 (*P. G.*, t. XLVIII, col. 666) nous avertit qu'il est nécessaire que celui qui doit lutter contre tous possède les armes et les sciences de tous. Léon XIII, dans son encyclique *Providentissimus Deus*, fait sien cet avertissement. Il faut y joindre les paroles d'or que Pie X, écrivit le 11 janvier 1906 dans une lettre à Mgr Le Camus, évêque de la Rochelle : « On doit vous louer de ce que dans la méthode d'explication des saintes Écritures, vous gardez soigneusement

celle que, sous la direction de l'Église, il faut garder par respect de la vérité et pour l'honneur de la doctrine catholique. De même que l'on doit condamner la témérité de ceux qui accordent plus de crédit à la nouveauté qu'au magistère de l'Église et n'hésitent pas à employer un genre de critique trop libérale, de même on ne peut approuver l'attitude de ceux qui n'osent en rien s'éloigner de l'exégèse habituelle, même lorsque la foi étant sauve, le progrès des études le réclame. Vous tenant dans le juste milieu, vous suivez la voie droite et par votre exemple vous montrez que les divines Écritures n'ont rien à craindre du vrai progrès de la critique, mais que précisément on peut lui demander sans cesse la lumière si on le fait avec un jugement prudent et sain tel que nous voyons que vous le faites. » (Denzinger et Bannwart, *Enchiridion*, n. 1946 note 1; cf. N. Peters, *Papst Pius X und das Bibelstudium*, Paderborn, 1906, p. 46 sq). De nos jours on pourrait difficilement souscrire à ce qu'écrivait saint Jérôme au prêtre Vital, *Epist.*, LXXII, 5. (*P. L.*, t. XXII, col. 675 sq.) : « Parcours de nouveau les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament et tu trouveras un si grand désaccord, une telle confusion dans le nombre des années entre Juda et Israël, c'est-à-dire entre les deux royaumes, que s'arrêter à des questions pareilles est le fait non d'un homme studieux mais oisif (*non tam studiosi quam otiosi hominis esse videatur*). » Le saint docteur voulait dire que des questions de cette nature n'étaient d'aucune utilité pour la vie chrétienne, et il voulait persuader Vital de ne pas se tourmenter pour de pareilles difficultés. A notre époque incrédule, on abuse de ces difficultés pour ruiner l'autorité de la sainte Écriture. A l'aide de la critique textuelle, littéraire et historique, on s'efforce par exemple de démontrer que l'Ancien Testament est une collection de fragments incohérents, un mélange de fables, de mythes, de légendes semblables aux livres sacrés des autres nations de l'antiquité, une compilation d'œuvres dont les auteurs sont ignorés et dont la véracité est sujette à caution. Ces opinions ne sont plus l'apanage des savants, mais sont partout répandues par les brochures, les revues, les journaux. Ainsi l'infâme opuscule de Frid. Delitzsch, *Die grosse Fäuschung*, Stuttgart-Berlin, 1920, a trouvé tant de lecteurs qu'en six mois 12 000 exemplaires en ont été vendus au plus grand détriment de l'autorité de la sainte Écriture. Si l'on considère ces dangers, on peut se demander avec Mgr Mignot, *Lettres sur les études ecclésiastiques*, p. 231 : « Est-il permis de fermer les yeux, de nous boucher les oreilles, de nous taire, comme si notre silence devait empêcher les autres de parler, de nous reposer sur notre prospérité passée, de dire que l'Église a subi de bien autres épreuves et triomphé d'erreurs autrement dangereuses? » Dès que la foi est en péril, il n'est pas permis de se taire. Or il est évident que l'exégète catholique ne pourra réfuter efficacement devant la science ces attaques des critiques, souvent présentées avec l'apparence de la vraie science et parfois avec l'abondance d'une très vaste érudition, sans être lui-même fortement versé dans la saine critique, de façon à savoir distinguer le vrai du faux, l'hypothétique du certain. La saine critique donne donc de très grands résultats dans les études scripturaires en aidant à bien comprendre la sainte Écriture, et en fournissant des armes pour défendre son autorité divine; cf. V. Ermoni, *Du rôle et des droits de la critique en exégèse*, *Science catholique*, 1895, t. IX, p. 402-414, 432, 505, 703-712; Mignot, *L'apologétique et la critique biblique*, *Revue du clergé français*, 1902-1903, t. XXXIII, p. 5-30; *Lettres sur les études ecclésiastiques*, Paris, 1908, p. 229-290; Witzel, *Berechtigung und Nutzen der biblischen Kritik*, *Pastor Bonus*, 1906-1907, t. XIX, p. 9-21.

III. Procédés de la critique. — Dans sa façon de procéder, la critique biblique diffère peu de la critique des autres documents écrits pour lesquels il y a 3 points à considérer : 1) *l'authenticité* et *l'intégrité ;* 2) *le sens ;* 3) *l'autorité*. Elle se sert des mêmes *critères*, c'est-à-dire des *critères externes* fournis par la tradition et des *critères internes* tirés de l'analyse du texte lui-même. Il est évident que par eux-mêmes les critères externes, c'est-à-dire les arguments tirés de la tradition sont de beaucoup les plus importants; cf. Encyclique *Providentissimus Deus* : « Il est évident que dans les questions de faits historiques, par exemple l'origine et la conservation des livres, *les témoignages de l'histoire* ont plus de valeur que les autres, qu'ils doivent être rassemblés et examinés très soigneusement. Quant aux arguments internes, la plupart du temps, ils n'ont pas assez de valeur pour pouvoir être pris en considération si ce n'est comme confirmation. » (*Enchiridion biblicum*, p. 39, n. 104.) La tradition peut se rapporter à *l'origine* d'un livre, c'est-à-dire à l'auteur, aux temps, aux circonstances de sa composition; elle peut aussi avoir pour objet le *caractère littéraire* de ce livre : par exemple le livre de Tobie, de Judith, d'Esther sont-ils des livres strictement historiques, ou des récits avec fondement historique ou de pures fictions? On doit aussi examiner si une tradition a un lien quelconque avec les vérités de la foi, en d'autres termes, si c'est une tradition *dogmatique* ou une tradition purement historique. Il va de soi que nous sommes tenus d'accepter une tradition, quand il y a en sa faveur une définition de l'Église ou un témoignage indubitable touchant l'origine ou le caractère de quelque livre saint. Cependant jusqu'ici rien n'a encore été formellement défini par l'Église sur l'origine ou le caractère des Livres saints, et les témoignages de l'Écriture à ce sujet ne sont pas très nombreux. En général, il faut faire usage de l'argument de la tradition historique qui dans certains cas peut revêtir une valeur théologique ou dogmatique (cf. col. 183). D'ordinaire, à son propos il faut suivre ce principe : S'il y a une tradition sûre touchant l'auteur d'un livre inspiré, on doit en tenir compte avant tout, et il n'est pas permis de la rejeter par des arguments purement internes. Toutefois cette tradition elle-même doit être soumise à un examen critique : est-elle authentique, intègre, le sens en est-il clair? Celui d'où cette tradition tire son origine pouvait-il en avoir une connaissance certaine, et a-t-il voulu la transmettre comme étant certaine? Cette tradition est-elle constante, et remonte-t-elle indirectement ou même directement jusqu'au temps de la composition présumée du livre? Ainsi la tradition qui fait de Salomon l'auteur de l'Ecclésiaste est sans valeur. En effet, les premières traces n'en paraissent pas avant le IIe siècle de notre ère, donc, presque onze siècles après Salomon. De plus, elle n'est pas constante, car Koheleth Rabba (*ad Eccle.*, I, 12) dit que l'auteur n'est pas un roi, mais un particulier, non un sage, mais un illettré, non un riche, mais un pauvre. Si des Pères de temps en temps comptent cinq livres de Salomon parmi lesquels la Sagesse et l'Ecclésiastique, qui très certainement ne sont pas de lui, il est bien évident qu'une telle opinion ne mérite pas non plus le nom de tradition. On doit regarder comme n'ayant pas plus de valeur l'opinion de plusieurs Pères (Philastrius, saint Ambroise, saint Augustin) qui acceptent la tradition rabbiniqne (*Sebachim* 117 *a.*, *Baba batra* 15 *a.*) d'après laquelle les 150 psaumes seraient de David. Du reste les Pères qui se rallient à cette tradition ne la donnent pas pour certaine, par exemple, saint Augustin dit, *De civit. Dei*, XVII, 14 (*P. L.*, t. XLI, col. 347) : « Ceux qui pensent que tous les 150 psaumes ont David pour auteur me paraissent avoir l'opinion la plus probable (*mihi credibilius videntur existimare*) ».

D'autres Pères par contre ont rejeté cette opinion, par exemple, saint Hilaire, *Prol. in Psalm.*, n. 2 (*P. L.*, t. IX. col. 233), et saint Jérôme, *Epist. ad Cypr.*, n. 2, (*P. L.*, t. XXII, col. 1169). On peut rechercher quelle est la valeur de la tradition sur l'origine mosaïque du Pentateuque, depuis que des critiques récents en la négligeant s'efforcent de prouver par des arguments internes que Moïse n'en est pas l'auteur. Sans aucun doute la tradition chrétienne vient des Juifs. Du reste, de temps en temps, les Pères en appellent ouvertement à la tradition juive : par exemple saint Hilaire, *De Trin.*, I, 5 (*P. L.*, t. X, col. 28) : « Je suis tombé sur ces livres que la religion des Hébreux) *Hebraeorum religio*) rapporte avoir été écrits par Moïse. » Saint Isidore de Séville, *De Ecc. offic.*, I, 12 (*P. L.*, t. LXXXIII, col. 747) : « Suivant la tradition des Hébreux (*secundum Hebraeorum traditionem*), on regarde comme étant les écrivains de l'Ancien Testament : d'abord Moïse qui a écrit le Pentateuque. » La question se réduit donc à ceci : quelle est la valeur critique de la tradition juive?

Il y a des auteurs même catholiques qui n'en font pas grand cas, cf. par exemple Mgr Mignot, *Lettres sur les études ecclésiastiques*, p. 263. « La tradition juive, sur laquelle on s'appuie, en dépit du crédit prodigieux qui lui a été accordé, manque de fermeté et l'on ne saurait plus la regarder comme une autorité capable de contrebalancer les preuves de la critique. » Les traditions juives contiennent beaucoup de vérités, mais aussi de nombreuses fables; cf. par exemple, *Tract. Baba batra*, 14 *b.* : « Samuel a écrit son livre, et le livre des Juges et le livre de Ruth, David a écrit le livre des Psaumes... Jérémie a écrit son livre et le livre des Rois et des Thrènes, Ézéchias et ses compagnons écrivirent Isaïe, les Proverbes, le Cantique des Cantiques et l'Ecclésiaste, etc... » A en juger par ce texte il apparaît que les auteurs juifs cherchaient parmi les hommes célèbres les auteurs des Livres saints. Ils attribuaient les plus anciens comme le livre de Job à Moïse, les livres moins anciens à Samuel, les livres récents à Ézéchias et à ses collaborateurs, les derniers à Esdras ou aux hommes de la grande synagogue. Il est évident que ces opinions artificielles ne peuvent être appelées des traditions historiques dignes de foi. En effet, personne n'admet l'opinion juive d'après laquelle Samuel aurait composé son livre, d'autant plus que dans I Sam., XXV, 1, sa mort est racontée. On peut cependant concéder que l'histoire de Samuel et de Saül qui occupe la majeure partie du premier livre est tirée d'un écrit de Samuel. Quant à la tradition qui fait de Moïse l'auteur du Pentateuque, elle est fondée sur le témoignage du Pentateuque lui-même et sur le témoignage des autres Livres saints, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament et semble confirmée par le témoignage du Christ lui-même (Jean, V, 45-47). On ne doit donc pas la reléguer parmi ces opinions artificielles, mais elle peut revendiquer le titre de véritable tradition historique. Certains exégètes pensent même que cette question de l'origine de Pentateuque n'est pas entièrement libre; bien plus, plusieurs lui donnent une valeur supérieure aux traditions historiques et affirment qu'elle est *théologiquement certaine*, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une tradition purement littéraire, mais dogmatique, ainsi, par exemple, E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, Paris, 1907, p. 233 sq.; Brucker, *L'Église et la critique biblique*, p. 120-124; d'autres la considèrent au moins comme une tradition historique certaine.

La tradition qui se rapporte à l'origine des livres du Nouveau Testament peut plus facilement être appréciée. Personne en voyant que, dès le milieu du second siècle, le quatrième évangile a été attribué à saint Jean : en Syrie (Théophile), en Égypte (Clément d'Alexandrie), en Afrique latine (Tertullien), en Asie Mineure et en Gaule (saint Irénée) et probablement, à Rome (fragment de Muratori), ne se rangera pas à l'avis de Loisy, *Études bibliques*, Paris, 1903, p. 292 : « Les preuves historiques ne sont que des probabilités. » On ne rejettera pas non plus le témoignage de saint Irénée qui par l'intermédiaire de saint Polycarpe dont il fut le disciple, touche à saint Jean l'apôtre lui-même. Labourt, *De la valeur du témoignage de saint Irénée dans la question Johannine*, *Revue biblique*, 1898, t. VII, p. 59-73; A. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore. I. Antiqua traditio de origine Evangelii S. Joannis*, Lovanii, 1899, p. 128-138. Néanmoins, on peut parfois hésiter sur le sens de certains témoignages de la tradition : par exemple, Papias nous enseigne que Matthieu a écrit ses dicours (τὰ λόγια) en hébreu, cf. Eus., *Hist. eccles.*, III, XXXIX, n. 2, (*P. G.*, t. XX, col. 300). Les auteurs, en général, en concluent que cet apôtre a écrit, mais ils discutent sur ce qu'il a écrit. Presque tous les protestants, mais aussi plusieurs catholiques pensent que les *Logia*, dont parle Papias, sont la collection ou le recueil des discours du Seigneur dont s'est servi l'auteur du premier évangile canonique. Mais les Pères qui avaient entre les mains l'œuvre de Papias ont entendu par ces *Logia* l'Évangile, et ceux qui ne dépendaient pas du témoignage de Papias comme les Alexandrins (Clément, Origène) et Tertullien, ont enseigné que Matthieu était l'auteur du premier évangile. On ne peut donc pas hésiter sur la certitude de cette tradition, et le témoignage de Papias doit être entendu de la composition de l'Évanglie par saint Matthieu; cf. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. XV-XIX. Le témoignage de saint Irénée sur l'origine des quatre évangiles (cf. Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, VIII. 2; *P. G.*, t. XX, col. 449) est clair et évident sur les auteurs des évangiles et l'ordre de leur composition. Mais ce que saint Irénée enseigne sur la date de composition des Évangiles, n'est pas aussi certain. C'est ainsi que plusieurs auteurs avec dom Chapman, *Saint Irenaeus on the dates of the gospels*, *The Journal of theological studies*, 1905, p. 563-579, affirment que saint Irénée n'a pas voulu indiquer l'époque de la composition des évangiles; mais d'autres, au contraire, par exemple, J. Hoh, *Die Lehre des heiligen Irenäus über das N. T.* (*Neutestamentliche Abhandlungen*, t. VII, p. 4-5), Münster, 1919, p. 168 sq., admettent que saint Irénée s'est trompé, lorsqu'il a affirmé que l'Église romaine a été fondée par la prédication simultanée à Rome de saint Pierre et de saint Paul. Comme le témoignage de saint Irénée est incertain et controversé quant à son interprétation (*Respons. Commissionis biblicæ*, 10 juin 1911, *Enchiridion biblicum*, p. 113, n. 403) on ne peut pas en conclure que le premier évangile a vu le jour après l'an 60, et celui de Marc après la mort des apôtres. D'autre part, le témoignage d'Eusèbe (cf. *Hist. eccl.*, III, XXIV, n. 6; *P. G.*, t. XX, col. 265) qu'ont coutume d'alléguer ceux qui disent que Matthieu à écrit peu après l'an 40 : «... Matthieu après avoir prêché la foi aux Hébreux et sur le point d'aller vers les autres nations (ὡς ἤμελλεν καί ἐφ'ἑτέρους ἰέναι) écrivit son Évangile, » est trop vague, puisque nous ne savons d'aucune manière à quelle époque il a quitté la Palestine.

En dehors des critères externes, est-ce que la critique et par conséquent la critique biblique emploie les critères internes tirés du caractère du livre, de l'analyse du texte, de la langue et du style, des indications historiques, géographiques, archéologiques, etc? Le rôle des critères internes est assez varié : D'abord, ils servent à confirmer la tradition. Ainsi, par exemple, d'après le caractère du troisième évangile critiquement examiné, on peut affirmer que son auteur était versé

dans le grec, instruit dans la médecine (ce que cependant tous n'accordent pas), disciple et compagnon de saint Paul comme le prouve la grande affinité, entre cet évangile et les épîtres du Docteur des Gentils pour le vocabulaire et la syntaxe, les concepts et les faits, mais surtout la doctrine du salut universel. La tradition qui donne Luc médecin et compagnon de saint Paul comme l'auteur du troisième évangile se trouve ainsi confirmée. Par des arguments presque identiques, on peut prouver que l'auteur du troisième évangile et des Actes est le même; cf. par exemple A. Harnack, *Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte*, Leipzig, 1906. Par les critères internes, on montre également que beaucoup de lois rapportées dans le Pentateuque ont été promulguées au temps où les Israélites étaient dans le désert, et par conséquent peuvent être attribuées à Moïse.

S'il n'y a pas de tradition, ou si cette tradition ne possède pas les caractères d'une véritable tradition historique, l'origine des livres ne peut être déterminée avec plus ou moins de probabilité et de certitude que par les critères internes, soit d'une façon positive soit d'une façon négative. D'une façon négative en tant que les critères internes, démontrent qu'un livre ne peut avoir quelqu'un pour auteur ou n'a pu être écrit à une époque déterminée. Ainsi, par exemple, par les arguments internes, il devient évident que le livre de l'Ecclésiaste ne peut être l'œuvre de Salomon, puisque sa langue est pleine d'aramaïsmes, qu'elle s'éloigne de l'élégance et de la pureté pratiquée avant l'exil, surtout à l'époque de Salomon, et qu'elle a une grande affinité avec celle d'Esdras, de Néhémie et d'Esther; cf. par exemple A. Condamin, *Études sur l'Ecclésiaste, Revue biblique*, 1900, p. 30-44; E. Podechard, *L'Ecclésiaste*, Paris, 1912, p. 117-134. Personne ne soutiendra plus désormais cette opinion émise par plusieurs Pères et suivant laquelle Salomon aurait composé la Sagesse. En effet, la langue de ce livre est certainement le grec et son auteur montre une grande connaissance de la littérature et de la philosophie grecques; cf. Heinisch, *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit*, Münster, 1908. Par les arguments internes, il semble que l'on peut montrer aussi que le livre de Job, n'est pas de l'époque de Salomon. En effet la question qui est traitée dans ce livre suppose un temps où les Israélites étaient sous le coup de lourdes calamités; l'auteur de ce livre voulait probablement consoler ses contemporains affligés. On pense donc que cet ouvrage vit le jour à l'époque du prophète Jérémie. On pense même d'après l'affinité du chapitre III avec Jerem., XX, 14 sq., que l'on pourrait conclure à la dépendance du livre de Job par rapport à celui de Jérémie. Il serait donc plus récent que ce prophète. Enfin l'image de l'amour conjugal ou de l'union matrimoniale, par laquelle est représenté dans le Cantique des Cantiques l'amour de Dieu à l'égard de son peuple, se rencontre pour la première fois dans Osée (II, 4-19) et, depuis, on la rencontre fréquemment dans les prophètes. Au contraire dans les livres antérieurs à Osée, on n'en trouve aucune trace sûre. Aussi plusieurs exégètes catholiques pensent-ils que ce très beau livre n'a pas été écrit par Salomon; cf. A. Vaccari, S. J., *I Libri poetici, Cantica*, Roma, 1925, p. 285, A. Miller, *Das Hohe Lied*, Bonn, 1927, p. 18 sq. On connaît également l'opinion d'Origène sur l'origine de l'épître aux Hébreux (cf. Eus., *Hist. eccl.*, VI, XXV, n. 11 sq.; *P. G.*, t. XX, col. 584 sq.) : d'après le vocabulaire et la différence de style, donc d'après des critères internes, il juge qne celui qui à écrit cette lettre n'est pas saint Paul, cependant, à cause de la tradition, il pense que saint Paul en est l'auteur parce que les idées (τὰ νοήματα) sont de lui.

Les conclusious négatives obtenues avec l'aide des critères internes sont donc, on le voit, d'une grande utilité. Ces mêmes critères peuvent de temps en temps déterminer positivement, d'une façon approximative tout au moins, l'origine d'un Livre saint. Ainsi, par exemple, de ce que dans I Sam., XXVII, 6, il est dit : *Facta est Siceleg regum Juda usque ad hanc diem*, on peut en conclure justement que les livres de Samuel ont été écrits après la division du royaume et, non pas même aussitôt après cet événement, mais après qu'il y eut eu plusieurs rois de Juda. Puisque, II Par., XXXVI, 22, fait mention du décret par lequel Cyrus, roi des Perses, a permis aux Juifs le retour dans leur patrie, il est évident que cet ouvrage a vu le jour après l'exil de Babylone et à l'époque des Perses, car son auteur connaît les monnaies perses (cf. I, XXIX, 7 : Adarkôn = δαρεικός). Parce que l'Ecclésiastique paraît dépendre de l'Ecclésiaste, les exégètes en concluent que ce dernier livre est un peu plus ancien et date peut-être des environs de l'an 300 av. J.-C. Cependant les arguments internes ne peuvent pas toujours fournir une preuve certaine, d'où la grande diversité des opinions. Ainsi, par exemple, la plupart des auteurs pensent que Joël, le prophète, a exercé sa mission sous le roi Joas (837-798), d'autres au temps d'Osias ou de Josias, d'autres affirment que ce livre prophétique a été composé après l'exil à l'époque perse ou grecque. On rencontre la même diversité d'opinions pour fixer la date du prophète Abdias qui, pour un très grand nombre, a prophétisé sous Joas roi de Juda, pour d'autres après l'exil. Certains même vont jusqu'à nier l'unité de l'ouvrage et distinguent un Proto-Abdias (Ur Obadja), 1-10, peut-être du temps du roi Joas, et un Deutero-Abdias (11 sq.) prophétie qui aurait été ajoutée après la ruine de la cité sainte. De cette diversité d'opinions, il résulte que, d'après les seuls critères internes, on ne peut pas, la plupart du temps, déterminer rigoureusement l'époque de la composition des livres, parce que le plus souvent ces critères manquent de force probante. A plus forte raison, faut-il le dire de l'argument *e silentio* qui doit être employé très prudemment. En effet cet argument n'a quelque valeur que s'il est évident que l'auteur passe sous silence quelque chose dont il aurait dû parler. Ainsi saint Augustin, *Cont. Maxim.*, II, 22, n. 2-3 (*P. L.*, t. XLII, col. 794) aurait allégué sans doute le verset des trois témoins (I[a] Joan., V, 7-8), s'il l'avait eu dans son texte, d'où Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ*, Reims, 1743, t. III, p. 978 remarque : « Il est plus clair que le jour que le saint Docteur a totalement ignoré le septième verset de saint Jean. » Mais, par contre, de ce que saint Paul dans l'épître aux Galates, c. II, n'allègue pas le décret des apôtres (Act., XV, 24 sq.) on ne peut pas dire ou que cette épître a été écrite avant l'assemblée des apôtres ou que le décret des Apôtres n'est pas authentique. En effet la doctrine essentielle du décret consiste en ce qu'on ne doit pas imposer aux Gentils la loi mosaïque. Or Paul affirme que les apôtres ont approuvé son évangile, c'est-à-dire ont admis que les hommes peuvent être sauvés par la foi sans les œuvres de la Loi. Saint Paul insinue donc de façon suffisante ce décret qui était d'ailleurs surtout destiné aux fidèles de Syrie qui, par Paul et Barnabé, avaient posé aux apôtres la question sur l'obligation d'observer la Loi.

Dans l'application des critères internes, une très grande prudence et une très grande attention sont donc nécessaires. Ces critères internes ont, en effet, le plus souvent quelque chose de subjectif, et les opinions préconçues de celui qui en use influent sur eux. L'expérience nous apprend que celui pour qui quelque chose est *a priori* évident, arrive suivant son

désir, à trouver des arguments qui lui paraissent convaincants. Un exemple classique nous est fourni dans l'antiquité chrétienne par Denys d'Alexandrie (248-265). Il pensait que l'Apocalypse contenait le millénarisme qu'il combattait vigoureusement. C'est pourquoi il nia que ce livre ait été composé par saint Jean en se servant d'arguments variés, tirés des caractères du livre, entre autres il soutenait que l'Apocalypse en ce qui touche les concepts et les pensées était si différente du quatrième évangile et des épîtres de saint Jean que, pour ainsi dire, elle n'avait pas même une seule syllabe en commun avec ces écrits (dans Eus., *Hist. eccl.*, VII, xxv, *P. G.*, t. xx, col. 692 sq.). Ce qui est très exagéré, car quelques-uns des concepts principaux se retrouvent identiques dans l'Apocalypse et les autres écrits johanniques reçus par tous. Par exemple le Christ est le Verbe : Joan., i, 1, 14 : ὁ λόγος; I ep., i, 2, ὁ λόγος τῆς ζωῆς; Apoc., xix, 13 : ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Le Christ agneau, cf. Joan., i, 29, 36, xix, 36; Apoc., v, vi, viii, xii. L'Église est l'épouse; cf. Év. iii, 29; Apoc., xxi, 2, 9. On rencontre les mêmes termes, par exemple μαρτυρία, μαρτυρεῖν, ἀληθινός etc., cf. Allo, *L'auteur de l'Apocalypse*, *Revue biblique*, 1907, p. 321-375, surtout p. 337 sq. D'où Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur*, t. i, Leipzig, 1897, p. 675, note 1, dit qu'il professe cette hérésie critique qui attribue l'Apocalypse et l'Évangile à un auteur unique.

A notre époque la critique historique emploie surtout les critères internes, bien plus elle leur attribue une plus grande valeur qu'aux arguments tirés de la tradition. Sous les coups des critères internes, le Pentateuque que la tradition donne comme composé par Moïse, est disséqué et découpé au point d'apparaître non plus comme l'œuvre d'un auteur unique, mais comme une compilation plus ou moins heureuse de divers documents. On apporte des arguments pris du vocabulaire, de la syntaxe, de la répétition des mêmes clausules et des mêmes formules, des narrations doubles, des lacunes et défauts dans la narration, de connaissances que l'on juge certainement postérieures à Moïse, etc. Mais comme le dit très bien A. Bea, S. J., *Stimmen der Zeit*, 1928, t. cxix, p. 408 : « L'européisme est le péché originel de la critique littéraire moderne, c'est-à-dire les critiques font l'analyse du Pentateuque et des autres Livres saints comme s'il s'agissait d'œuvres littéraires d'écrivains européens contemporains. Or la manière d'écrire des anciens orientaux est toute différente, comme on peut le démontrer par des milliers d'œuvres que les fouilles ont mises au jour en Mésopotamie et ailleurs. Beaucoup des arguments que les critiques apportent comme base indiscutable de la distinction des sources, ne sont pas autre chose que les propriétés de l'ancienne littérature orientale. Parmi ces propriétés, il faut surtout signaler les répétitions de formules et les doublets dont on parlera plus tard. Les connaissances qui paraissent indiquer une époque plus récente, sont en réalité des additions postérieures, de sorte que l'on ne peut en tirer argument. Dans l'établissement des sources, il n'est pas rare que les critiques fassent une pétition de principe. Ils disent, par exemple, que, la source P. (*Priestercodex*, *Code sacerdotal*) a une prédilection pour les généalogies, les indications chronologiques et statistiques, pour les lois, etc. Or les critiques, sans apporter aucun argument, admettent *a priori*, comme tout à fait certain que toutes les généalogies, indications de dates, lois, réclament une source particulière, c'est-à-dire P., qu'ils établissent d'après ces indices. Ils concluent ensuite d'après les matières contenues dans P, que cette collection généalogique, chronologique et législative, forme une unité littéraire, donc une source distincte des autres; cf. A. Sanda, *Moses und der Pentateuch* (*Alttestamentliche Abhandlungen*, t. ix, 4-5) Münster, 1924, p. 54 sq., démontre solidement qu'à peu près tous les critères internes dont les critiques se servent contre l'origine mosaïque du Pentateuque, reposent sur des principes faux ou sont des pétitions de principe. Ce qui est dit du Pentateuque, vaut pour les autres livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, particulièrement pour les épîtres de saint Paul. Dans ces épîtres les critiques ont recueilli avec soin et ont examiné tous les *hapax*, toutes les phrases qui se rencontrent dans chacune pour démontrer à leur aide que telle ou telle épître ne peut faire partie de la collection des épîtres de saint Paul, et n'a pu être composée par le Docteur des nations. Bien plus, certains comme Bauer, Pierson, Loman, van Manen et autres, admettent qu'aucune épître de saint Paul n'est authentique. Mais de nos jours les critiques ont renoncé à cette exagération. Ils ont remarqué que saint Paul est doué d'un esprit ardent et fécond qui ne peut être jugé suivant aucun schème établi d'avance, parce qu'il a été changeant, souple et fécond. L'argument, les circonstances, la teneur, le style, la syntaxe de ses épîtres peuvent donc changer. C'est pourquoi la plus grande partie des doutes que la critique a mis en branle contre l'authenticité des épîtres de saint Paul, au moyen de critères internes, a déjà perdu toute sa force surtout depuis qu'on a découvert un très grand nombre de lettres privées datant de la naissance du christianisme; cf. A. Deissmann, *Paulus*, Tübingen, 1925, p. 12-20.

Les critères internes, s'ils sont employés avec la modération convenable, sont donc d'une très grande utilité. D'autre part, si, en négligeant la tradition, on ne demande des arguments qu'aux critères internes, on ouvre la porte à une liberté sans frein, aux affirmations arbitraires et aux opinions subjectives. Une critique saine doit se servir et de critères internes et de critères externes, en accordant une place prépondérante, comme nous le demande sagement Léon XIII, aux critères externes, c'est-à-dire, aux arguments tirés de la tradition.

D'après ce qui précède, on voit quelles sont les ressources dont dispose la critique. Elle se sert de l'argument philologique en examinant la langue et le style du texte. De cette façon elle s'efforce de déterminer l'âge du livre et les divers documents dont s'est servi l'Auteur sacré. Cette preuve n'est pas sans valeur, quoique non toujours efficace, de sorte qu'elle ne permet pas de conclure avec certitude. Ainsi d'après la nature de la langue, on peut certes démontrer que l'Ecclésiaste n'a pas été écrit par Salomon, mais on ne peut pas prouver que le livre de Job qui a une très grande élégance et élévation de langage, doive être attribué au temps de Salomon, l'âge d'or de la poésie et de la langue hébraïque. En effet l'âge d'or de la littérature hébraïque n'est pas limité à l'époque de Salomon, comme on le voit par Isaïe qui vécut deux siècles plus tard. Il nous est très difficile d'indiquer les divers stades de la langue hébraïque. Pour cela, il faudrait une grande abondance de livres hébreux de toutes les périodes de l'histoire du peuple élu. Nous aurions ainsi un aperçu complet de l'histoire de la langue sacrée, et nous pourrions discerner quel a été l'état de la langue à tel ou tel siècle. Or nous avons relativement peu de Livres saints. Grâce à eux, on peut cependant en quelque manière éclairer l'évolution de la langue sacrée, mais non pas d'une manière assez parfaite pour pouvoir déterminer avec certitude quand tel ou tel mot, telle ou telle forme stylistique a surtout été en usage. C'est pourquoi on ne doit employer l'argument linguistique qu'avec beaucoup de circonspection. Le texte hébreu du livre de l'Ecclésiastique récemment trouvé ne manque

pas de pureté ni d'élégance. On ne peut donc plus dire que tous les Livres saints, écrits dans une langue pure, sont antérieurs à l'exil. De plus les renseignements tirés du caractère de la langue sont parfois assez subjectifs. Par exemple, le texte hébreu de l'Ecclésiastique que certains regardent comme étant sans aucun doute l'original, est considéré par d'autres (D. Margoliouth, *The origin of the original hebrew of Ecclesiasticus*, London, 1899), comme la version d'un texte perse, à l'aide des versions grecque et syriaque; et avec de nouveaux arguments, récemment, R. Storr, *Einige Bedenken gegen die Echtheit des hebräischen Jesus Sirach*, *Theol. Quartalschrift*, 1925, t. CVI, p. 203-231, s'efforce de démontrer que ce texte qui fourmille de néohébraïsmes, dépend d'un texte grec ou syriaque. On doit de plus faire attention que nous n'avons pas le texte tel qu'il est sorti de la plume de l'écrivain sacré, mais le texte que les Massorètes voulaient avoir pour norme et entendaient fixer par leur ponctuation. Or ce texte souffrait déjà de nombreuses fautes et s'éloignait de la pureté primitive.

Nous sommes dans de meilleures conditions en ce qui regarde le Nouveau Testament. Non seulement son texte est reconnnu comme meilleur par la critique, et l'histoire des variations qu'il a subies à travers le cours des siècles nous est connue, mais de plus la langue vulgaire dans laquelle ont été écrits les livres du Nouveau Testament, la *Koinè*, nous a été révélée par une multitude d'inscriptions et de papyrus trouvés surtout en Égypte, ainsi que par d'autres monuments. Les éditions de ces textes sont pour ce motif de la plus grande valeur, ainsi que les travaux faits pour éclairer la langue et le texte du Nouveau Testament; cf. par exemple, A. Deissmann, *Bibelstudien*, Marburg, 1895, *Neue Bibelstudien*, *ibid.*, 1898, traduit en anglais par A. Griese, *Bible studies*, Edinburgh, 1901, *Licht vom Osten*, Tübingen, 1908, 1923-1924, trad. en anglais par R. M. Strachan, *Light from the ancient East*, London, 1911; J. H. Moulton, *The science of language and the study of the New Testament*, Manchester, 1906; *A grammar of New Testament greek*, t. I, Edinbourgh, 1909, II, éd. W. J. Howard, *ibid.*, 1919-1921; Rouffiou, *Recherches sur les caractères du grec dans le Nouveau Testament d'après les inscriptions de Priène*, Paris, 1911, etc., etc.

D'autres indices sont tirés de l'analyse et de l'examen des faits que nous rapportent les Livres saints : Quels sont les faits historiques, les institutions, les mœurs, les habitudes, les doctrines, les renseignements géographiques, etc? Avec ces indices, on peut parfois déterminer l'époque ou le lieu d'origine d'un livre. Ainsi, par exemple, de ce que l'auteur du livre de Job connaît la loi mosaïque et les conditions sociales et surtout judiciaires de Juda, on conclut que c'est un juif palestinien. Parce que dans ce même livre, ch. XII, 14-25, il y est parlé de la déportation des peuples, S. Landersdorfer, O. S. B., *Eine babylonische Quelle für das Buch Job* (*Biblische Studien*, t. XVI, 2) Freiburg, 1911, p. 100 sq., admet comme *terminus ad quem* de l'origine du livre la déportation des dix tribus en Assyrie (722). De ce que l'auteur de la Sagesse traite abondamment du sort des Égyptiens lors des plaies dont ils furent frappés par Dieu au temps de Moïse (c. XI et XVI-XIX) on en déduit qu'il vivait en Égypte. Parce que saint Luc à la fin des Actes (XXVIII, 30-31) dit que saint Paul demeura deux ans à Rome *in liberâ custodiâ*, de très nombreux interprètes pensent que les Actes furent édités un peu avant la mise en liberté de l'apôtre, c'est-à-dire aux environs de l'an 63. Cependant d'arguments de cette nature, on ne peut pas toujours tirer une preuve. Au Deut., I, 1, 5; III, 8, il est parlé de la terre *au dela du Jourdain*. Cette phrase paraît supposer que l'auteur vivait *en deça du Jourdain*, de même que dans Ex., XXVII, 12, et Num., II, 18; III, 23, le mot *iâm* (la mer) désigne l'Occident. On pourrait donc en conclure que le Pentateuque et, en l'espèce, le Deutéronome a été écrit dans la terre de Chanaan et par conséquent, n'est pas l'œuvre de Moïse. Mais il est hors de doute que le texte sacré, à partir de l'exil, fut lu publiquement dans les synagogues, et qu'on l'adapta aux conditions de la Terre sainte et des manières de parler contemporaines. C'est pourquoi de ces expressions et d'autres encore, on ne peut tirer argument contre l'origine mosaïque du Pentateuque.

Les documents historiques, découverts en Mésopotamie et en Égypte, fournissent à la critique biblique des secours remarquables pour confirmer et éclaircir l'Ancien Testament. Cependant, en cette matière, il faut éviter une double faute : 1) Il ne faut pas, par optimisme, vouloir trouver partout dans les monuments cunéiformes et hiéroglyphiques des preuves confirmant et corroborant l'histoire biblique; 2) Il ne faut pas accorder à ces documents une confiance exagérée comme s'ils étaient toujours infaillibles. Il sera utile dans l'un et l'autre cas d'avoir présent à l'esprit ces paroles sévères de Léon XIII dans son encyclique *Providentissimus Deus :* « On doit regretter qu'il y en ait beaucoup qui à grand'peine certes étudient et déchiffrent les documents de l'antiquité, les mœurs des païens, leurs institutions et autres documents semblables, mais le plus souvent dans le dessein de convaincre d'erreur les saints Livres, de sorte qu'en tout leur autorité soit affaiblie et ébranlée. Quelques-uns agissent ainsi dans un esprit d'hostilité et en manquant d'équité. En effet, ils accordent une telle confiance aux livres et aux documents profanes rappelés ci-dessus, qu'ils ne peuvent aucunement les soupçonner d'erreur, mais par contre ils refusent d'accorder une semblable confiance aux livres de l'Écriture sainte, s'ils croient seulement apercevoir une apparence d'erreur non totalement éclaircie. » (*Enchiridion biblicum*, p. 42, n. 108.) Mais, au contraire, s'ils sont employés avec la précaution nécessaire, ces monuments profanes peuvent aider fortement à mieux comprendre l'histoire sainte. Ainsi en est-il, pour ne citer qu'un exemple, de la chronique babylonienne éditée par C. J. Gadd, *The fall of Niniveh, the newly discovered babylonian chronicle*, n. 21901, *in the British Museum*, London, 1923; cf. P. Dhorme. *La fin de l'empire assyrien d'après un nouveau document*, *Revue biblique*, 1924, p. 218-234. B. Alfrink, *Die Gaddische Chronik und die Heilige Schrift*, *Biblica*, 1927, VIII, 385-417.

Il en est de même pour le Nouveau Testament. Les œuvres des auteurs profanes, les inscriptions, les papyrus et autres documents peuvent être d'un grand secours pour éclaircir et confirmer l'histoire contenue dans les Livres saints du Nouveau Testament, surtout pour démontrer la véracité historique du livre des Actes des Apôtres; cf. A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert* (*Neutestamentliche Abhandlungen*, t. VII, p. 3-5) Münster, 1921.

Beaucoup d'indications utiles sur ces questions peuvent être trouvées dans : Sayce, *The higher criticism and the verdict of the monuments*, London, 1894; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, Paris, 1905; Driver, *The British Academy modern research as illustrating the Bible*, Oxford, 1909; J. Nikel, *Das A. T. im Lichte der altorientalischen Forschungen*, 1-4 (*Bibl. Zeitfragen*) Münster, 1921; ou pour le Nouveau Testament, dans Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques*, Paris, 1896; W. Ramsay, *The bearing of recent discovery on the trustworthiness of the New Testament*, London, 1915, (cf.

E. Jacquier, *Le Nouveau Testament et les découvertes modernes, Revue biblique*, 1916, p. 239-249); C. M. Cobern, *The new archaeological discoveries and their bearing upon the New Testament*, New York, 1917, etc.

IV. Limites de la critique. — Pour juger les livres profanes, le critique jouit d'une entière liberté à la condition d'employer, en dehors et indépendamment de toute idée préconçue, les règles usitées en critique textuelle, littéraire ou historique. Il n'en est plus de même quand il s'agit des Livres saints. Le critique n'a pas et ne peut pas avoir la même indépendance. Nos Livres saints, en effet, bien que rédigés par des hommes, l'ont été sous l'influence de l'inspiration divine, et ils ont pour auteur principal Dieu lui-même. Les Auteurs sacrés n'ont été que des instruments, et bien qu'ils aient eu leur part personnelle dans la composition des Livres saints, néanmoins ils n'ont rien rédigé sans une influence efficace de la grâce d'inspiration. Il en résulte que le Livre saint tout entier est de Dieu comme cause principale, en d'autres termes, l'inspiration divine s'étend à tout le contenu du Livre saint et le garantit absolument de toute erreur. Sous ce rapport, on ne peut donc faire aucune distinction entre l'élément divin de la sainte Écriture, à savoir les choses concernant la foi et les mœurs, et les questions qui leur sont connexes et l'élément humain, c'est-à-dire, les choses qui semblent n'avoir aucun lien avec les dogmes de foi, tels que de nombreux faits historiques et surtout les choses concernant les sciences naturelles qui peuvent en conséquence être abandonnées au libre examen du critique. Cette distinction, ainsi entendue, a été réprouvée en termes exprès par l'encyclique *Spiritus Paraclitus*. On y a blâmé l'opinion d'auteurs récents, qui distinguant entre l'élément primaire ou religieux de l'Écriture et son élément secondaire ou profane, étendaient l'inspiration à toutes les sentences, bien mieux à tous les mots de nos saints Livres, mais en restreignaient les effets et surtout l'immunité d'erreur et l'absolue vérité à l'élément primaire ou religieux (cf. *Enchiridion biblicum*, p. 136, n. 467). On ne peut donc pas dire que l'élément divin dans les Livres saints relève du magistère infaillible de l'Église, tandis que l'élément humain ou secondaire non exempt de défectuosités et d'erreurs est un vaste champ, où l'art de la critique peut à son gré se donner libre carrière. Toute la sainte Écriture, en tant que divinement inspirée, relève du seul jugement de l'Église et c'est à l'Église seule qu'il appartient de l'interpréter.

Des considérations qui précédent, il résulte qu'il y a deux limites que la critique s'exerçant sur nos saints Livres doit toujours respecter : 1) *le dogme de l'inspiration divine* avec ses conséquences (canonicité, inspiration totale, inerrance absolue); 2) *L'interprétation authentique de l'Église ;* cf. le décret *Lamentabili* où sont condamnées les propositions suivantes : s'il veut se livre rutilement aux études bibliques, l'exégète doit en premier lieu déposer toute idée préconçue sur l'origine surnaturelle de l'Écriture sainte; 2) L'interprétation des Livres saints par l'Église n'est certes pas méprisable, cependant elle est soumise au jugement et à la correction des exégètes; 3) Le magistère ecclésiastique ne peut pas, même par des définitions dogmatiques, déterminer le sens authentique des Écritures (*Enchiridion biblicum*, p. 67, 68, n. 196, 186, 188).

En ce qui regarde la première limite, c'est-à-dire *le dogme de l'inspiration*, il ne manque pas d'auteurs pour dire que l'on doit faire abstraction de l'inspiration des Livres saints, et les examiner critiquement sous tous les aspects pour fixer leur inspiration au moyen de cet examen. Cette opinion, M. Dick l'exprime ainsi : « Il faut prendre nos Livres canoniques, les examiner sous toutes les faces... avant de savoir comment ils sont inspirés. Il semble qu'il soit nécessaire d'examiner leur contenu, les procédés et les méthodes suivant lesquels les auteurs les ont écrits, le but qu'ils se proposaient. Alors seulement de tous ces faits étudiés attentivement, rapprochés les uns aux autres, jaillira la lumière. » *Revue biblique*, 1896, p. 488. Dans cette assertion, il y a du vrai et du faux. *Le fait* même de l'inspiration ne peut en toute rigueur être démontré par les critères internes, au moyen de la critique, seul, le magistère infaillible de l'Église nous en donne la certitude. Ce fait ressort d'une tradition puissante, unanime, constante depuis les origines et ayant son fondement dans plusieurs textes de l'Écriture sainte. Quant à ce qui regarde la nature de l'inspiration, le magistère de l'Église n'a rien défini explicitement, cependant en rejetant les opinions fausses (par exemple, *Concil. Vat.*, sess. III, *Const. de fide cath.*, c. 2), l'Église montre comment elle comprend la nature de l'inspiration (le concept de l'inspiration est clairement expliqué dans l'encyclique *Providentissimus Deus*) et quelle est la doctrine du magistère ordinaire de l'Église (*Enchiridion biblicum*, p. 43, n. 110). Aussi le P. Lagrange a-t-il réfuté en ces termes l'opinion émise par M. Dick : « C'est supposer que nous n'avons qu'une source d'information. Mais vous relevez très haut le droit de l'Église, seul interprète infaillible de la Bible, vous admettez aussi que la tradition contient d'utiles renseignements sur l'inspiration des saints Livres. Il faut en tirer parti. Tout n'est pas à faire. » *Revue biblique*, 1896, p. 497 sq. On doit cependant concéder que de l'analyse du texte sacré, certaines choses qui se rapportent à l'inspiration peuvent être clairement démontrées. Par exemple : les auteurs sacrés ont puisé dans des traditions et des documents, ils allèguent les paroles d'autres auteurs qu'ils font leurs, il se servent de divers genres littéraires et autres remarques de même nature qui n'influent pas directement sur le concept d'inspiration.

En ce qui concerne le *canon* des saintes Écritures, la critique n'a plus à rechercher quels sont les livres divinement inspirés et ceux qui ne le sont pas, depuis que le magistère ecclésiastique a solennellement défini quels sont les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament qui constituent le catalogue officiel des Livres saints (cf. *Concil. Trid.*, sess. IV, décret *De canonicis Scripturis. Enchiridion biblicum*, p. 19 sq., n. 42-45). Cependant il est permis de faire des recherches historiques sur l'origine et la formation du canon, pour montrer que l'Église a reçu ces livres en toute souveraineté et en a rejeté d'autres. Voir *Supplem. au Dict. de la Bible*, mot : Canonicité, t. I, col. 1022-1042.

La doctrine de l'*extension* de l'inspiration divine à toutes et chacune des parties de la sainte Écriture n'a pas été explicitement définie. Cependant le concile du Vatican (sess. III, *Const. dogm. de fide catholica*, c. 2, *De revelatione*) l'a implicitement proposée, lorsqu'il a enseigné que l'on doit recevoir comme sacrés et canoniques les livres entiers *avec toutes leurs parties*. L'interprétation authentique de la doctrine du concile se trouve dans l'encyclique *Providentissimus Deus :* « Il n'est aucunement permis ou de restreindre l'inspiration à quelques parties seulement de la sainte Écriture ou d'accorder que son auteur a pu se tromper. » Cette déclaration est fondée sur la tradition. Les Pères ne font jamais dans les saintes Écritures de distinction entre ce qui concerne la foi et les mœurs et ce qui est purement profane, ou entre les parties essentielles et les parties accessoires, mais ils affirment que tout ce qui est dans la sainte Écriture est parole de Dieu ou de l'Esprit-Saint; cf. J. Corluy, *Y a-t-il dans la Bible*

des propositions non inspirées? Science catholique, 1893, t. VII, p. 481-507. On doit dire la même chose de l'*absolue inerrance* des saintes Écritures. La préservation de toute erreur découle immédiatement et nécessairement de ce que Dieu lui-même qui ne peut tromper ou être trompé, est l'auteur principal des Livres saints. Il s'ensuit que par le fait que le magistère ecclésiastique définit solennellement que Dieu est l'auteur des saintes Écritures, en même temps il définit implicitement leur inerrance absolue, ce que du reste le magistère ordinaire et universel a toujours enseigné aux fidèles; cf. surtout les encycliques *Providentissimus Deus* et *Spiritus Paraclitus*. La décision de la Commission biblique du 18 juin 1915, sur la Parousie ou second avènement du Seigneur, fait mention du *dogme* catholique de *l'inspiration* et de l'*inerrance* des saintes Écritures (cf. *Enchiridion biblicum*, p. 122, n. 433).

Cette vérité a été bien mise en lumière par le P. Prat, *La sainte Bible et l'histoire*, Paris, 1904, p. 45 : « Si la tradition catholique, n'est pas une chimère, si le consentement unanime des Pères n'est pas un vain mot, si la constance, la perpétuité et l'universalité d'une doctrine constituent une règle de foi, il n'est pas de dogme plus solidement établi que l'inerrance de l'Écriture », et déjà avant lui le P. Lagrange avait dit (*Revue biblique*, 1896, t. v, p. 501 : « Aucune définition dogmatique du Saint-Siège n'est intervenue dans la question, aucun concile général ne l'a tranchée, mais les Pères sont unanimes, et chacun sait que l'Encyclique *Providentissimus Deus*, très formelle sur ce point, revêt la plus haute autorité qui soit. J'ai dit que les Pères sont unanimes, et je ne crois pas me tromper. Il y a dans leur exégèse bien des choses contradictoires... mais, sans que j'aie besoin de reproduire les textes, vous savez avec quelle énergie ils insistent sur l'autorité des Écritures. L'encyclique n'est que l'écho de leur constante doctrine, confirmée, comme Léon XIII le dit si bien, par une conduite toujours égale à elle-même, savoir leur préoccupation dominante de montrer l'Écriture exempte de toute erreur. » Aussi saint Thomas qui suit fidèlement la doctrine des Pères, *In Ioan.*, *XIII*, 1, etc., dit : « Il est hérétique de dire qu'il peut se trouver quelque chose de faux, non seulement dans les Évangiles, mais encore dans n'importe quelle Écriture canonique. » Parmi les Pères cette vérité a surtout été attestée par saint Augustin, par exemple, *Epist.*, LXXXII, VI, 3 (*P. L.*, t. XXXIII, col. 277) : « J'avoue à ta charité qu'aux seuls livres de l'Écriture qui sont appelés canoniques, j'ai appris à rendre l'honneur et la gloire de croire fermement qu'aucun de leurs auteurs n'a erré en les écrivant. » Cependant, d'après la conception catholique, il est permis d'admettre que l'infaillibilité de tout ce qui est contenu dans les saintes Écritures n'y est pas avec le même degré de vérité. Ce qui est inspiré en soi et est par conséquent divin, c'est ce qui certainement a été dit par Dieu même, ou par le Christ, ou par les anges, ou par les hommes inspirés de l'Esprit divin, ou ce que l'hagiographe véritablement et proprement enseigne, affirme ou énonce. Quant aux paroles dites par d'autres ou aux documents profanes, le fait de leur réception dans un livre inspiré, ne leur confère pas une plus grande autorité que celle qu'ils avaient auparavant; ils peuvent donc être vrais ou faux à moins que l'auteur inspiré ne les approuve. De plus, on doit considérer la manière dont l'auteur sacré conduit son sujet, c'est-à-dire le genre littéraire dont il use. Par exemple, le livre de Job a la forme d'un dialogue ou d'une discussion; dans le dialogue, on affirmera bien des choses plus ou moins justes pour faire ressortir la vérité. Si l'hagiographe exprime ses propres opinions, sentiments, doutes, ils ne sont inspirés qu'à cause de leur réception dans le livre inspiré, en eux-mêmes ils demeurent des opinions ou des doutes. Ainsi donc si on doit admettre que les Livres saints sont exempts de toute erreur, la critique n'est pas réduite néanmoins à des limites trop étroites. En effet, le rôle de l'exégète est de déterminer, avec l'aide de la critique, le degré de vérité qui convient à chaque texte de l'Écriture. C'est sans doute une œuvre ardue et difficile qui requiert une grande prudence et de la circonspection. Toutefois, l'exégète n'a à intervenir que si le magistère de l'Église n'a rien défini ou expliqué d'une manière authentique.

En effet, la seconde limite que la critique appliquée aux Livres sacrés doit respecter, c'est *l'interprétation authentique de l'Église*, ou encore le *consentement unanime des Pères* qui sont les témoins de l'esprit de l'Église ou de la tradition apostolique. C'est en effet, ce qu'à décrété le concile de Trente : Que personne, dans les choses de la foi et des mœurs qui touchent à l'établissement de la doctrine catholique, n'ose interpréter la sainte Écriture contre le sens qu'a soutenu et soutient Notre Sainte Mère l'Église, à laquelle il appartient d'interpréter la sainte Écriture, ni même contre le consentement unanime des Pères (décret *De editione et usu sacrorum librorum, Enchiridion biblicum*, p. 16, n. 47; cf. *concilium Vaticanum*, sess. III, c. 2, *De revelatione, ibid.*, p. 22, n. 63). Il ne nous appartient pas de traiter longuement du sens de ce décret, nous disons seulement que suivant cet avertissement énergique, l'autorité de l'Église s'étend à tous les passages dogmatiques de la sainte Écriture, dans lesquels le sens qui doit être reçu par tous peut être déterminé de manière positive, directe et infaillible. Les autres vérités sont soumises à la juridiction et à l'interprétation de l'Église seulement, en tout ce qui a rapport à la foi et aux mœurs. Quant aux faits profanes rapportés par les Livres saints, ils n'ont à être expliqués par l'Église que d'une manière indirecte et négative, en tant qu'elle rejette une interprétation contraire à une vérité de foi ou au dogme de l'inspiration, cf. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, p. 516-552; J. B. Nisius, S. J., *Uber das Verhältnis der kirchlichen Lehrgewalt zur Schriftauslegung, Zeitschr. f. kath. Theologie*, 1899, t. XXIII, p. 282-311, 1900, t. XXIV, p. 672-697; Lagrange, *L'interprétation de la sainte Écriture par l'Église, Revue biblique*, 1900, t. IX, p. 135-142; F. Dubois, *L'exégèse biblique et l'Église, Revue du clergé français*, 1908, t. LIV, p. 31-43, etc. Si l'on admet cela, on ne peut nier qu'un large champ soit laissé à l'exégèse et à la critique. Les passages dont le sens est défini sont, en effet, fort peu nombreux, peu nombreux sont les textes expliqués par le magistère ordinaire de l'Église, peu nombreux aussi ceux sur lesquels se rencontre le consentement unanime des Pères. Dans les questions qui par elles-mêmes touchent aux sciences profanes, l'Église laisse toute liberté à l'interprète, pourvu que l'explication proposée ne soit pas contraire à une vérité révélée ni au dogme de l'inspiration. De plus l'exégète, à l'aide de la philologie et des autres moyens susceptibles de donner une interprétation correcte, peut discuter plus à fond, démontrer le bien fondé de l'explication donnée par le magistère ecclésiastique, et défendre cette explication contre ceux qui l'attaquent ainsi qu'approfondir la doctrine qui y est contenue. Enfin, l'exégète peut encore par ses études contribuer à hâter la formation du jugement de l'Église, sur les textes qu'elle n'a pas encore expliqués authentiquement; cf. Encyclique *Providentissimus Deus, Enchiridion biblicum*, p. 34, n. 94. Aussi, le P. Brucker, *L'Église et la critique biblique*, p. 31, dit-il très justement : « Si les exégètes se trouvent indirectement mis sous le contrôle de la

théologie, cette situation n'a pour eux rien d'humiliant et ne pose véritablement aucune entrave à leur liberté scientifique. » L'exégète catholique peut avec plus de liberté et de sécurité se préparer à la recherche du sens de la sainte Écriture, il peut soumettre l'élément humain à un examen critique approfondi, parce que sous la direction infaillible du magistère de l'Église, il peut plus facilement éviter le péril d'erreur. L'exégète peut faire porter ses recherches sur les auteurs, l'âge, les sources, le genre littéraire, etc., des Livres saints et par l'examen de la signification des termes, du caractère, des propositions et autres choses semblables rechercher avec soin le sens voulu par l'hagiographe, dès lors qu'il est prêt à se soumettre au jugement de l'Église. En peu de mots, le P. Lagrange, *Revue biblique*, 1900, p. 140, comprend ainsi la dépendance de l'exégète à l'égard du magistère de l'Église : « Dans toutes les matières scientifiques et historiques, l'exégète aura soin de ne porter aucune atteinte à la règle de foi, et ce soin lui sera aussi aisé que doux. De plus, il devra respecter toutes les explications dogmatiques positives données par l'Église. Après cela, on demande seulement, que l'on se soumette au jugement de l'Église qui pourrait intervenir quel que soit le sujet... Dès lors un champ immense est ouvert à l'exégèse. »

Il ressort donc que cette affirmation de Loisy, *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office*, 1908, p. 29, est fausse : « L'idée d'une Écriture purement divine et interprétée de tout temps par une autorité immuable, dépositaire d'un dogme immuable, exclut toute exégèse critique et historique de la Bible. »

La critique rationaliste qui se dit volontiers autonome, parce qu'elle ne veut pas reconnaître d'autre autorité que la suprématie de la raison, n'est ni autonome, ni libre, bien qu'elle ne se croie renfermée dans aucune limite. Elle est une critique *a priori*, car elle admet comme des axiomes des opinions purement subjectives et nullement prouvées.

Les critiques rationalistes nient tout ordre surnaturel et par conséquent les miracles et la révélation. Pie X dit avec beaucoup de sens, dans son Encyclique *Jucunda sane* du 12 mars 1904, à l'occasion des fêtes centenaires de saint Grégoire le Grand : « Ils nient qu'il y ait quoi que ce soit au-dessus de la nature et que le miracle soit possible. Or la négation gratuite du principe surnaturel devient un postulat de la critique historique et par-là elle est fausse. Tout ce qui atteint l'ordre surnaturel de quelque façon que ce soit, sans être étudié d'aucune façon, est effacé de l'histoire. Une fois engagée dans cette voie fausse la critique n'est plus retenue par aucune loi, tout ce qui ne lui convient pas ou ce que l'on regarde comme contraire à la démonstration du fait, tout cela est éliminé de nos saints Livres. » *Acta S. Sedis*, 1903-1904, t. XXXVI, p. 520. C'est ce qu'en vérité proclame le D. Strauss, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, t. I, Tübingen, 1835, p. 75 : « Personne n'a le sens historique, s'il n'est d'abord persuadé que la série des causes finies ne peut être interrompue et que le miracle est impossible. » Ce même principe est appliqué par Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1902. E. Renan, *Vie de Jésus*, Paris, 1863, p. XCVIII, nous en instruit : « Jusqu'à nouvel ordre, nous maintiendrons ce principe historique qu'un récit surnaturel ne peut être admis comme tel, qu'il implique toujours crédulité ou imposture, que le devoir de l'historien est de l'interpréter et de rechercher quelle part de vérité, quelle part d'erreur il peut receler. » Donc tout ce qui se meut dans l'ordre surnaturel ne peut être historiquement vrai, on doit donc l'expliquer autrement, ou l'éliminer ou simplement le négliger; cf. E. Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, Paris, t. I, 1879, p. 70 (il s'agit du Pentateuque) : « Avant de nous engager dans cette discussion, nous tenons à déclarer très explicitement que nous laisserons de coté tous les éléments miraculeux compris dans ces antiques récits, nous resterons sur le terrain neutre des faits ordinaires. » On déclare impossible et même absurde la révélation divine, comme le proclame hautement Frid. Delitzsch, *Babel und Bibel*, 2 Vortrag, Stuttgart, 1903, 19 : On ne peut imaginer plus grande aberration de l'intelligence que celle qui, pendant de nombreux siècles, a admis que les précieux restes de la littérature hébraïque, dans l'Ancien Testament, ont été réunis comme canon religieux, comme un livre de religion divinement révélé; cf. *Ami du clergé*, 1926, p. 564-566.

En même temps que la révélation l'inspiration divine des Livres saints est niée et, par conséquent, leur inerrance absolue. La sainte Écriture d'après les critiques modernes est une œuvre purement humaine, contenant des imperfections et des erreurs comme toute œuvre humaine. S'ils admettent l'inspiration, ils disent qu'elle fut une simple impulsion naturelle ou poétique, analogue à la fureur poétique dont parlent les anciens classiques; cf. Encyclique *Pascendi :* « L'inspiration si ce n'est en ce qui regarde la force n'est jamais séparée de cette impulsion, par laquelle le croyant est poussé à témoigner de sa foi par la parole ou l'écriture. C'est de cette manière que nous la considérons dans l'inspiration poétique parce qu'on disait : Il y a un dieu en nous, nous sommes échauffés par lui. C'est de cette même façon que Dieu doit être dit le principe de l'inspiration des Livres saints. » (*Enchiridion biblicum*, p. 80, n. 165.) Loisy, *Simples réflexions*, p. 42 : « Dieu est l'auteur de la Bible, comme il est l'architecte de Saint-Pierre de Rome et de Notre-Dame de Paris. »

Une fois niées l'inspiration et la révélation, les critiques rationalistes expliquent, à la manière darwinienne, le monothéisme qui apparaît dans les Livres saints. Il est, disent-ils, le résultat d'une lente évolution par tous les degrés du fétichisme, du totémisme, de l'animisme, du polythéisme et de l'hénothéisme, pour arriver au culte d'un dieu unique universel. Du reste, d'après eux, l'historien seul mais non le théologien peut porter un jugement sur ce qui concerne l'évolution religieuse, comme sur ce qui concerne l'histoire biblique en général. Lorsque Hoffmann dans son libelle : *Was versteht man unter wissenschaftlicher Bibelforschung*, 1898, eut écrit que seulement l'historien pensant religieusement était capable de comprendre l'histoire biblique, Peiser, *Oriental. Literaturzeitung*, 1898, t. I, p. 85, lui répondit ouvertement en niant cette assertion. « D'après cela, il s'ensuit, selon l'opinion récente de la critique, que seul celui qui ignore toute religion est capable de porter un jugement droit sur les Livres saints, ou comme le dit très bien Mgr Mignot, *Lettres sur les études ecclésiastiques*, p. 257 : « pour être bon critique, il suffirait d'être athée ou impie. »

Or une saine critique n'est pas à soi-même sa fin; elle n'est que le moyen de connaître la vérité. Elle est donc une préparation à l'histoire pour lui fournir un solide fondement. Au contraire, la critique rationaliste qui part de faux principes philosophiques, tend à tout détruire. Jusqu'où on est déjà parvenu dans cette œuvre de destruction, le libelle de Frid. Delitzsch intitulé : *Die grosse Taüschung*, Stuttgart-Berlin, 1920, le montre clairement. Cet ouvrage s'efforce de démontrer que tout l'Ancien Testament serait une grande fraude. Les livres de l'ancienne Loi auraient été écrits par les prophètes, hommes ambitieux qui, sous l'apparence de l'histoire, racontaient des mythes populaires dénués de toute vérité objective, et des fictions inventées par eux pour se concilier la

faveur populaire. La révélation de Dieu sur le mont Sinaï, la législation donnée par Dieu par l'intermédiaire de Moïse, etc., seraient des exemples de ces fictions. En ce qui concerne le Nouveau Testament, cette critique destructive en est déjà parvenue à la négation de l'historicité de l'existence du Christ; cf. par exemple, A. Kalthoff, *Das Christusproblem*, Berlin, 1902; A. Drews, *Die Christusmythe*, Iéna, 1904; *Hat Jesus gelebt?*, Berlin, 1910; J. Robertson, *Christianity and mythology*, London, 1910; Couchoud, *Le mystère de Jésus*, 1914, etc. Il est vrai que tous les critiques ne sont pas allé jusqu'à ce degré de négation, et que même la plupart se sont efforcés de repousser ces opinions destructives. Cependant ce que Delitzsch et d'autres disent n'est autre que la conclusion ultime qui découle nécessairement des prémisses posées peu à peu par les critiques. En effet, si en niant l'inerrance de la sainte Écriture, on affirme que tout ce qui dans le Pentateuque est raconté de la législation donnée sur le mont Sinaï, de l'arche d'alliance, du sacerdoce et du culte sacrificiel institué par Moïse dans le désert, n'est que pure fiction, que la loi lévitique date du temps de l'exil, que le Deutéronome a été introduit sous le nom de Moïse aux temps de Josias par une pieuse fraude ou une fiction juridique, que l'auteur des Paralipomènes a retrancé systématiquement l'histoire du peuple d'Israël d'après la législation lévitique, qu'il a inventé des faits et en a omis d'autres, etc., on ne peut reprocher à Delitzsch de dire que l'Ancien Testament est une grande fraude. Quant à ce qui touche aux Évangiles et à la vie de Notre Sauveur, L. Cl. Fillion, *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre les Évangiles et la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1911, montre à quelles conclusions téméraires les critiques rationalistes sont parvenus en raison de leurs idées fausses et de leurs préjugés.

Cette autonomie de la critique, ou plutôt cette liberté purement arbitraire qu'elle prend, se rencontre également dans la critique inférieure ou critique textuelle. Par exemple, Harnack, *Zu Lk 1, 34-35, Zeitschrift f. die neutestamentliche Wissenschaft*, 1901, t. II, p. 53 sq., veut pour des raisons purement internes éliminer les ỳ. 34-35 du premier chapitre de Luc, comme n'étant pas authentiques sans tenir compte que tous les manuscrits et anciennes versions ont ces versets (seul le *codex Veronensis* (*b*) de l'ancienne version latine n'a pas le v. 34 par erreur de copiste (H. J. White, *Journal of theological studies*, 1914, t. XV, p. 600-602). La vraie raison est en réalité que ces versets parlent de la conception virginale du Sauveur par l'Esprit-Saint que Harnack ne peut admettre. Pour la même raison, Kattenbusch et Weinel veulent supprimer au moins les mots ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω. On traite de même le texte de Matth., XI, 27 (parallèle Luc., X, 22) dans lequel les Pères et les interprètes catholiques voient l'affirmation de la filiation divine. On dit ou que ce texte n'est pas authentique, par exemple, Loisy, *Les évangiles synoptiques*, t. I, Ceffonds, 1907, p. 913; *L'évangile et l'Église, ibid.*, 1908, p. 77 sq.; W. Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen, 1921, p. 45 sq. et autres, ou bien l'on affirme avec Harnack, *Sprüche und Reden Jesus*, Leipzig, 1907, p. 189 sq., qu'au moins les mots: τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατὴρ ont été interpolés. On fait subir le même sort au texte de Matth., XVI, 18-19, où le Christ promet à Pierre la primauté dans l'Église. Pour des raisons purement internes contre le témoignage des manuscrits, des versions et des anciens écrivains ecclésiastiques, on s'efforce de démontrer que ces versets sont une interpolation. On pourrait citer bien d'autres d'exemples de ce genre pour montrer que la critique moderne rationaliste ne procède pas toujours d'après des principes sains et objectifs, mais d'après des idées toutes faites. Aussi comme le dit Pie X dans l'encyclique *Jucunda sane* déjà citée : « La critique nie gratuitement le principe surnaturel, tout ce qui ne lui plaît pas ou est regardé comme contraire à sa démonstration des faits, tout cela est admis contre nos saints Livres. Une telle manière de procéder ne peut être appelée scientifique. »

Comme on l'a déjà dit, on peut appliquer à la sainte Écriture la *critique textuelle* qui tend, dans la mesure du possible, à restituer le texte dans sa pureté primitive, *la critique littéraire* qui détermine l'origine, l'authenticité des Livres saints, les genres littéraires, les sources, etc., et *la critique réelle* qui recherche qu'est-ce qu'en réalité les Livres saints nous enseignent.

De la *critique textuelle*, dont l'usage remonte aux premiers siècles chrétiens, on n'a pas à traiter ici *ex professo*. Voir plus loin, CRITIQUE TEXTUELLE DE L'A. T. ET DU N. T. Disons seulement que la critique textuelle moderne se sert de tous les secours de la paléographie et de la diplomatique, à l'aide desquels elle établit l'origine et l'affinité des manuscrits. Les anciens auteurs, lorsqu'ils s'efforçaient de corriger le texte sacré, se déterminaient pour la leçon que représentait le plus de manuscrits. Les plus récents auteurs divisent les manuscrits en clans ou *familles*, et ils disent qu'il suffit de peu de témoins si les manuscrits bien que peu nombreux représentent cependant des familles ou recensions différentes. Quant à la très grande utilité de la critique textuelle en matière dogmatique, il en sera question plus loin.

Nous devons traiter ici plus abondamment de la *critique littéraire*, c'est-à-dire de *l'authenticité*, des *genres littéraires* et des *sources* des Livres saints.

V. LA CRITIQUE LITTÉRAIRE. — A. *L'authenticité et l'intégrité des Livres saints.* — L'authenticité ne doit pas être entendue ici au sens d'authenticité juridique. Voir : *Supplément*, t. I, col. 666-669, mais au sens d'authenticité littéraire. Ainsi comprise, un livre est authentique, s'il est de l'auteur auquel on l'attribue ou du temps auquel on l'assigne communément; en un mot, il est authentique si son origine n'est entachée d'aucune erreur. Voir *Supplément*, t. I, col. 669-676. On se tromperait en affirmant que l'authenticité littéraire des Livres saints est toujours une affaire purement scientifique, indépendante de la tradition ecclésiastique de telle sorte que l'on puisse en discuter librement (cf. plus haut, *Procédés de la critique*, col. 183). Certes, de temps en temps l'origine d'un livre doit être déterminée par des arguments critiques. En effet, parfois ou il n'existe pas de tradition sur ce point, ou la tradition à laquelle on a recourt d'habitude manque des qualités requises comme il a été dit plus haut au sujet de l'Ecclésiaste. Mais il ne faut jamais perdre de vue que la question de l'authenticité des Livres saints a une très grande importance pour leur varacité historique. Si par exemple, on doit adopter l'avis des derniers critiques sur l'origine du Pentateuque, on peut difficilement admettre sa véracité historique; il en est de même pour les autres livres historiques de l'Ancien Testament et surtout pour les Évangiles. Si le quatrième évangile n'est pas de saint Jean, mais de quelque auteur inconnu vivant au IIe siècle, sa valeur historique est bien petite et sa valeur dogmatique égalment. Aussi voyons-nous les Pères et les écrivains ecclésiastiques attribuer une grande importance à l'authenticité littéraire de tel ou tel Livre saint. En interrogeant la tradition, ils établissent quels sont les auteurs des quatre Évangiles et même l'ordre dans lequel ils ont vu le jour. Par exemple, saint Irénée, *Adv. haeres.*, III, I, 1 (*P. G.*, t. VII, col. 844 sq.); Tertullien, *Contra Marcion.*, IV, 2 et IV 5 (*P. L.*, t. II, col. 32 et 296); Origène : « Comme j'ai été instruit de la tradition sur les quatre

évangiles, etc. (ὡς ἐν παραδόσει μαθών) (dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, xxv, n. 4; *P. G.*, t. xx, col. 581), etc. Les Pères admettent unanimement que le Pentateuque a été écrit par Moïse, que treize épîtres au moins sont de saint Paul. Il est vrai qu'un ou deux Pères affirment qu'il est superflu de chercher qui a écrit un livre puisque l'auteur en est l'Esprit-Saint; cf. saint Grégoire le Grand, *Praef. in Job.*, cap. i, n. 2 (*P. L.*, t. lxxv, col. 517). Mais de semblables paroles se rapportent surtout aux livres sapientiaux, par exemple : Job, Proverbes, Sagesse ou Psaumes (cf. Théodoret, *Praef. in Psalm.*, *P. G.*, t. lxxx, col. 861). Puisque le contenu de ces livres est didactique, il importe peu en soi qui les a composés, il suffit de savoir qu'ils sont inspirés. Il en va tout autrement quand il s'agit des autres livres, par exemple, des Évangiles ou des livres prophétiques, puisqu'une prophétie anonyme n'a pas de valeur. C'est pourquoi nous voyons l'Église qui en général laisse ces questions aux savants, intervenir par un décret (non certes irréformable) et dirimer la question de l'origine d'un Livre saint; cf. les diverses décisions de la Commission biblique, *Enchiridion biblicum*, p. 62 sq., n. 174-177, sur le Pentateuque; p. 65 sq., n. 180-182, sur le quatrième évangile; p. 91 sq., n. 287-291 sur Isaïe; p. 100-102, n. 340-347, sur les auteurs des Psaumes; p. 112-114, n. 401-407, sur l'évangile selon saint Matthieu; p. 114-116, n. 408-146, sur les évangiles selon saint Marc et selon saint Luc; p. 117 n. 417-418, sur la question synoptique; p. 117-119, n. 419-424, sur les Actes des apôtres; p. 119-120, n. 425, sur les épîtres pastorales; p. 120 sq., n. 429-431, sur l'épître aux Hébreux) et le décret *Lamentabili*, n. 15-18, (*Enchiridion biblicum*, p. 68, n. 199-202). Il est vrai que dans ces décrets la réponse est le plus souvent proposée sous forme négative, par exemple le premier doute dans le décret sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque ou le quatrième doute dans le décret sur le caractère et l'auteur du livre d'Isaïe. Dans le premier exemple, on rejette les arguments amassés par les critiques pour combattre l'origine mosaïque du Pentateuque, et l'on refuse de reconnaître le droit d'affirmer que ces livres ne sont pas de Moïse. Dans le second exemple, l'argument philologique tiré de la langue et du style n'est pas de nature à contraindre un homme sérieux, savant critique et hébraïsant, à reconnaître la pluralité d'auteurs dans Isaïe. On pourrait en conclure que la Commission biblique n'a rien voulu insinuer, si ce n'est que jusqu'à présent les arguments amassés par les critiques ne sont pas suffisants, mais qu'elle admet la possibilité que plus tard on puisse trouver des arguments nous contraignant à abandonner les idées traditionnelles. Cette explication, bien que ne paraissant pas dénuée de probabilité, n'est pas cependant complètement conforme à l'esprit de la Commission biblique. En effet, elle tend à regarder comme sûres les idées traditionnelles sur les auteurs des Livres saints, quand celles-ci n'ont pas été renversées par les hypothèses modernes. Elle laisse aux exégètes catholiques le soin d'établir, par l'examen scientifique des arguments des adversaires, ce que l'on peut dire touchant l'origine des livres en se tenant dans les limites déterminées par l'Église et en réservant toujours le jugement de l'Église. Ce ne serait pas agir convenablement, par exemple, que d'essayer de concilier la réponse de la Commission biblique sur l'origine mosaïque du Pentateuque avec les conclusions de la critique récente touchant le Pentateuque, comme si la Commission biblique paraissait accepter ces conclusions et ne s'en éloigner que sur quelques points particuliers. Cf. Réponse du Saint-Office du 22 avril, 1920, approuvée par Benoît XV : Est-ce que la doctrine sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque récemment exposée : *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, année 1919, fasc. xv, sous le titre *Moïse et Josué*, et aussi dans la *Revue du clergé français*, t. cxix (1er sept., 1919, p. 321-343) sous le titre *Moïse et le Pentateuque*, peut être enseignée en sûreté? Réponse : Non. Cf. *Acta Ap. Sedis*, 1920, t. xii, p. 158. La réponse de la Commission biblique sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque a très bien été étudiée par A. Fernandez, S. J., *La critica reciente y el Pentateuco*, *Biblica*, 1920, t. i, p. 173-210, N. Schneider, *Die neueste kirchliche Entscheidung in der Pentateuchfrage*, *Pastor bonus*, 1920, t. xxxiii, p. 1-17. Personne ne pourra nier que l'autorité ecclésiastique n'agisse prudemment en gardant les positions traditionnelles. En effet, nous voyons les derniers critiques, après avoir abandonné en tout ou partie leurs hypothèses, revenir de plus en plus à la tradition. C'est aussi ce qu'à sa manière affirme A. Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Literatur bis Eusebius*, t. ii, 1, Leipzig, 1897, en ce qui touche les écrits du N. T.; mais cette remarque vaut aussi pour les écrits de l'A. T.; cf. L. Fonck, *Kritik und Tradition im Alten Testament*, *Zeitschrift f. kath. Theologie*, 1899, t. xxiii, p. 263-281; M.Kegel, *Los von Wellhausen*, Gütersloh, 1923, traduit en anglais par M. Nolloth, *Away from Wellhausen*, London, 1924.

Brucker pense que l'on ne peut admettre l'opinion de Hummelaüer, d'après lequel la question de l'origine humaine des Livres saints ne serait pas en soi une question théologique. En réalité, cette question, comme toutes les autres questions de critique biblique, est essentiellement une question mixte, relevant à la fois de la critique et de la théologie, mais de telle façon que le suffrage décisif appartient toujours à l'autorité dogmatique, c'est-à-dire à l'Écriture sainte légitimement interprétée, ou à la tradition constante de l'Église universelle, *L'Église et la critique biblique*, p. 81. D'autres, tout en reconnaissant pleinement à l'Église le droit d'intervenir en ces matières, laissent aux critiques une très grande latitude; cf. Mignot, *Lettres sur les études ecclésiastiques*, p. 260-281. Certes, il n'est pas douteux que, même si l'on admet l'autorité de l'Église, l'examen critique doit jouir d'une grande liberté. Il y a de nombreux livres de l'A. T. sur l'origine desquels on n'a aucune tradition certaine. C'est donc à la critique à déterminer dans la mesure du possible cette origine : par exemple, les livres de Josué, des Juges, de Samuel, de Tobie, de Judith, etc. Dans les livres dont les auteurs sont connus, comme le Pentateuque, on admet des additions postérieures, des gloses, des explications introduites dans le texte, des leçons défectueuses, etc, qu'il est permis de rechercher et de juger suivant les règles de la critique (décret de la Commission biblique, doute iv; cf. *Enchiridion biblicum*, p. 63, n. 177; cf. aussi la réponse sur les auteurs et l'époque de la composition des Psaumes, doute ii, *ibid.*, p. 101, n. 345); cf. plus haut, col. 183-190.

A cette question d'authenticité se rattache celle de l'*intégrité* des Livres saints. Il s'agit de savoir si toutes et chacune des parties des Livres saints sont authentiques, c'est-à-dire de l'auteur même du livre. Aux Pères du concile de Trente fut posée le 9 mars 1546 cette question : « En raison de ce fait que sur certains passages des Évangiles : Marc, dernier chapitre (xvi, 9-20) et Luc, chapitre xxii (ỳ. 43-44) et Jean, viii (plutôt vii, 53-viii, 11), certains ont des doutes, doit-on, dans le décret sur la nécessité de recevoir les évangiles, faire mention de ces passages et les indiquer expressément comme devant être reçus avec le reste, ou ne le doit-on pas ? » Trente-quatre Pères contre dix-

sept répondirent négativement en disant qu'il ne restait aucun doute sur la canonicité de ces parties si l'on ajoutait ces mots au décret : *avec toutes leurs parties comme on a l'habitude de les lire dans l'Église et comme ils* (*les livres*) *se trouvent dans l'ancienne Vulgate latine.* (*cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in Veteri Vulgata latina editione habentur*); cf. *Concilii Tridentini actorum, pars altera*, éd. Stephanus Ehses, Friburgi-Brisgoviae, 1911, p. 41 sq. Cf. aussi C. Vercellone, *Sulla autenticità delle singole parti della Bibbia Vulgata secondo il decreto Tridentino*, Roma, 1866. Le concile, en définissant dans son décret sur les Écritures canoniques que les livres énumérés devaient être reçus en entier avec toutes leurs parties regardées comme sacrées et canoniques, a déclaré que l'on devait recevoir comme sacrées et canoniques même ces parties ajoutées après coup. Cette déclaration s'étend de droit aussi aux parties de l'Ancien Testament mises en doute, par exemple, aux additions du livre d'Esther qui manquent dans le texte massorétique et aux parties deutérocanoniques du livre de Daniel (Vulg., III, 24-40; XIII et XIV) bien qu'il n'en ait pas été question dans les discussions du concile. En effet, on a coutume de les lire dans l'Église catholique, et elles se trouvent dans l'ancienne Vulgate latine. On doit cependant remarquer que, d'après la définition du concile de Trente, il ne s'agit évidemment que de l'authenticité *juridique* de ces parties, c'est-à-dire de leur inspiration divine et de leur canonicité, mais non de leur authenticité *critique* ou de leur origine humaine. C'est ce que le P. Knabenbauer, S. J., *Comment. in Evang. sec. Joannem*, Parisiis, 1906, p. 284, fait remarquer très bien en ce qui regarde la péricope de la femme adultère : « On doit tenir cette péricope comme appartenant à l'Écriture inspirée, mais il n'a nullement été défini qu'elle ait été écrite par saint Jean lui-même. » La Commission biblique dans son décret du 12 juin 1912, doutes II et III, a déclaré que les raisons apportées par quelques critiques ne démontraient pas que les 12 derniers versets de l'Évangile selon saint Marc n'étaient pas de saint Marc lui-même, et que ce n'était pas par de solides raisons que l'on démontrait l'impossibilité pour les passages sur l'ange réconfortant Jésus, et sur la sueur de sang, d'être authentiquement de saint Luc (*Enchiridion biblicum*, p. 115, n. 409 et 410). De la forme négative de ces réponses, on peut conclure que la Commission biblique a seulement voulu déclarer que les raisons proposées n'avaient pas de force démonstrative. Pour la finale de l'Évangile selon saint Marc, on doit concéder que la question est obscure. Les auteurs catholiques sont d'avis différents : les uns admettent l'authenticité (Schanz, Kaulen, Knabenbauer, van Kasteren), les autres la nient ou la mettent en doute, par exemple : Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1920, p. 434 sq.; Mader. *Biblische Zeitsch.*, 1905, t. III, p. 269-272; Belser, *Theol. Quartalsch.*, 1912, t. XCIV, p. 49; Vogels, *Grundriss der Einleitung in das N. T.*, Münster, 1925, p. 65, qui attribuent cette péricope soit à Aristion soit à un autre auteur inspiré. Par contre, l'authenticité de Luc, XXIII, 43-44, est hors de doute, son omission dans quelques manuscrits peut s'expliquer facilement ; cf. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, 2e édit., Paris, 1921, p. 561 sq. : Harnack, *Sitzungsberichte der Kgl. Akademie der Wissenschaften*, 1901, p. 251-255, en défend courageusement l'authenticité. La certitude est moins grande en ce qui concerne la péricope de la femme adultère (Joan., VII, 53-VIII, 11). Aussi A. Merk dans sa 9e édit. du *Compendium Introductionis a P. R. Cornely exaratum*, Parisiis, 1927, p. 767, dit : « Nous accordons que la péricope, d'après tous les textes qui de façon ou d'autre sont douteux, a contre elle le témoignage des manuscrits et que sa manière est plutôt selon le caractère des Synoptiques. A condition de regarder le texte comme inspiré, il est permis de faire l'examen critique de son authenticité, et de peser les raisons qui ont pu la faire omettre ou insérer dans le quatrième Évangile. » On agira de même vis-à-vis des parties deutérocanoniques des livres d'Esther et de Daniel dans l'Ancien Testament. Leur autorité canonique est certaine, non leur authenticité critique, et il n'est pas défendu aux exégètes d'examiner les raisons apportées en sens divers. Si certains critiques affirment que les deux premiers chapitres du troisième Évangile sont douteux ou inauthentiques, ils ne s'appuient pas sur des arguments scientifiques, mais sur des idées préconçues. En effet, l'autorité de Marcion qui osa mutiler tous les Livres saints est sans valeur à ce sujet; quant au passage du commentaire de saint Éphrem sur le *Diatessaron* de Tatien, allégué par F. C. Conybeare (*Ein Zeugnis über das Fehlen*, c. 1, u. 2, *im Texte des Lukas, Zeitschrift f. neutest. Wissenschaft*, 1902, t. III, p. 192-197) il a un tout autre sens. Cf. Fr, Herklotz, *Biblische Zeitschrift*, 1910, t. VIII, 387 sq.; A. Merk, *Zeitschrift f. kath. Theol.*, 1923, t. XLIII, p. 322-325. Quant à l'authenticité du verset des 3 témoins de Jean (I Joan., V, 7-8) jusqu'à présent, on a discuté fort, mais d'après une déclaration officielle du 12 juin 1927 de la Congrégation du Saint-Office, il est permis aux auteurs catholiques d'étudier plus à fond la question et, après avoir soigneusement pesé les arguments contraires avec la mesure et la modération que comporte la gravité, ils peuvent se prononcer pour l'inauthenticité à la condition d'être prêts à se soumettre au jugement de l'Église. Cf. *Enchiridion biblicum*, p. 47, n. 121; *Supplément*, t. II, col. 67-73.

B. *Les genres littéraires.* — Ces dernières années, des auteurs catholiques pour sauver l'inerrance absolue de la sainte Écriture, ont établi une théorie sur les genres littéraires d'après laquelle le degré ou le genre de vérité d'un livre ou d'une phrase dépendrait du but de l'hagiographe, qui la plupart du temps se manifesterait par le genre littéraire dont il aurait usé. Cette théorie a été exposée par le P. Lagrange qui distingue trois classes de livres qui prennent la forme de l'histoire. a) Dans quelques-uns la forme historique n'est pas autre chose qu'un revêtement littéraire, dont l'auteur sacré s'est servi pour inculquer une vérité dogmatique ou morale : « L'apparence historique n'est qu'un voile. L'auteur imagine les personnages et les situations. Si l'auteur a pour but d'inculquer une vérité et de relever les âmes, son ouvrage contiendra un enseignement vrai. »

b) La seconde classe comprend les livres proprement historiques, l'auteur a l'intention d'y raconter des faits vrais. « L'auteur a la prétention de raconter des faits véritables, d'écrire une histoire officielle ou des mémoires exacts. La vérité objective est nécessaire à ce genre. »

c) Entre l'histoire édifiante et l'histoire proprement dite se place l'histoire des origines. « Aucun peuple de l'antiquité n'a pénétré complètement le mystère de ses origines historiques. Il y a des souvenirs certains qui sont le fondement de l'histoire, il y a des légendes que nul ne peut contrôler. Dans ce cas, si l'historien transmet les récits qui circulent de son temps pour les conserver aux générations futures, il ne les leur donne que pour ce qu'on les tient. » Cf. *Revue biblique*, 1896, t. V, p. 510.

D'autres auteurs développèrent davantage cette théorie en établissant comme principe général que

l'on doit comprendre les idées d'un livre suivant son caractère littéraire. Selon eux, en examinant seulement le sens des termes et le caractère des propositions, on peut connaître le but de l'hagiographe, car le genre littéraire et la nature des propositions ne changent pas, du fait qu'il est inspiré; cf. L. Hackspill, *L'inspiration scripturaire*, *Bulletin de littérature ecclés.*, 1905, p. 51 : « Pour être inspirée, une composition ne change pas de genre littéraire et une proposition ne change pas de nature. » H. Lesêtre, *Revue pratique d'apologétique*, 1910, p. 55, p. 899 : « Il va de soi que l'inspiration n'élève en aucune manière la portée du genre littéraire auquel elle s'adjoint. » Aucun genre littéraire en usage chez les auteurs profanes n'est indigne des auteurs sacrés. C'est pourquoi on peut les rencontrer dans l'Écriture sainte; voyez Prat, S. J., *Bible et histoire*, 2e éd., Paris 1904, p. 30 : « Aucun genre littéraire, usité chez les écrivains profanes n'est indigne des auteurs sacrés : apologie, allégorie, fiction, ce que nous nommerions aujourd'hui roman historique ou roman de mœurs, tout cela est capable d'instruire et peut être par conséquent l'objet de l'inspiration divine. »

Les règles établies ou adoptées par de nombreux exégètes catholiques (Holzhey, Engelkemper, Lagrange, Peters, Poels, Prat et autres), Fr. de Hummelauer, S. J., les expose systématiquement dans son livre : *Exegetisches zur Inspirationslehre*, (*Biblische Studien*, t. IX, p. 4) Freiburg, 1904. Lui-même, surtout en ce qui concerne les livres de l'Ancien Testament, distingue les genres littéraires suivants : 1) La fable; 2) la parabole; 3) la poésie épique; 4) l'histoire religieuse; 5) l'histoire ancienne; 6) les traditions populaires; 7) la narration libre; 8) le Midrasch; 9) Le récit prophétique, apocalyptique.

La fable, récit impossible dans l'ordre naturel des choses et par conséquent pure fiction, est vraie si, d'une manière convenable, elle illustre quelque point de doctrine ou de morale. Dans l'Écriture sainte, on ne trouve que deux fables (Jud., IX, 8-15 : les arbres qui élisent un roi, et IV, Reg. XIV, 9) que l'auteur sacré nous donne comme dites par d'autres personnes (Joatham, Joas).

La fable peut avoir un autre sens et indiquer un genre de narration fictive. Plusieurs auteurs pensent que saint Jérôme a employé le mot fable en ce sens lorsqu'il a parlé « de la fable de Suzanne, de la fable de Samson, etc.; cf. Peters, *Theologische Revue*, 1910, t. IX, p. 332, sq. ; A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1902, p. 322 sq. Cependant, le mot « fable » qui, dans son sens obvie, exprime un fait dont on parle çà et là, signifie chez lui non seulement un récit fictif, mais encore un fait historique véritable. C'est ainsi qu'ailleurs, par exemple, Dan., XIII, 58 (*P. L.*, t. XXV, col. 609) il appelle *histoire* la fable de Suzanne; cf. aussi, *Ep.*, LXVIII (XXXIII) *Ad Castrutium*, 1-2 (*P. L.*, t. XXII, col. 652). « En rappelant les anciennes *histoires* (*historiae*) je serais trop long et excéderais la mesure d'une lettre, je te rapporterai une courte histoire (*fabulam*) qui est arrivée dans mon enfance »; alors, saint Jérôme raconte que saint Antoine consola Didyme l'Aveugle lorsqu'il fut appelé par saint Athanase à Alexandrie pour combattre l'hérésie. Voilà donc un fait historique auquel il donne le nom de fable; cf. E. Kalt, *Uber fabula beim hl. Hieronymus*, *Katholik*, 1911, I, p. 271-287. Cf. aussi Pesch, *De inspiratione*, p. 521.

La parabole est le récit d'un fait fictif, mais possible en soi ou même vrai pour inculquer plus efficacement une vérité : telles sont les paraboles évangéliques.

L'*histoire épique* est un poème dans lequel un fait historique est embelli pour le plaisir du lecteur : l'auteur crée des personnages et expose les faits très librement. La vérité dans une telle histoire, c'est l'historicité du fait principal et la vérité compatible avec l'exposition poétique. Dans les Livres saints, on ne rencontre pas de poème épique proprement dit, mais des parties épiques ou lyrico-épiques comme, par exemple, les Psaumes célébrant la création du monde (cf. CIII (CIV) ou la description poétique de plaies d'Égypte dans la Sagesse (c. XVI-XIX); d'après Hummelauer, *Comment. in lib. Paralipomenon*, Paris siis, 1905, p. 320-329, l'auteur des Paralipomènes aurait traité les faits historiques avec la liberté épique.

L'*histoire religieuse* a pour but l'édification des lecteurs. L'auteur, parmi les matériaux qu'il avait à sa disposition, choisit donc la matière apte à édifier et l'expose de manière à atteindre plus efficacement son but. Il n'étudie donc pas toutes les sources, il transforme les attitudes et les discours de façon à obtenir le résultat cherché. L'histoire religieuse donne ainsi des faits véritablement historiques, soit quant à l'ensemble, soit quant aux détails, mais elle ne les raconte pas avec le souci qu'y apporterait un véritable historien.

L'*histoire antique* est semblable à celle qu'écrivaient les auteurs antiques grecs ou romains. En effet, sans se mettre en peine de rechercher soigneusement et complètement tous les documents et toutes les sources, et sans faire leur examen critique, ils exposaient les faits librement et avec art. Pour les anciens, l'histoire était un *art*, tandis qu'elle est pour nous une *science*. Les historiens anciens étaient des poètes et des orateurs qui représentaient les faits avec art, et composaient des discours qu'ils mettaient dans la bouche de leurs personnages (par exemple Hérodote, Tite-Live) ; cf. G. Bonnacorsi, *Questioni bibliche*, Bologne, 1904, p. 112. Dans l'histoire antique, la vérité consiste dans la concordance des faits avec l'histoire objective, tout en admettant une certaine liberté d'exposition.

Dans la *tradition populaire*, fruit de la tradition purement orale, il y a un noyau historique enveloppé d'additions fabuleuses. Les récits du livre de la Genèse paraissent être des traditions populaires de cette sorte (folklore). Le mot même de *tholedoth* qui se trouve en tête de chacune des parties, paraît désigner les plus anciennes traditions populaires.

Quant au *récit libre* qui peut être appelé « histoire idéalisée », c'est un genre consistant à raconter des faits objectivement vrais, en y ajoutant des descriptions variées et des remarques non historiquement vraies dans le but d'orner, d'enseigner ou d'illustrer. C'est donc un genre littéraire où l'histoire réelle est mêlée de fictions pour plaire, instruire ou édifier. Ce genre de récit est d'habitude appelé roman historique. En ce genre, à notre époque, il y a le cardinal Wiseman : *Fabiola*, et H. Sienkiewicz : *Quo vadis?* etc. Il semble que l'on puisse voir des écrits libres de cette nature dans Tobie, Judith, Esther. Cf. Lagrange, *Revue biblique*, 1896, t. V, p. 311; E. Cosquin, *ibid.*, 1899, t. VIII, p. 50, sq.; Durand, *Revue du clergé français*, 1902, t. XXXII, p. 8, etc.

Au récit libre se rattache le *Midrasch haggadique*, c'est-à-dire, un récit biblique développé avec une très grande liberté pour inculquer une vérité surtout morale; cf. A. Durand, *Dictionnaire apol.*, t. II, col. 796 : « Ce genre littéraire existait ches les Juifs sous le nom de Midrasch, c'était quelque chose d'analogue à notre roman historique. » Le nom de Midrasch se rencontre dans l'Écriture même, II Paral., XIII, 22; XXIV, 27, bien qu'il ne soit pas du tout évident que le Midrasch du prophète Addon et que le Midrasch du livre des Rois, doivent être entendus dans ce sens technique. Selon Hummelauer, le livre de Judith

pourrait peut-être être regardé comme l'élaboration midraschique d'un ancien récit. L'origine du livre de Judith est expliquée de même par M. Gaster, *An unknown Hebrew version of the history of Judith, Proceedings of the society of biblical archaeology*, 1893-1894, t. XVI, p. 156-165; cette opinion est combattue par C. Meyer, S. J., *Zur Entstehungsgeschichte des Buches Judith, Biblica*, 1922, t. III, p. 193-203. A cette sorte de récit convient la vérité morale en vue de laquelle fut inspiré l'auteur sacré.

Enfin, le dernier genre littéraire est la *prophétie* et *l'apocalypse* qui prédisent des événements futurs sous des symboles, dont le sens n'est parfaitement compris qu'après l'accomplissement à moins que Dieu n'explique le symbole, par exemple, Is., XX, 3 sq.; Jerem., I, 11 sq.; XXIV, 1-10, etc. Ces symboles sont des images représentant des événements futurs.

Or les auteurs récents indiquent à quel signe, intrinsèque ou extrinsèque, on doit reconnaître que l'hagiographe a voulu se servir d'un genre littéraire non strictement historique. Chaque fois que les faits narrés par l'auteur inspiré soulèvent de graves difficultés, l'exégète doit soigneusement examiner s'il ne peut pas admettre que le genre employé n'exige pas la vérité stricte et objective des faits narrés. Si, en effet, Dieu a pu inspirer des paraboles et des allégories, dans lesquelles une vérité est enseignée sous le voile d'une histoire fictive, on ne voit pas pourquoi il n'aurait pas pu inspirer un récit, dans lequel une vérité serait enseignée sous la forme d'une histoire en partie vraie, en partie fictive; cf. H. Mazzella, *Praelectiones scholasticae dogmaticae breviori cursui accommodatae*, Romae, 1904, p. 361. On trouve également ces mêmes opinions plus ou moins développées chez Prat, *Progrès et tradition en exégèse, Études*, 1902, t. XVIII, p. 298-312; 610-633; dans la *Civilta cattolica*, 1903, t. XVIII, 9, p. 397-413; cf. aussi P. Schanz, *Zur Lehre von der Inspiration, Theol. Quartalschrift*, 1895, t. LXXVII, p. 177-208; D. Zanecchia, *Scriptor sacer sub divina inspiratione*, Romae, 1903, p. 83 sq.; Engelkemper, *Theol. Revue*, 1904, t. III, p. 591-601; H. A. Poels, *History and inspiration, The catholic university Bulletin*, 1905, t. XI, p. 19-67, 152, 199 et autres.

Qu'il faille tenir compte dans l'interprétation des Livres saints du genre littéraire dans lequel ils ont été composés, beaucoup de bons auteurs l'admettent : cf. J. Brucker, *Études*, 1906, t. CVI, p. 112 : « Le principe lui-même me paraissait incontestable. En effet, aucun exégète sérieux ne l'a ignoré et de tout temps on a distingué, parmi les circonstances dont il fallait tenir compte pour mesurer la portée d'une affirmation de la Bible, le genre littéraire du livre et du morceau où elle se présente. » Cf. *L'Église et la critique biblique*, p. 49-54. Sont de même avis : Pesch, *De inspiratione Scripturae*, Friburgi, 1906, n. 492 sq.; Fernandez, *Institutiones biblicae*, t. I, p. 333; E. Dorsch, *De inspiratione S. Scripturae tractatus dogmaticus*, 2e éd. Oeniponte, 1926, 16 sq., qui parle ainsi : « *Patet in hac quaestione de veracitate Scripturae attendendum esse etiam ad varia genera loquendi, quibus in suo ordine distinctis certe non eodem modo veritas competit. Aliter nimirum sentiendum erit de veritate fabulae et parabolae, aliter de veritate narrationis proprie historicae. Haec vera erit, si ea quae historicus narrat revera facta sunt et eo modo quo facta sunt, enarrantur; parabola seu fabula ex integro, factum quod attinet, ficta esse potest : veritas enim consistit in aptitudine, quae illustret doctrinam, ad quam illustrandam assumitur, vel potius quod doctrina, ad quam illustrandam adhibetur, vera sit... Aliter quoque sentiri potest de veritate carminis, quamvis de re historica agat, necnon de veritate enarrationis poeticae, cum poetarum sit multa ornamenti gratia adiungere... Nihil porro impedit, quominus etiam eius modi genera loquendi per inspirationem divinitus ad instructionem generis humani adhibeantur.*

Le même auteur dans la *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1911, t. XXXV, p. 429-431, montre que déjà saint Augustin avait admis dans les saints Livres plusieurs genres littéraires pour les récits historiques.

Toutefois, on doit user d'une extrême prudence dans l'*application* de ce principe des genres littéraires, si l'on ne veut pas dépasser les limites convenables. Tout emploi d'un genre littéraire doit être évident de soi, ou démontré par de solides arguments. Or il n'est pas rare de trouver difficilement les caractères propres qui distinguent un genre d'un autre; cf. Th. Witzel, O. F. M., *Autour de la question biblique, Études franciscaines*, 1907, t. XVII, p. 41-50. Si un texte sacré renferme quelque difficulté, ce n'est pas une raison suffisante pour admettre que tout ou partie de ce livre, tout en ayant l'apparence de l'histoire, n'en est pas ou est de l'histoire au sens large du mot. Cf. G. Van Noort, *Tractatus de fontibus revelationis*, 3e éd. Amstelodami, 1920, p. 60. Or bien qu'aucun genre littéraire honnête en soi, mais étranger à nos usages, ne doive *a priori* être rejeté de l'Écriture, il faut d'autre part éviter d'admettre *a priori* tous les genres littéraires imaginables, ou tous ceux qui se rencontrent dans la littérature profane. De l'avis de nombreux exégètes, le P. de Hummelauer a sur ce point dépassé la mesure, ayant établi plusieurs genres littéraires qu'on ne peut trouver dans les saints Livres; cf. L. Fonck, *Der Kampf um die Wahrheit der hl. Schrift seit 25 Iahren*, Innsbruck, 1905, p. 155 sq.; A. Meyenberg, *Ist die Bibel inspiriert?*, 2e éd., Luzern, 1907, p. 50 sq. Cf. aussi J. Pelt, *Revue ecclésiastique de Metz*, 1904, p. 605; Ch. Pesch, *Supplementum continens disputationes recentiores et decreta de inspiratione S. Scripturae*, Friburgii, 1926, p. 32-38. Hummelauer, en effet, considère d'abord les genres littéraires qui présentent, sous une forme historique, des faits entièrement fictifs ou partie historiques et partie fictifs en vue de mettre en lumière une doctrine. Ces excès ont amené plusieurs auteurs à s'élever contre la théorie des genres littéraires et à la rejeter entièrement. Par exemple, L. Murillo, S. J., *El movimento reformista y la exegesis, Razon y Fé*, 1905, t. XI, p. 20-35; p. 141-158, p. 300-314; p. 421-432; *Critica y Exegesis*, Madrid, 1905; L. Billot, S. J., *De inspiratione S. Scripturae*, 2e éd., Romae, 1906, p. 143 : *Falsum est (principium, quod nulla est forma litteraria apud homines recepta quam respuat inspiratio Spiritus Sancti), si intelligatur de formis litterariis quas ipsi fingunt, praecipue vero de ineffabili illa forma litteraria historiae orientalis, quae proportionaliter se habet sicut forma medicinae artis apud Molière... Nam quae illi dicunt genera litteraria, verius diceres genera vanitatis.*

L'auteur a surtout en vue les formes littéraires indiquées par Loisy, *Études bibliques*, Paris, 1903, mais s'il s'agit de genres littéraires qui ne renferment aucune erreur et n'induisent pas en erreur, on doit admettre que ces genres littéraires ont pu être inspirés. On trouve en effet dans l'Écriture sainte non seulement des locutions figurées, l'emphase, l'hyperbole, mais on y trouve aussi des paraboles (le Christ lui-même a proposé en paraboles des vérités d'une très grande importance), des allégories pures (Ézech., XVII, XXIII) ou mélangées d'éléments de paraboles (par exemple l'allégorie de la vigne et des sarments, Joan., XV, 1-6.) En ce qui concerne le Cantique des Cantiques, on discute pour savoir si c'est une allégorie (cf. les Pères Cornely, *Introductio*, t. II, 192 sq., et aussi Joüon, S. J., *Le Cantique des Cantiques*, Paris, 1909, 20 sq.), ou si on doit l'entendre au sens typique.

L'union matrimoniale serait alors le type réel de l'union par amour de Dieu avec les hommes : cf. A. Miller, O. S. B., *Das Hohe Lied* (*Die heilige Schrift des Alten Testaments*, t. VI, 3) Bonn, 1927, p. 7-10; cf. D. Buzy, *Introduction aux paraboles évangéliques*, Paris, 1921. On trouve aussi dans la Bible des énigmes (par exemple, Prov., XXX, 18 sq.), des symboles (faits, actions, noms, nombres symboliques); cf. D. Buzy, *Les symboles de l'Ancien Testament*, Paris, 1923. Le livre de Job recourt au dialogue ou à la discussion. Or dans cette discussion bien des choses peu justes sont affirmées pour mettre en lumière la vérité. De nombreux livres ou parties de livres ont également la *forme poétique*, or on doit concéder aux poètes une certaine liberté même dans le récit de faits historiques. Dans les psaumes historiques et les livres prophétiques, on ne distingue pas toujours ce que l'on doit accepter comme historique et ce que l'on peut regarder comme ornement poétique. Cependant ce n'est là que la moindre difficulté. La principale survient quand on veut savoir si, dans les Livres saints, on peut admettre des genres littéraires qui, sous l'apparence historique, présentent des faits en totalité ou en partie non historiques. Ce fut l'objet du décret de la Commission biblique en date du 23 juin 1905, où le doute suivant a été résolu :

Utrum admitti possit tamquam principium rectae exegeseos sententia quae tenet S. Scripturae libros qui pro historicis habentur, sive totaliter, sive ex parte, non historiam proprie dictam et objective veram quandoque narrare, sed speciem tantum historiae prae se ferre ad aliquid significandum a proprie litterali seu historica verborum significatione alienum?

Resp. : *Negative, excepto tamen casu, non facile nec temere admittendo, in quo Ecclesiae sensu non refragante, eiusque salvo iudicio, solidis argumentis probetur hagiographum voluisse non veram et proprie dictam historiam tradere, sed sub specie et forma historiae parabolam, allegoriam vel sensum aliquem a proprie litterali seu historica verborum significatione remotum proponere* (*Enchiridion biblicum*, p. 58, n. 154).

De cette décision on peut tirer les conclusions suivantes :

a) En ce qui regarde les genres littéraires, on ne peut pas dire que l'on puisse toujours recourir à eux, pour ainsi dire *a priori*, dans l'explication des textes sacrés comme à un *principe universel*. Plusieurs auteurs récents ont commis cette faute et ont fait trop facilement une loi générale de cas particuliers.

b) Dans chaque cas particulier, on doit examiner quel est le sens de l'Église. Si l'Église a toujours regardé un livre comme historique, on ne doit pas rejeter son sentiment.

c) Cependant on admet la possibilité qu'un livre biblique sous la forme et l'apparence historiques use de la parabole, de l'allégorie ou expose assez librement un fait historique, dans le but d'instruire et d'édifier. Il peut donc y avoir dans la sainte Écriture des livres ou des parties de livres d'apparence extérieure historique et qui, cependant, sous l'enveloppe d'un fait historique, proposent une allégorie ou une parabole ou quelque chose de semblable. De récents interprètes ont parlé en ce sens d'histoire « d'après les apparences ». Il serait, en effet, absurde d'affirmer que l'histoire n'est racontée dans les Livres saints que d'*après les apparences* (cette opinion ridicule a été attribuée à tort à plusieurs exégètes par A. J. Delattre, *Autour de la question biblique*, Liége, 1904, p. 4 : « De même ils [les écrivains sacrés] racontent l'histoire suivant les apparences ».) Un phénomène de la nature peut être décrit d'après l'apparence sensible, mais non un fait historique, à moins de prendre le mot apparence dans un sens impropre et tout à fait inusité. C'est ce qu'a fait le P. de Hummelauer, *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, p. 69, lorsqu'il a affirmé que la science que les auteurs sacrés ont eue des faits historiques, n'était qu'une science d'après les apparences, c'est-à-dire, qu'elle ne se référait qu'aux sources peu nombreuses qui se trouvaient être à leur disposition (écrits prophétiques, annales des Rois); en ce sens seulement, leur récit devenait une histoire d'après les apparences.

d) En tout cas, il faut démontrer par de solides arguments que, sous l'apparence historique, se cache une allégorie ou un récit assez libre. La difficulté, qui au premier abord paraît grande, ne fournit pas encore de raison suffisante pour nier le caractère historique d'un livre. Cette remarque vise surtout les livres de Tobie, Judith, Esther que plusieurs auteurs regardent comme des compositions didactiques sans aucun fondement historique, destinées à illustrer des vérités religieuses (Grotius, Fritzsche, Grätz, Ball, Schürer, etc.) ou encore comme des livres n'ayant qu'un noyau historique, orné d'additions non historiques dans un but didactique (Jahn, Vetter, etc.). Le nombre des indications géographiques, historiques, généalogiques, insinue que l'hagiographe n'a pas voulu écrire une pure parabole ou une narration fictive. Il est donc arbitraire de nier tout fondement historique, bien que l'on doive concéder qu'il se trouve dans ces livres plusieurs difficultés qui n'ont pas encore été pleinement résolues. Aussi Van Noort, *op. cit.*, p. 71, exhorte-t-il les érudits a s'efforcer de trouver par un patient labeur des arguments pour renforcer, s'il est possible, leurs hypothèses et, pendant ce temps-là, il leur demande à eux et aux théologiens de s'abstenir de jugements trop absolus ou trop généraux. Cf. Fernandez, *Institutiones biblicae*, t. I, p. 356. Voir : Lemonnyer, APPARENCES HISTORIQUES (dans *Supplément*, t. I, col. 588-596).

On doit admettre pour la méthode une différence entre l'histoire antique, et l'histoire moderne. Les anciens n'avaient pas les secours de la critique à leur disposition, et ils rapportaient avec une assez grande liberté les faits et surtout les discours. Cependant l'élément formel de l'histoire antique est absolument le même que celui de l'histoire moderne, c'est-à-dire, la vérité objective. Aussi Cicéron *De oratore*, II, 15, dit : *Quis nesciat primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat, deinde ne quid veri non audeat, ne qua suspicio gratiae sit in scribendo, ne qua simulatio.* » De plus, les historiens antiques distinguaient soigneusement entre les événements certains et les récits fabuleux : Par exemple, Tite-Live, *Hist.* I, 1 : *Jam primum omnium constat; duplex inde fama est. Haud nihil ambigam; quis enim rem tam veterem pro certo affirmet?* etc. Si par histoire antique on entend une manière plus simple d'écrire l'histoire, sans tous les secours de la critique qu'aujourd'hui l'on emploie et doit employer, il n'y a pas lieu de nier que les hagiographes ont usé de ce genre d'histoire. Si l'on entend par histoire antique qu'à cause de l'imperfection de la méthode les auteurs sacrés n'ont pu distinguer le vrai du faux, le certain de l'incertain et par là même se sont trompés, on doit exclure un tel genre de l'Écriture sainte. Voir plus bas : *Sources*, col. 216.

L'histoire enseignée dans les Livres saints est *religieuse*, en ce sens que les auteurs sacrés ne rapportaient pas les faits passés dans le but de raconter simplement des faits passés pour laisser leur souvenir à la postérité, mais dans le but de mettre en relief, par l'histoire des temps passés, des doctrines morales qu'ils proposaient à leurs contemporains ou, comme les évangélistes, dans le but de faire servir les faits et les enseignements de Jésus à un dessein didactique et apologé-

tique. C'est ainsi que Matthieu a voulu démontrer aux Juifs que Jésus était le Messie promis par Dieu et les Prophètes, que Jean s'est efforcé de prouver par les actions et les paroles du Christ que celui-ci était le Fils de Dieu. Aussi les hagiographes omettent-ils beaucoup de choses qui n'atteignent pas la fin recherchée par eux, et négligent-ils quelquefois la chronologie, par exemple, le livre de Samuel, l'évangile de saint Matthieu dont l'histoire est plutôt logique que chronologique, et où des discours qui furent prononcés en diverses circonstances ont été réunis en un seul, par exemple, le Sermon sur la montagne (ch. v-vii). Cette façon de procéder ne s'écarte pas cependant de la vérité objective des faits narrés; et ne constitue pas un genre littéraire particulier. On ne doit donc pas en appeler à l'histoire antique comme à un genre littéraire particulier, pour exclure toute vérité strictement historique de l'Écriture.

En ce qui regarde l'histoire des origines, beaucoup d'auteurs non catholiques considèrent ce qui est raconté dans la Genèse comme de pures fables ou des récits fictifs. Quelques-uns d'entre eux, pourtant, admettent néanmoins un noyau historique à peine perceptible. Toutefois cette opinion est rejetée par les meilleurs des auteurs non catholiques. Cf. par exemple, E. König, *Neueste Prinzipien der alttestamentlichen Kritik geprüft.*, Gross-Lichterfelde, 1927, p. 18-21. De récents interprètes catholiques ne nient pas le caractère historique des récits de la Genèse, surtout en ce qui regarde l'histoire des Patriarches. D'après eux, la Genèse exposerait des faits historiques, mais ornés d'additions non historiques et agrémentés de doctrines proposées sous forme historique. Ils en appellent pour justifier leur point de vue à la coutume des Orientaux, qui racontent tout de la manière la plus concrète et dépeignent jusqu'au plus petit détail; en outre, ils font remarquer que chez les auteurs sacrés prévaut l'élément didactique et religieux. C'est pourquoi, dans la Genèse, nous aurions des récits historiques quant à la substance, avec des additions allégoriques et symboliques ajoutées, sous l'inspiration divine, pour mettre en lumière des doctrines religieuses. Ces additions seraient par conséquent vraies, mais seulement sous cet aspect symbolique. On peut admettre cette théorie, bien qu'il soit difficile de distinguer les faits historiques des additions de cette nature; cf. Brucker, *L'Église et la critique biblique*, p. 189 sq. Il n'est pas contraire à l'inspiration divine que l'auteur sacré rapporte des traditions populaires, c'est-à-dire, plus ou moins historiques, et qui pendant longtemps se transmettent oralement, du moment que l'hagiographe les propose de telle manière que les lecteurs puissent facilement les reconnaître.

Les premiers chapitres de la Genèse sont dignes d'une mention particulière. Plusieurs auteurs ont pensé qu'ils contenaient des mythes poétiques d'origine très ancienne, purifiés par l'hagiographe et adaptés par lui au monothéisme. Cf. Lenormant, *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, Paris, 1880, p. 19 sq.; A. Loisy, *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*, *ibid.*, 1901; K. Holzhey, *Schöpfung, Bibel und Inspiration*, Stuttgart-Wien, 1902, p. 32 sq., surtout H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, Göttingen, 1895, etc... Cette opinion est rejetée par l'Église; cf. décision de la Commission biblique (10 juin 1909) sur le caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse, doute ii. (*Enchiridion biblicum*, p. 99, n. 333); réponse au doute iii (*ibid.*, n. 334). Il y est ordonné, dans cette décision, d'admettre le sens littéral historique des faits qui touchent aux fondements de la religion chrétienne, tout en concédant que si l'on conserve la substance des faits, on puisse admettre des locutions métaphoriques ou anthropomorphiques et préférer au sens littéral et historique l'interprétation allégorique et prophétique de quelques passages (réponse aux doutes v et vi, *ibid.*, p. 99 sq., n. 336 et 337); cf. L. Méchineau, S. J., *L'historicité des trois premiers chapitres de la Genèse*, Rome, 1910.

Bien que la déclaration de la Commission biblique regarde directement les trois premiers chapitres de la Genèse, elle peut être étendue aux onze premiers chapitres de ce livre et jusqu'à un certain point à l'histoire des patriarches. On ne peut nier, en effet, une certaine ressemblance entre les récits bibliques et les traditions des autres peuples, surtout des Assyriens et des Babyloniens. Aussi plusieurs auteurs modernes admettent-ils une absolue dépendance de l'histoire biblique des origines, vis-à-vis des mythes babyloniens ou de l'astronomie et astrologie babyloniennes. Selon certains d'entre eux, toute l'ancienne mythologie devrait être ramenée au cours des astres. Cette théorie proposée d'abord par Dupuis, *Origine des constellations*, 1781, *Origine de tous les cultes*, 1794, Volney et Bastian, et remaniée par Goldziher, *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung*, 1876, de récents interprètes comme E. Stuken, *Astralmythen der Hebräer, Babylonier und Aegypter I-IV*, Leipzig, 1893-1901; H. Winckler, *Himmels-und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker Der Alte Orient*, t. iii, 2-3, Leipzig, 1901. *Die babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menschheit*, Leipzig, 1920; A Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig, 1909, 1916, etc., ont essayé de l'établir scientifiquement. Le fondement de leur théorie a été détruit de fond en comble par F. X. Kugler, S. J., savant réputé dans la littérature cunéiforme et l'astronomie. Dans ses ouvrages, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, t. i-ii, Münster, 1907-1909, et *Im Bannkreis Babels. Panbabylonistische Konstruktionen und religionsgeschichliche Tatsachen*, *ibid.*, 1910, il a montré que l'astronomie babylonienne était trop récente pour avoir pu exercer une influence sur la religion et la littérature hébraïques.

La ressemblance qui existe, entre les récits bibliques et les traditions assyriennes et babyloniennes, est purement extérieure et ne doit pas être exagérée. En ce qui concerne les concepts religieux contenus dans ces traditions et le caractère interne des faits, l'histoire des origines telle que la donne la Genèse, s'éloigne, de toute la largeur du ciel, des récits des anciens souvent scandaleux et mélangés de fables extraordinaires et ridicules. Le trait de ressemblance si, par hasard, il existe, provient de ce que ces récits des divers peuples dérivent d'une source commune qui n'est autre que la tradition primitive. Voir dans le *Supplément* : Babylone et la Bible, t. i, col. 714-764. Ceux qui font tout dériver de la Mésopotamie, c'est-à-dire les panbabylonistes, exagèrent souvent les ressemblances entre les récits, bibliques et babyloniens, et passent sous silence les différences. D'une ressemblance quelconque on ne peut conclure à une *dépendance* entre les récits, mais seulement à une pure *affinité* qu'il faut soigneusement distinguer de la dépendance proprement dite. On peut donc dire que dans l'Écriture sainte on ne trouve pas le genre littéraire appelé *genre mythologique*.

Dans la poésie hébraïque, il n'y a que le genre lyrique et le genre didactique. Le Cantique des Cantiques est un poème lyrique mêlé d'éléments dramatiques. Job est un poème didactique, dans lequel se rencontrent beaucoup d'éléments lyriques. Les vrais

poèmes didactiques sont les Proverbes de Salomon, l'Ecclésiaste, l'Ecclésiastique, quelques psaumes, par exemple, XXXVI, CXVIII et, en partie, le livre de la Sagesse. La première forme du genre didactique est la comparaison (Mashal), par exemple, Prov., XXV, 25. « C'est une eau fraîche pour une personne altérée qu'un porteur de bonne nouvelle venant de loin. » Le *Mashal* est même un *proverbe*, par exemple, I Reg., X, 12 : Saul est-il aussi parmi les prophètes ? une *raillerie*, par exemple, ps. XLIII (XLIV), 15, Ézech., XIV, 8, Jerem., XXIV, 9, un *adage* (γνώμη), *un discours didactique*, par exemple, ps. LXXVII (LXXVIII), 2, une *allégorie*, par exemple, Ézech., XVII, 2 sq.; cf. Lagrange, *La Parabole en dehors de l'Évangile*, *Revue biblique*, 1909, nouv. sér., t. VI, p. 198-212, 342-367; D. Buzy, *Introduction aux paraboles évangéliques*, Paris, 1912, p. 52 sq.; O. Eissfeldt, *Der Maschal im A. T.* (*Beihefte zur Zeitschr. f. alttest Wissenschaft*, *XXIV*) Giessen, 1913. Ce genre didactique se trouve aussi chez les Babyloniens et les Égyptiens. Il y a une certaine ressemblance entre le livre de Job et le poème babylonien du *juste souffrant* qui, retrouvé dans la bibliothèque du roi Assurbanipal, a été pour la première fois édité par H. Rawlinson, *Cunéiform inscriptions of Western Asia*, t. IV, p. 67, n. 2 (1873); en français, par A. Condamin, S. J., *Études*, 1903, t. XCIV, p. 803 sq.; P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, p. 372 sq.; cf. Martin, *Le juste souffrant*, *Journal asiatique*, 1910, 10, ser., t. XVI, p. 75-143. Tandis que plusieurs auteurs comme M. Jastrow,. *A babylonian Hiob*, *contemporary Review*, 1906, p. 801-808, admettent une dépendance du moins médiate entre le livre de Job et ce poème, d'autres, par exemple, S. Landersdorfer, O. S. B., *Eine Babylonische Quelle für das Buch Job?* (*Biblische Studien*, t. XVI, 2), Freiburg, 1911, nient toute dépendance, voir Plessis BABYLONE ET LA BIBLE dans *Supplément*, t. I, col. 824-831. Une influence de la sagesse égyptienne telle qu'elle se trouve décrite dans *Amen-en-ope*, éditée par W. Budge, London, 1923, sur le livre des Proverbes serait plus facilement admissible; cf., par exemple, H. Wiesmann, S. J., *Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomons*, *Biblische Zeitschrift*, 1925, t. XVII, p. 43-50; A. Mallon, *La sagesse de l'Égyptien Amen-em-ope et les Proverbes de Salomon*, *Biblica*, 1927, t. VIII, p. 3-30.

Le *genre prophétique* dans l'Écriture sainte a beaucoup de points communs pour la forme extérieure avec le genre poétique. Les prophètes usent souvent de figures et d'allégories ainsi que du parallélisme. Ils ont en propre les actions symboliques, au moyen desquelles ils excitaient l'attention et la curiosité du peuple et préfiguraient les événements à venir. Cf. surtout Ézéchiel, c. IV, 1 sq., V, 1 sq., XII, 3 sq., XXIV, 17 sq., XXXVII, 15 sq. Écrivant les choses comme ils les voyaient, ils présentaient les choses futures comme présentes. Parfois ils voyaient en même temps deux événements très éloignés dans le temps ou dans l'espace, mais ayant entre eux quelque affinité et les décrivaient comme s'ils devaient arriver en même temps. C'est ce que l'on nomme le contexte prophétique ou optique; cf. Is., LX sq., où il est parlé en même temps de la délivrance du peuple élu de la captivité de Babylone et du salut de tout le genre humain, de Cyrus libérateur du peuple d'Israël et du Christ sauveur de tout le genre humain; cf. l'ouvrage célèbre M. A. van den Oudenrijn, O. P., *De prophetiae charismate in populo israelitico*, Romae, 1926. Au genre prophétique se ramène le genre apocalyptique, dans lequel, sous forme de visions, la plupart du temps symboliques et représentées d'une façon dramatique, les événements futurs sont décrits (apocalypse historique), ainsi que le dernier sort du monde et du genre humain (apocalypse eschatologique). Cette manière d'écrire fut très en faveur chez les Juifs au second siècle avant J.-C., et fut de plus en plus cultivée, d'où la naissance d'un grand nombre d'apocalypses apocryphes, par exemple, *Livre d'Hénoch*, *Apocalypse de Baruch*, *Quatrième livre d'Esdras*, etc...; cf. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 37-135; St. Szekely, *Bibliotheca apocrypha*, t. I, Friburgi-Brisgoviae, 1913, p. 22-30. Les auteurs d'apocalypse sont d'habitude des pseudonymes, les visions composées par eux avec habileté et art ne sont pas de vraies révélations de la part de Dieu, mais plutôt des fictions poétiques, c'est-à-dire, une forme littéraire particulière. D'après cela, il est évident que l'Apocalypse de saint Jean ne peut être rangée dans ce genre littéraire, puisqu'elle nous donne de vraies révélations. Elle a cependant de grandes ressemblances avec les apocalypses juives, en tant qu'elle livre des révélations sous forme de visions symboliques. On trouve de semblables visions dans des prophètes de l'Ancien Testament, par exemple, dans Ézéchiel et Zacharie, et surtout dans Daniel. Voir J.-B. Frey, mot APOCALYPTIQUE, dans le *Supplément*, t. I, col. 326-354.

C. *Sources des Livres saints.* — L'inspiration ne doit pas être confondue avec la révélation qui comporte formellement une manifestation surnaturelle et la réception d'un fait inconnu. L'auteur sacré peut donc consigner par écrit, ou ce qu'il connaît par sa propre expérience ou ce qu'il a appris d'autrui. Quand il se propose d'écrire l'histoire des temps passés, il doit nécessairement recourir à la tradition soit orale soit écrite. Il est donc évident de soi que les hagiographes ont consulté des sources d'où ils ont tiré leur connaissance du passé. Plusieurs auteurs sacrés allèguent explicitement les sources dont ils se sont servis : par exemple, l'auteur du livre des Rois, celui du livre des Paralipomènes. Esdras insère dans son livre des documents divers : lettres et décrets des rois de Perse, l'auteur du second livre des Macchabées nous dit avoir abrégé l'œuvre de Jason de Cyrène; saint Luc, dans le prologue de son évangile, affirme avoir fait des recherches diligentes, et il en appelle explicitement à la tradition de ceux qui furent témoins oculaires et ministres de la parole, c'est-à-dire, aux apôtres. Même dans les autres livres de l'Écriture sainte, on doit admettre des sources bien qu'il ne soit pas fait explicitement mention des auteurs consultés. De nos jours, tout le monde admet l'opinion proposée avec beaucoup de précautions, en 1766, par Jean Astruc que le livre de la Genèse est la compilation de plusieurs documents. Toutefois, les auteurs catholiques, en général, repoussent l'hypothèse plus récente dite des documents, surtout celle mise au jour par J. Wellhausen et ses disciples. D'après cette hypothèse, le Pentateuque tout entier aurait été composé de documents postérieurs à Moïse. Néanmoins les exégètes catholiques ne rejettent pas une recherche modérée de la distinction des sources disant, par exemple, avec Cornely-Merk, *Compendium introductionis in S. Scripturae libros*, Parisiis, 1927, p. 319 : Moïse à la fin de ses pérégrinations a écrit le Pentateuque; pour cela, en outre de ce que lui-même avait déjà consigné par écrit, il n'a pas dédaigné d'employer les documents d'autrui comme des journaux ou autres ouvrages semblables, écrits pendant les pérégrinations, et il les a incorporés à son ouvrage. On concède également qu'il y a dans le Pentateuque plusieurs additions postérieures. Bien plus, G. Hoberg, *Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt*, Freiburg, 1908, p. XX sq., va jusqu'à dire que le Pentateuque serait le produit de l'évolution religieuse dans le

peuple élu, depuis Moïse jusqu'à l'époque de l'exil sur les fondements des lois établies par Moïse, et qui forme de beaucoup la majeure partie de l'Ancien Testament.

Dans la solution du problème synoptique, c'est-à-dire, des ressemblances et des différences des trois évangiles de Matthieu, Marc et Luc, d'après la réponse de la Commission pontificale *De re biblica* du 26 juin 1912, il est permis d'en appeler à l'hypothèse de la tradition orale ou écrite, ou même à la dépendance d'un évangile précédent ou des évangiles précédents. Les commentateurs admettent communément que Luc s'est servi de l'évangile de saint Marc, et qu'il a eu en mains pour l'histoire de l'enfance un récit écrit en hébreu ou en araméen; cf, par exemple, Lagrange, *Les sources du troisième évangile*, dans *Revue biblique*, 1895, t. IV, p. 5-22, 1896, t. V, p. 5-38, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1921, p. XLVIII-XCIV. De même, pour les Actes des apôtres, les exégètes sont d'avis d'admettre plusieurs sources, mais ils rejettent les hypothèses proposées par certains critiques sur la distinction des sources hypothèses, qui rompent dans le livre toute unité littéraire. Cf. Bludau, *Die Quellenscheidungen in der Apostelgeschichte*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1907, t. I, p. 166-189, 258-281; Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. III, Paris, 1921, p. 64-80 (où il énumère douze hypothèses presque différentes); F. Prat, *Les sources des Actes des Apôtres*, dans *Recherches de science religieuse*, 1913, t. IV, p. 275-296, etc.

La distinction des sources peut être d'une grande utilité pour l'interprétation des Livres saints. Par conséquent la critique qui principalement à l'aide des critères internes, c'est-à-dire, des différences de langue et de style, détermine les sources peut être d'un grand secours à l'exégèse. Il y a cependant un danger, c'est celui d'étendre la division des sources au delà des limites raisonnables, et de multiplier sans raison suffisante les sources et les rédacteurs par abus d'une critique purement subjective. Cf. Lagrange, *Revue biblique*, 1897, t. VI, p. 372 : « La tentation est grande de multiplier les sources et d'expliquer ainsi toutes les différences de style. » En effet, les différences de langue et de style peuvent souvent s'expliquer par d'autres raisons : par exemple, par la diversité du sujet : autre est le style de l'histoire, autre celui de la narration, autre celui de la législation.

Avant tout, il faut savoir comment les auteurs sacrés ont utilisé leurs sources. Avec Prat, *Progrès et tradition en exégèse*, dans *Études*, 1902, t. XLIII, p. 610-633, on peut distinguer *trois manières* d'écrire l'histoire : 1. La *pure compilation*. L'auteur collige tous les matériaux accessibles; il les juxtapose malgré leurs discordances en introduisant quelque changement dans le style; autant qu'il est possible, il ne veut pas influencer l'opinion et le jugement des lecteurs, mais conserver le style anonyme; 2. L'*élaboration*. L'historien, après l'examen critique des sources, porte un jugement de valeur sur elles et compose lui-même une histoire continue des faits passés. Cette manière de procéder est très bien décrite par Huvelin, *Études*, 1908, t. CXV, p. 771 : « L'historien moderne extrait des chartes qu'il déchiffre une quintessence, la substance de l'histoire, puis il expose la suite des événements, avec son style propre, en un récit parfait d'unité et de cohésion. » Si parfois il transcrit un document mot à mot, il le marque d'un signe en indiquant très soigneusement à quelle source il puise; 3. Le *genre mixte*. L'auteur s'établit un plan bien délimité, fait une sélection entre les documents qu'il a sous la main, élimine ceux qui sont en dehors de son but, combine le reste, le reproduit, l'abrège et le resserre.

Il est certain que l'histoire biblique n'appartient pas au genre d'élaboration ingénieuse qui est le propre de l'histoire moderne, écrite selon toutes les règles de la méthode critico-historique. Le premier genre, c'est-à-dire la pure compilation, est regardé comme propre aux écrivains orientaux qui juxtaposaient simplement les documents sans les réunir en les combinant, ou sans supprimer les discordances ou sans donner au lecteur de certitude, touchant l'origine des sources qu'ils transcrivaient mot à mot : « Parfois ils combinent les narrations de différentes mains avec l'unique souci littéraire de les ajuster convenablement; cf. I. Guidi, *L'historiographie chez les Sémites*, dans *Revue biblique*, 1906, nouv. sér., t. III, p. 509-519, fait remarquer, après avoir apporté des exemples tirés de l'histoire éthiopienne et arabe, que la même manière d'écrire l'histoire se rencontre chez les Syriens et les autres nations orientales : « C'est une méthode qui caractérise l'historiographie sémitique. » Voyez aussi A. A. Bevan, *Historical methods in the Old Testament. Cambridge biblical Essays*, 1909, p. 1-19. A ce genre appartient aussi le *Diatessaron* de Tatien et les Chroniques du Moyen Age, par exemple, Martinus Polonus, *Chronicon pontificum et imperatorum. Monumenta Germaniae historica, Scripores*, t. V, 22; cf. A. Fernandez, *Biblica*, 1920, t. I, p. 178.

L'historiographie biblique diffère cependant de ce genre très imparfait, elle emploie plutôt le genre mixte qui en quelque façon tient le milieu, entre la pure compilation et l'élaboration travaillée. En effet, d'une part, les historiens ne juxtaposent pas les documents ou fragments de documents; d'autre part, ils n'ont pas l'habitude de citer dans leur style propre les documents où ils puisent. Ainsi, par exemple, l'auteur du Livre des Rois se construit un plan dans lequel il insère la matière puisée aux sources. Son but n'est pas d'écrire l'histoire complète du peuple élu, mais de montrer que le bonheur du peuple élu était étroitement lié à son observation de la loi divine. Parmi le grand nombre de faits à sa disposition, il choisit seulement ceux qui sont d'accord avec le but qu'il se propose, et il en omet beaucoup d'autres de grande importance pour l'historien profane, c'est pourquoi même pour plusieurs rois qui ont régné assez longtemps, il ne dit rien en dehors de son plan. L'auteur du livre des Paralipomènes procède de la même manière en se proposant presque la même fin. Il veut montrer que le bonheur du peuple dépend de la fidèle observation de la Loi et du culte divin, et à cause de cela omet tout ce qui ne correspond pas à cette fin, par exemple, les fautes et les vices des rois (adultère de David, idolâtrie de Salomon). Le livre de Samuel n'est pas écrit sans art. Dans l'histoire de Samuel, de Saül et de David, l'auteur prend toujours un fait remarquable comme point culminant de la vie du héros dont il fait l'histoire, puis tout le reste est résumé en peu de mots. Par exemple dans I Samuel, VII, Samuel est montré comme juge en Israël; c'est là le point culminant de sa vie; les versets 15-17 donnent ensuite un bref résumé de sa vie; dans l'histoire de Saül, un court abrégé de sa vie (I Sam., XIV, 47-52), précède le récit de sa guerre contre Amalec, puis de sa désobéissance; dans l'histoire de David, avant de raconter sa faute, l'auteur donne un résumé de ses actions (II Sam., VIII, 13-18). De plus, on remarque un certain parallélisme entre les actions de Saül et celles de David. Par exemple, Saül est oint roi, I Sam., IX, 1-10, 16; David est oint, XVI, 1-13; Saül délivre la ville de Jabès et combat contre les Philistins, I Sam., XI-XIII, David tue Goliath et com-

bat contre les Philistins, xvii-xviii, etc... Les hagiographes le plus souvent transcrivirent fidèlement leurs sources. C'est ce qui explique que, dans différents livres historiques, les mêmes faits soient rapportés presque par les mêmes mots. Par exemple, les livres des Paralipomènes en quarante-cinq passages concordent mot à mot, ou presque mot à mot, avec les livres de Samuel et des Rois parce que les auteurs de ces ouvrages se sont servis des mêmes sources, parmi lesquelles on doit surtout noter les écrits de Samuel, de Gad, de Nathan (I Par., xxix, 29) et d'autres prophètes. On explique pareillement et, d'une façon convenable, la diversité de langue et de style qui se rencontre souvent entre les parties d'un même livre. Dans les livres des Rois, l'histoire du prophète Élie et du prophète Élisée diffère notablement des autres parties par la nature du récit et de la langue; on en conclut à juste titre que l'hagiographe a eu entre les mains, pour cette histoire, une source particulière. Dans le livre des Juges, les histoires de Samson et de Gédéon sont tirées de sources différentes. Dans l'histoire de Gédéon, (et Abimélech) le pronom relatif est *š* (vi, 17, vii, 12, viii, 26) au lieu de *ašer*, il n'en est pas de même dans celle de Samson; dans l'histoire de Gédéon, il est dit : L'Esprit du Seigneur revêtit Gédéon (vi, 34); pour Samson au contraire : L'Esprit du Seigneur descendit sur lui, etc. On peut faire la même observation à propos des livres du Nouveau Testament. Les trois évangiles synoptiques, en beaucoup d'endroits, se suivent presque mot à mot parce que leurs auteurs ont puisé à la même ou aux mêmes sources, par exemple, soit à la tradition orale soit à la tradition écrite. Aussi, bien que saint Luc fut versé dans les lettres grecques, comme le montre son prologue composé en style périodique classique, son évangile a une certaine couleur sémitique, surtout dans l'histoire de l'Enfance, en raison de l'emploi pour cette partie d'une source araméenne ou hébraïque.

Il est donc d'une très grande importance de savoir comment les hagiographes se comportent vis-à-vis des sources qu'ils emploient; mais il n'est pas moins important de savoir, si en les utilisant, ils portent un jugement sur leur valeur historique et les font leurs? Tout le monde ne résout pas cette question de la même manière. Plusieurs auteurs mettent une différence essentielle entre l'historiographie moderne et l'historiographie ancienne. L'historien moderne veut donner une histoire véritablement objective et critique. Il rassemble pour cela tous les documents qu'il peut trouver, les compare entre eux, étudie leur âge, leur tendance, leur valeur et c'est après les avoir tous examinés et pesés qu'il écrit. Ceux de ces documents qui lui paraissent certains ou probables, il les donne comme tels; quant à ceux sur lesquels il ne peut porter un jugement, il ne les utilise que sous bénéfice d'inventaire. Les historiens anciens au contraire qui considéraient l'histoire non comme une science, mais comme un art, se contentaient de peu de documents et ne les soumettaient pas à un sévère examen; ils fabriquaient volontiers des discours pour les mettre dans la bouche de leurs personnages, etc. Les Orientaux surtout s'inquiétaient peu d'examiner leurs sources et de les comparer entre elles; ils rapportaient plus ou moins fidèlement les faits tels qu'ils les connaissaient, par la tradition orale ou par les documents écrits qu'ils avaient, pour ainsi dire, par hasard entre leurs mains; ils ne supposaient pas qu'une recherche ultérieure fut nécessaire; cf. G. Bonacorsi, *Questioni bibliche*, Bologna, 1904, p. 110 sq. Certes en ce qui regarde la méthode, c'est-à-dire la réunion et la recherche des matériaux, ainsi que l'examen critique des faits et des sources, on doit admettre une réelle différence entre l'histoire des anciens et celle des modernes, puisque les anciens ne possédaient pas les secours de la critique et racontaient avec plus de liberté les faits et surtout les discours. Mais l'objet formel de l'histoire antique étant le même que celui de l'histoire moderne, c'est-à-dire, *la vérité objective*, ils distinguaient soigneusement entre les événements certains d'après la tradition ou les documents et les récits fabuleux (voir ci-dessus, col. 208). Nous concédons volontiers que les écrivains orientaux furent peu scrupuleux dans leurs récits des faits historiques, mais nous ne devons pas oublier que l'auteur principal des Livres saints est Dieu, qui se doit de préserver de toute erreur l'instrument humain dont il a fait choix. Pesch, *Zur Inspirationslehre*, dans *Stimmen aus M. Laach*, 1906, t. lxx, p. 295, dit très bien: « Il est vrai que l'inspiration divine ne rend pas l'historien ancien l'égal d'un historien moderne, mais ce qu'aucune méthode critique ne peut atteindre, l'aide divine le fait. En effet, l'auteur sacré est préservé de toute erreur en tout ce qu'il affirme sous l'inspiration divine. » Il s'ensuit que toute la question se ramène à celle-ci : est-ce que l'auteur sacré fait sien ce qu'il emprunte aux documents? En général, on doit répondre affirmativement; cf. Brucker, *L'Église et la critique biblique*, p. 68 : « Il me paraît impossible de soutenir qu'*en général* l'historien biblique ne fait pas sien et ne certifie point, par là même, tout ce qu'il emprunte à ses sources. » Si Moïse pour écrire son ouvrage s'est servi de sources, documents écrits ou traditions orales qu'il ne cite pas explicitement, il n'est pas douteux que ce qu'il prend, il l'approuve et le fait sien. On doit en dire autant des auteurs des Livres des Rois et des Paralipomènes. On doit admettre qu'il en est de même quand l'hagiographe renvoit le lecteur à la source où il puise, par exemple, III Reg., xi, 41; xiv sq.; xv, 31, etc. Les historiens modernes eux-mêmes citent souvent explicitement des documents qu'ils admettent parfaitement. La citation dans ce cas est faite uniquement pour avertir le lecteur de quelle source est tiré le fait rapporté, ou même pour certifier plus fortement la vérité du fait. Il en est de même des citations des hagiographes. Certains critiques, à la vérité, affirment que dans plusieurs cas l'auteur sacré lui-même paraît déclarer qu'il ne s'est pas enquis de l'exactitude de la vérité des faits qu'il raconte, et qu'il a laissé ce soin à l'auteur de l'ouvrage dont il s'est servi. Et ils citent, II Macch., ii, 28 : τὸ μὲν διακριβοῦν περὶ ἑκάστων τῷ συγγραφεῖ παραχωρήσαντες = laissant l'examen critique à l'auteur (Jason) nous nous sommes efforcés de faire un abrégé; cf. Hummelauer, *Exegetisches zur Inspirationsfrage* (*Biblische Studien*, t. ix, 4) Freiburg, 1904, p. 65 sq. Or bien que le texte latin paraisse favoriser cette interprétation, le texte grec ne dit pas ce qu'on veut lui faire dire, le sens en est : Nous laissons l'exposition soignée de chaque fait à l'historien (Jason); quant à nous, nous nous efforçons d'en faire un abrégé. Si l'auteur sacré n'avait pas jugé l'histoire de Jason digne de foi, il n'en aurait certainement pas fait un abrégé pour ses compatriotes; cf. Prat, *Études*, 1902, t. xciii, p. 621-623; Knabenbauer, *Commentarius in duos libros Machabaeorum*, Parisiis, 1907, p. 304.

Parfois les auteurs sacrés citent explicitement un document sans porter sur lui aucun jugement ou paraître le faire leur. A titre d'exemple de ce genre, on peut citer la lettre des Samaritains au roi Artaxerxès et la réponse du roi (Esd., iv, 8-12), la lettre des officiers royaux à Darius, le rescrit de ce roi (*ibid.*, v, 6-vi, 1-12), l'édit du roi Artaxerxès (*ibid.*, vii, 12-16), les deux lettres mises en tête du second livre des Macchabées (i, 2-ii, 1-19). Ce qui est raconté dans la seconde lettre (i, 11-17) sur la mort d'Antiochus

Épiphane paraît être un faux bruit répandu en Judée un peu après la mort du tyran. Les Juifs de Palestine rapportent ce bruit dans leur lettre aux Juifs d'Égypte. La mort de ce roi impie est racontée ailleurs d'une autre manière; cf. I Mach., II, 1-16; II Mach., IX, 1-29. L'auteur sacré a mis dans son ouvrage cette lettre sans approuver ce qui y est contenu en tout ou en partie; cf. H. Herkenne, *Die Briefe zu Beginn des 2 Makkabäerbuches* (*Biblische Studien*, VIII, 4), Freiburg, 1904. Ch. Pesch, *De inspiratione sacrae Scripturae*, Friburgi, 1906, p. 448. La liste de ceux qui reviennent d'exil dans Neh., VII, 6-69, diffère beaucoup de celle donnée dans Esdras, II, 1-67. Il est évident que Néhémie a simplement copié le Livre du recensement (VII, 5) sans vouloir se porter garant de ce qui y était contenu. Il en faut dire autant des paroles d'autrui que cite l'hagiographe. Par exemple, il est dit dans le discours de saint Étienne, Act., VII, 16, que Jacob et sa famille furent transportés à Sichem et déposés dans le sépulcre qu'Abraham avait acheté des fils d'Hémor, ce qui est contraire à Gen., XXXIII, 19-20, où l'on dit que c'est Jacob, non Abraham, qui a acheté le champ. Plusieurs auteurs comme Melchior Cano, *De locis theologicis*, II, c. XVIII, et Belser, *Die Apostelgeschichte*, Wien, 1905, p. 95, pensent qu'Étienne dans son discours a eu un défaut de mémoire, et que Luc, comme historien, a rapporté fidèlement le fait tel qu'il avait été allégué par Étienne. Cette solution de la difficulté est possible et, puisque l'inspiration est sauve, elle peut être admise bien qu'elle ne rallie pas, à beaucoup près, l'unanimité des exégètes.

Toutefois, il faut admettre en général que les auteurs sacrés ont pris la responsabilité des documents qu'ils citent. Et si cette règle souffre des exceptions, chaque cas particulier doit être examiné en tenant compte de la teneur de la citation, de la fin poursuivie par l'auteur et du contexte. On verra ainsi si l'hagiographe a voulu garantir la vérité de la citation, ou seulement la vérité du fait cité sans prendre à son compte la citation dans ses moindres détails.

Des auteurs récents ont élaboré une théorie dite des *citations implicites*. Il y aurait selon eux « citation implicite », quand l'hagiographe alléguerait un document sans le dire explicitement, et donc sans approuver ce qu'il trouve dans ce document. Les sources que les hagiographes utilisaient, pouvaient contenir des erreurs. Or il ne répugnerait pas, disent-ils, que l'auteur sacré ait inséré tel quel un pareil document dans son livre sans en corriger les erreurs, parce que ces défectuosités concernaient des choses secondaires, sans aucune connexion avec la doctrine sur la foi et les mœurs. En admettant des citations de ce genre que les auteurs sacrés n'auraient pas prises à leur compte, divers exégètes pensent pouvoir résoudre ainsi bien des difficultés historiques contenues dans les Livres saints; cf. J. Brucker, *L'autorité de la Bible en matière d'histoire*, dans *Revue du clergé français*, 1902-1903, t. XXXIII, p. 5-30; Prat, *La Bible et l'histoire*, p. 49-56. Que faut-il penser de cette théorie? Voir à ce propos : Lemonnyer, CITATIONS IMPLICITES, dans le *Supplément*, t. II, col. 51-55.

Il nous faut encore dire quelques mots des doublets que les auteurs modernes trouvent dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Par ce nom, on entend deux ou plusieurs narrations d'un même fait historique, qui en étant d'accord sur la substance du fait, diffèrent et quelquefois même sont contradictoires quant aux circonstances; cf. le triple récit de la conversion de saint Paul, Act., IX, 1-19; XXII, 3-21; XXVI, 9-20. Si l'auteur sacré, dit-on, a juxtaposé deux sources différant entre elles sans les mettre d'accord, il a montré par là qu'il ne se souciait pas de cette différence et s'abstenait de porter un jugement : cf. Lagrange, *Revue biblique*, 1897, t. VI, p. 371. « Si vraiment il place dans la même page deux récits contradictoires du même fait, il est impossible de supposer qu'il a pris la responsabilité des deux versions et qu'il les enseigne toutes les deux. » A. Schulz, *Doppelberichte im Pentateuch* (*Biblische Studien*, t. XIII, 1) Freiburg, 1908, admet plusieurs doublets de ce genre dans le Pentateuque et A. Allgeier, *über Doppelberichte in den Genesis* (*Freiburger theol. Studien*, t. III), Freiburg, 1911, a refuté sa théorie. Sans doute, on ne doit pas rejeter *a priori* l'existence de doublets dans les Livres saints, mais cependant on ne doit pas les admettre sans raison sérieuse. En effet, comme le remarque Brucker, *L'Église et la critique biblique*, p. 70 : « En réalité, il ne s'agit pas le plus souvent dans ces prétendues relations doubles de faits rapportés deux fois, mais de faits différents, ou bien les divergences des deux récits n'ont pas l'importance qu'on leur attribue. » Ainsi, par exemple, Gen., XVI, 5-16, Agar maltraitée par sa maîtresse Sara s'enfuit et, XXI, 9-21, Agar est renvoyée par Abraham à l'instigation de Sara. Ces deux récits sont entièrement distincts. Par contre, dans Jud., IV, de nombreux critiques admettent deux documents parallèles entre eux, dans l'un desquels le chef des Chananéens est appelé *Jabin* et dans l'autre *Sisara*. Cf. A. Fernandez, *Biblica*, 1920, t. I, p. 191-195. Puisque l'auteur du Pentateuque en composant son livre a puisé à diverses sources, il ne répugne pas qu'il nous ait donné parfois deux relations différentes d'un même fait, ou qu'il ait compilé un récit contenu dans plusieurs relations du même fait. Cf. G. Huvelin, *Les doubles récits et la vérité historique de la Genèse*, dans *Études*, 1909, t. CXXI, p. 163-166. Ainsi tous accordent que Gen., II, 4-25, donne un autre récit de la création que l'hexameron, I, 2-II, 3. Plusieurs, à la suite de R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685, t. I, p. 35 sq., affirment que le récit du déluge a été composé d'après deux documents. Sur l'histoire de Joseph, Corluy (*Science catholique*, 1895, t. IX, p. 946) dit : « Pour nous, il est presque évident, qu'au moins deux récits ont concouru à former cette narration. » L. Méchineau, *La thèse de l'origine mosaïque du Pentateuque, sa place dans l'apologétique*, dans *Études*, 1898, t. LXXVII, p. 309, n'y contredit pas : « On ne peut se refuser à reconnaître la diversité de certains documents d'après le style même de ces pièces. Ce que l'on a dit en particulier du double récit de la création, force la conviction, et il est assez clair, en d'autres endroits, que Moïse laisse, çà et là, à ses documents leur caractère spécifique original. » Cependant, si le P. Méchineau admet l'existence de doublets dans la Genèse, il la repousse dans les autres livres de l'Ancien Testament, parce que ce serait contraire à l'inerrance biblique. Brucker, *op. cit.*, p. 199 sq., est d'un avis opposé puisqu'il pense qu'il est possible « que Moïse ait fait faire des traditions patriarcales deux rédactions, que l'on retrouverait dans les documents jahvistes et élohistes, et qu'ensuite il les aurait fondues dans l'histoire jahviste. » De même pour l'histoire de la sortie d'Égypte et des événements qui se sont passés dans le désert, il aurait fait rédiger plusieurs relations séparées par un long espace de temps. L'hypothèse des secrétaires, que la Commission biblique a faite sienne, suffit à expliquer l'existence des doublets dans le Pentateuque. Dans d'autres livres, il semble que l'on doive aussi admettre des doublets de ce genre. Ainsi, le P. Lagrange (*Le livre des Juges*, 1903, p. 54 sq.), dans l'histoire de Gédéon, distingue deux sources. J. Schäfers, *I Sam., 1-15, literarkritisch untersucht*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1907, t. V, p. 1-21, p. 126-145, p. 235-257, p. 359, 380; 1908, t VI, p. 117-132, donne la même conclusion

pour la 1re partie de I Samuel. Plusieurs auteurs étendent l'hypothèse des doublets au Nouveau Testament, surtout aux évangiles, par exemple, Resch, *Auserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien* (*Texte und Untersuchungen*), t. II, Leipzig, 1897, p. 25, et P. Battifol, *Six leçons sur les évangiles*, Paris, 1897, p. 67 : « La meilleure preuve que l'on puisse donner de l'existence d'un évangile primitif, distinct de l'évangile de Marc, est celle qui se tire de l'existence des doublets chez Matthieu et Luc. » Le P. Prat (*Les doublets et la critique des évangiles. Revue biblique*, 1898, t. VII, p. 541-553) est du même avis, mais il réduit au minimum l'existence des doublets dans les évangiles : « La plupart des doublets s'expliquent, de la façon la plus satisfaisante, par la répétition dans l'enseignement du Seigneur d'un conseil ou d'une doctrine, par exemple, Mat., XIII, 12, et XXV, 29 (Luc., VIII, 18, et XIX, 26); X, 39, et XVI, 25 (Luc , IX, 29 et XVII, 33). Autrefois Cornelius a Lapide avait donné la même explication; dans la Ve règle mise en tête de son commentaire de l'évangile il avait dit : « Le Christ adapte plusieurs fois la même sentence, surtout si c'est un proverbe, à des sujets nombreux et variés. » Pour d'autres textes répétés, Prat a proposé une autre hypothèse : « L'écrivain sacré aurait rapporté une parole de Jésus-Christ à sa place chronologique, ensuite il l'aurait répétée à un autre endroit, pour éclairer et compléter un corps de doctrine. » Cette explication est possible, car il semble que l'on doive concéder aux évangélistes une certaine liberté comme le remarque saint Augustin : *De consensu evang.*, II, XXI, n. 51, 52 (*P. L.*, t. XXXIV, col. 1102) : *Quid autem interest, quis quo loco ponat sive quod ex ordine inserit, sive quod omissum recolit sive quod postea factum ante praeoccupat, dum tamen non adversentur eadem vel alia narranti nec sibi neque alteri ?*

Du reste en ce sujet, on doit surtout faire attention de ne pas prêter notre manière de penser et d'écrire, ainsi que nos règles stylistiques aux écrivains sacrés. Ceux-ci sont, en effet, des Orientaux, orientaux qui comme nous, veulent dire la vérité, mais qui rapportent des événements semblables presque dans les mêmes termes, et se servent de mots et de phrases stéréotypées pour exprimer certaines idées. Cf. M. Jousse, S. J., *Études de psychologie linguistique. Le style oral*, Paris, 1925 (*Archives de philosophie*, t. II, p. 4). Par exemple, Num., VII, 12-83, où il est question des offrandes que les 12 chefs des tribus d'Israël firent pour la dédicace de l'autel, 12 fois les mêmes phrases redisent la même chose sans aucun changement. La même monotone uniformité de style se rencontre dans les œuvres littéraires des Assyriens et des Babyloniens, soit dans leurs œuvres poétiques, par exemple, le poème épique, *Enuma eliš;* soit dans leurs récits historiques, par exemple, dans les annales des Rois où les expéditions et les victoires sont racontées presque dans les mêmes termes. Th. Nöldeke, (*Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, 1910, p. 5-23) a montré que l'on en peut dire autant du Coran des Mahométans. Par conséquent, de ce que dans des récits différents on trouve un style, des phrases et des expressions identiques, il n'est pas permis d'en conclure purement et simplement que ces récits ne sont que des doublets, et moins encore qu'ils ne sont pas du même auteur et appartiennent à des sources différentes. Aussi le rabbin B. Jakob, *Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch*, Leipzig, 1916, p. 64, dit : « Loin que les répétitions, les variantes, les doublets, les synonymes soient des indices de la pluralité des sources, ils sont plutôt un argument pour l'unité d'auteur. »

Cette remarque est d'une très grande importance. Les critiques, en effet, jugent les Livres saints selon notre manière de penser et d'écrire, et parviennent à des conclusions insoutenables. Il est utile d'ajouter quelque mot en ce qui regarde la critique évangélique. On rencontre, par exemple, dans les évangiles des paraboles tout à fait semblables entre elles comme la parabole des talents (Mat., XXV, 14-30) et celle des mines (Luc., XIX, 12-27). Il ne manque pas d'auteurs qui, comme Maldonat, disent que dans les deux endroits c'est la même parabole, bien qu'elles diffèrent par les circonstances de temps et de lieu. D'après Matthieu, en effet, la parabole des talents a été proposée par le Seigneur dans le discours eschatologique au mont des Oliviers, d'après Luc, au contraire, la parabole des mines a été dite lorsqu'il reçut l'hospitalité de Zachée. La parabole de l'homme qui fait les noces de son fils (Mat., XXII, 1-14) et celle de l'homme qui donne un grand festin (Luc., XIV, 16-24) ont aussi des analogies frappantes. Ceux qui admettent l'unité de ces paraboles, doivent recourir à la diversité des sources traditionnelles auxquelles les deux évangélistes auraient puisé, ce serait donc de véritables doublets. Mais, si l'on se rend compte de la manière de parler des Orientaux à laquelle le Seigneur s'est conformé, on peut dire avec de nombreux auteurs qu'en divers temps et diverses circonstances, Jésus a proposé des paraboles semblables pour inculquer une même vérité. Parfois, la ressemblance entre plusieurs récits vient d'ailleurs. Par exemple, on ne peut nier que dans les Actes des Apôtres il y ait un parallélisme entre les miracles de Pierre et ceux de Paul : un boîteux est guéri par Pierre, III, 2 sq., et par Paul, XIV, 6 sq.; Tabitha est ressuscitée par Pierre, IX, 36 sq., Eutychès par Paul, XX, 9 sq.: Pierre punit Ananie et Saphire, V, 1 sq., Paul, Elymas le Mage, XIII, 8 sq. Des auteurs catholiques comme Schaefer-Meinertz, *Einleitung in das N. T.*, Paderbor . 1921, p. 310, considèrent qu'un des buts secondaires de saint Luc a été de montrer que les deux apôtres étaient égaux en tout, et d'illustrer en quelque sorte la parole de saint Paul : Ce que Pierre a fait dans l'apostolat de la circoncision, moi je l'ai fait parmi les Gentils (Gal., II, 8). C'est pourquoi Luc raconte d'eux des miracles semblables qui d'aucune manière ne peuvent être regardés comme des doublets, vu les grandes différences qu'il y a entre eux.

VI. CRITIQUE ET DOGME. — Il ne peut y avoir de véritable opposition entre le dogme et la critique biblique. De même que la critique biblique présuppose le dogme de l'inspiration et de l'inerrance absolue, de même la théologie suppose une saine exégèse qui, sans la critique, est à peine possible. L'Écriture sainte est une des principales sources de la révélation divine, puisque la vérité concernant le salut est contenue dans les Écritures et dans la tradition non écrite, comme le définit le Concile de Trente, sess. IV, decr. *De canonicis scripturis : Theologia non accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem.* Saint Thomas, *Somme théol.*, Ie, q. I, a. 5, ad 5um; *ibid.*, a. 8 ad 2um, dit : *Ideo auctoritatibus canonicae Scripturae utitur proprie ex necessitate argumentando.*

Au Moyen Age, la sainte Écriture était regardée comme le fondement de toute la théologie. A Paris, les maîtres en théologie lisaient et expliquaient l'Écriture sainte, puisque comme le dit Pierre d'Ailli dans son *Tractatus universitatis* (1388) la théologie n'est pas autre chose que la doctrine de la sainte Écriture et il ajoute : *Quod autem ad doctores theologos pertineat ex hujusmodi doctrina sacrae Scripturae assertiones haereticas, et in fide erroneas reprobare ac veritates catholicas approbare manifeste patet.* « Cf. H. Denifle, O. P., *Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'université de Paris?* dans

Revue thomiste, 1894-1895, t. II, p. 144-161. C'est en ayant cela devant les yeux que Léon XIII écrivait dans son encyclique *Providentissimus Deus : Illud autem maxime optabile est et necessarium, ut eiusdem divinae Scripturae usus in universam theologiae influat disciplinam eiusque prope sit anima... nisi eorum studio usuque assiduo nequit theologia rite et pro dignitate tractari* (*Enchiridion biblicum*, p. 37, n. 99).

Pour que l'on puisse convenablement et régulièrement tirer argument de l'Écriture sainte, il est nécessaire que le sens en soit clairement perçu, surtout le sens littéral, sur lequel repose surtout la orce de la preuve. Il est certain que le vrai sens de l'Écriture sainte est donné avant tout par l'*interprétation authentique* de l'auteur sacré lui-même comme, par exemple, lorsque Paul dans la deuxième épître aux Thessaloniciens explique ce qu'il a écrit dans la première, IV, 12 sq., ou par un autre auteur inspiré : comme quand, Matth., I, 22 sq., montre que la conception virginale de Jésus accomplit la prophétie d'Isaïe, VII, 17 : « Voici que la vierge concevra et enfantera un fils. » A côté de cette interprétation assez rare, somme toute, il en est une autre non moins authentique, l'interprétation de la sainte Écriture par le magistère de l'Église avec l'assistance perpétuelle de l'Esprit-Saint (cf. Encyclique *Providentissimus Deus, Enchiridion biblicum*, p. 35, n. 94). A cette interprétation authentique, il faut ajouter l'explication *traditionnelle* donnée par les Pères et les Docteurs. Voir dans le *Supplément*, mot Herméneutique. Enfin, il y a l'interprétation *scientifique* ou *rationnelle* qui détermine « le sens à l'aide des règles et des procédés de la critique ». Il appartient aux exégètes de la donner, et le théologien qui puise ses arguments dans l'Écriture, doit s'y conformer à moins d'être lui-même expert en exégèse biblique : cf. Brucker, *L'Église et la critique biblique*, p. 31 : « Si le théologien doit demander l'intelligence des saints Livres avant tout aux Pères et à la tradition de l'Église, il ne saurait l'approfondir comme il convient, ni donner à ses interprétations des bases scientifiques inébranlables, sans études exégétiques spéciales, et sans consulter les exégètes de profession. »

Pour donner le sens exact de la sainte Écriture, l'exégète doit connaître les langues bibliques. Sans doute le concile de Trente, sess. IV, decr. *De editione et usu S. Scripturae*, a déclaré *Versionem Vulgatam latinam in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica esse habendam*, et Léon XIII, dans son encyclique *Providentissimus Deus*, a décidé que le professeur d'Écriture sainte dans l'explication du texte sacré, devait prendre comme édition la version Vulgate (*Enchiridion biblicum*, p. 33, n. 91). Néanmoins, il a ajouté : *Neque tamen non sua habenda erit ratio reliquarum versionum, quas christiana laudavit usurpavitque antiquitas, maxime codicum primigeniorum. Quamvis enim, ad summam rei quod spectat, ex dictionibus Vulgatae hebraea et graeca bene eluceat sententia, attamen si quid ambigue, si quid minus accurate inibi elatum sit, « inspectio praecedentis linguae » suasore Augustino proficiet.* Ce recours aux textes originaux est tout à fait nécessaire dans l'exégèse scientifique, base de l'exposition dogmatique. Les différences entre le texte original et le texte de la Vulgate peuvent avoir une influence sur l'explication dogmatique; cf., par exemple, les paroles de l'institution de la sainte eucharistie : Luc., XXII, 19, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, sont traduites *quod pro vobis* DATUR, I Cor., XI, 24, τοῦτο μού ἐστι τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (κλώμενον) *corpus meum quod pro vobis* TRADETUR; Mat., XXVI, 28 (cf. Marc., XIV, 23) τοῦτο τὸ αἷμα... ἐκχυννόμενον *qui pro vobis* (*et pro multis*) EFFUNDETUR, pareillement, Luc., XXVI, 20, τὸ ποτήριον... τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον, *qui pro vobis* FUNDETUR. Dans la Vulgate donc, à l'exception de Luc., XXII, 19, le participe présent est pris dans le sens du *futur;* si on le prend en ce sens, il indique une relation avec le sacrifice futur de la croix. Le texte original grec, au contraire, peut être expliqué au futur, mais il s'explique bien mieux au *présent*. Si l'on adopte le sens du présent, on voit que l'eucharistie est en elle-même un sacrifice. A notre époque, on a complètement abandonné l'opinion exagérée, mise surtout en avant par les théologiens espagnols, qui regardait la Vulgate comme authentique, même pour toutes les lettres et le moindre signe de ponctuation. L'opinion contraire, déjà défendue alors par Salmeron, consiste à admettre le recours aux textes originaux pour prouver et établir les dogmes; elle prévaut aujourd'hui.

Pour déterminer le sens d'un texte, il faut parfois au préalable recourir à la *critique textuelle*. Sinon on s'exposerait à tenter de tirer argument d'un texte dont l'authenticité n'est pas certaine. Ainsi nul ne doit aujourd'hui alléguer le verset des trois témoins comme un *argument scripturaire* en faveur du dogme de la Trinité. Dans la I Cor., XV, 51, il y a trois leçons différentes dans le texte grec, il y a donc une leçon qui est critiquement préférable aux autres pour qu'on en puisse tirer un argument scientifique.

L'exégète doit aussi fixer le sens spécial que les mots ont dans chaque texte, d'après le contexte, le sujet et le genre littéraire que l'auteur sacré a employé. Voir au mot Herméneutique. Il faut d'abord déterminer le genre littéraire du livre ou du morceau, car le sens du texte en dépend. La critique littéraire est donc d'une grande utilité, non seulement pour l'exégèse scientifique mais aussi pour l'exposé dogmatique. On ne peut pas non plus passer entièrement sous silence la question de l'authenticité. Sans doute, le Magistère de l'Église nous montre et nous donne les livres bibliques comme divinement inspirés, et par conséquent comme jouissant d'une autorité infaillible, ce qui fit dire à saint Augustin, *Contra ep. Fundam*, c. V (*P. L.*, t. XLII, col. 176) : *Ego vero Evangelio non crederem nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas.* Mais le Magistère de l'Église lui-même se prouve par l'Écriture; cf. encyclique *Providentissimus Deus : Quoniam vero divinum et infallibile magisterium Ecclesiae, in auctoritate etiam Sacrae Scripturae consistit, huius propterea fides saltem humana asserenda in primis vindicandaque est : quibus ex libris, tamquam ex antiquitatis probatissimis testibus Christi Domini divinitas et legatio, Ecclesiae hierarchicae institutio, primatus Petro et successoribus eius collatus, in tuto apertoque collocentur. Enchiridion biblicum*, p. 38, n. 101. On doit donc considérer les Livres saints, surtout ceux du Nouveau Testament, abstraction faite de leur inspiration, comme des documents humains dignes de foi. Mais pour établir cette foi humaine aux Livres saints, on doit employer toutes les règles de la critique, au moyen desquelles on prouve la valeur d'un document quelconque. Par des arguments extrinsèques et intrinsèques, on démontre leur authenticité critique, ou authenticité originelle, leur intégrité tant en ce qui regarde les parties qu'en ce qui regarde le texte, enfin on prouve que les auteurs de ces livres méritent pleine confiance, que dans la mesure où ils ont pu avoir une connaissance exacte, ils nous ont transmis ce qu'ils savaient en toute sincérité. Cet examen critique a une très grande importance, sinon il y aurait cercle vicieux : d'après l'autorité de l'Écriture, on prouverait l'autorité de l'Église, et en retour, d'après l'autorité de l'Église, on démontrerait l'autorité des Écritures. Or les arguments ne manquent pas pour établir strictement cette foi humaine aux Livres saints.

La critique qui emploie légitimement ces arguments sert utilement l'Église, surtout lorsqu'elle les emploie à prouver que les vérités qui sont proposées à notre foi par l'Église sont dignes d'être crues. En examinant soigneusement les Livres saints d'après les règles de la critique, on fera cesser l'apparente contradiction entre le dogme proposé par l'Église et les conclusions historiques déduites des Livres saints par les critiques. Aussi est-ce à bon droit que sont condamnées dans le décret *Lamentabili* les propositions suivantes : (n. 23) *Exsistere potest et reipsa exsistit oppositio inter facta quae in Sacra Scriptura narrantur, eisque innixa Ecclesiae dogmata; ita ut criticus tamquam falsa reiicere possit facta, quae Ecclesia tamquam certissima credit*, et (n. 24) *reprobandus non est exegeta qui praemissas adstruit, ex quibus sequitur dogmata historice falsa aut dubia esse, dummodo dogmata ipsa directe non neget* (*Enchiridion biblicum*, p. 69, n. 207 et 208). Le Saint-Office par cette condamnation n'entend pas nier la très grande importance et la valeur de la recherche historique, ni non plus méconnaître le caractère propre de la méthode critique dont se sert l'histoire; il ne censure pas davantage l'application de cette méthode aux Livres saints. Le dogme et l'histoire ne sont pas inconciliables, puisque les principales vérités de la religion sont fondées sur des faits historiques; cf. Lagrange, *Revue biblique*, 1907, nouv. sér. t. IV, p. 543 : « Il est évident pour tout le monde que l'histoire et le dogme se rencontrent nécessairement dans la personne de Jésus-Christ. » L'Église catholique reconnaît la liberté des diverses méthodes scientifiques; cf. *Conc. Vat.*, sess. III, *Constitutio de fide catholica*, c. 4, *De fide et ratione : Nec sane ipsa* (*Ecclesia*) *vetat, ne hujusmodi disciplinae in suo quaeque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo: sed justam hanc libertatem agnoscens, id sedulo cavet, ne divinae doctrinae repugnando errores in se suscipiant, aut fines proprios transgressae, ea, quae sunt fidei, occupent et perturbent.* Cf. ce qui a été dit plus haut sur les limites de la critique biblique, col. 191 sq. Si ces limites sont bien observées, la critique sera d'un précieux secours pour la théologie et ne sera en rien gênée et contrainte par la théologie dans ses recherches propres; cf. Lagrange, *Revue biblique*, 1896, t. V, p. 518 : « La saine critique n'a rien à craindre de la saine théologie. Les vrais théologiens voient avec plaisir nos travaux, mais il ne faut pas leur parler de changements essentiels dans le dogme, de livres qui ont été vrais et qui ne le sont plus; il ne faut pas limiter l'inspiration des livres canoniques ou déclarer qu'elle est en fait compatible avec l'erreur formelle. Quand nous serons bien d'accord avec eux sur les principes, ils admettront volontiers nos appréciations critiques. » Comme le remarque très bien Brucker, *L'Église et la critique biblique*, p. 31 : la théologie et la science biblique « ne sauraient vivre séparées et indépendantes. Une condition essentielle du progrès pour les deux, c'est leur coopération fraternelle. » Cette coopération sera alors possible et facile si le critique a ce que l'on appelle *le sens catholique.*

Plusieurs auteurs modernes ont voulu établir une distinction entre le *sens historique* et le *sens intégral*, c'est-à-dire entre le *sens historique* et le *sens dogmatique* de la sainte Écriture. Ils appellent sens historique celui qui a été voulu par l'auteur sacré, et qu'à l'aide des règles de l'herméneutique et de la critique on trouve et met en lumière. « Le sens historique est celui qui résulte de l'analyse du texte, c'est le sens que l'auteur humain avait dans l'esprit en écrivant, le sens que ses contemporains pouvaient comprendre et qui se dégage de l'étude du texte, aidée de toutes les ressources de la philologie. » Cf. F. Dubois, *L'exégèse biblique et l'Église*, dans *Revue du clergé français*, 1908, t. LIV. Le sens dogmatique est celui que l'Église tire légitimement du texte promulgué et proposé pour l'instruction religieuse et morale des fidèles. Ce sens *dogmatique* ou *intégral*, qui peut aussi être appelé *plus plein*, est une explication plus large et plus profonde que ne semblent le demander les termes pris en eux-mêmes d'après les règles de l'herméneutique; cf. Encyclique *Providentissimus Deus : Eorum enim verbis, auctore Spiritu Sancto, res multae subjiciuntur quae humanae vim aciemque rationis longissime vincunt, divina scilicet mysteria, et quae cum illis continentur alia multa; idque nonnumquam ampliore quadam et reconditiore sententia, quam exprimere littera et hermeneuticae leges indicare videntur* (*Enchiridion biblicum*, p. 33 sq., n. 93). C'est au magistère de l'Église qu'il appartient avec l'aide de l'Esprit-Saint de rechercher et de promulguer ce sens plus profond. « Il est nécessaire de recourir à l'autorité constituée par Dieu pour déterminer le sens vrai et complet de l'Écriture. » D'où Mignot, *Lettres sur les études ecclésiastiques*, préface, p. XIII sq., dit : « Le sens complet de l'Écriture, son sens de *foi*, ne peut être entièrement exprimé et garanti que par le magistère ecclésiastique. Conformément à la pensée de saint Augustin, ce n'est pas l'Écriture qui nous garantit l'enseignement dogmatique de l'Église, mais l'Église qui nous confirme celui de l'Écriture... Le dépôt de la foi proprement dite, du sens divin et complet des Livres sacrés, ce dépôt est dans la tradition intérieure de l'Église : il est porté et transmis par elle. » Cependant ce sens promulgué par l'Église n'est pas un sens étranger à la pensée biblique, mis arbitrairement dans le texte sacré, mais c'est un sens qui se trouve en réalité dans la lettre de l'Écriture sainte en tant que voulu par Dieu. Toutefois, ce sens n'a pas été prévu par l'auteur sacré dans toute son amplitude ni en toute clarté, et il n'est pas non plus perçu par l'exégèse critique. Il ne s'agit donc pas de deux sens disparates n'ayant aucun lien entre eux. Ce sens plus large doit être mis en lumière en dehors des règles de la critique par l'emploi de critères dogmatiques. C'est ainsi que la théologie déduit le dogme de la transsubstantiation des paroles dont se servent les évangélistes, pour raconter le fait historique de l'institution de l'eucharistie. Bien que le critique qui explique le texte uniquement d'après les règles herméneutiques n'y trouve pas ce sens, cependant ce sens dogmatique admis par la théologie n'est pas étranger au texte évangélique, ni en aucune manière opposé au sens historique trouvé par le critique. Les deux sens sont originaux, voulus par l'auteur sacré ou tout au moins par Dieu, l'auteur principal. Il est donc évident que ce fut à tort que Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 51 sq., affirma que l'exégèse dogmatique et l'exégèse scientifique et historique étaient « deux choses très différentes ». « Celle-ci (l'exégèse théologique), en imposant ses conclusions à celle-là (l'exégèse historique), comme si c'étaient des faits ou des opinions du passé, l'étoufferait; et l'exégèse historique en imposant les siennes à l'exégèse ecclésiastique, comme des dogmes à croire maintenant, la ruinerait. » Les vérités dogmatiques que le magistère de l'Église tire du texte sacré, ne seront jamais contraires aux conclusions que l'historien tire en toute simplicité et impartialité du même texte, en se servant de la méthode critique. Néanmoins, le sens promulgué par l'Église ajoute quelque chose au sens fixé par l'historien. Ainsi, par exemple, l'exégète qui examinerait seulement en critique le texte de Jac., V, 14-15, n'y trouverait peut-être pas un sacrement proprement dit, mais seulement quelque coutume pieuse ou rite religieux. Le magistère de l'Église en déclarant que par ce texte un sacrement du Christ est promulgué (Conc. Trente, sess. XIV, *De sacramento extremae unc-*

tionis, c. 1), ne détruit en rien le sens établi par le critique, mais il y ajoute quelque chose qui, cependant, est contenu dans le texte; cf. sur le rapport entre le sens critique et le sens dogmatique de la sainte Écriture, *The ecclesiastical review*, 1905, t. XXXIII, p. 113-127; F. Dubois, *L'exégèse biblique et l'Église*, dans *Revue du clergé français*, 1908, t. LIV, p. 31-43; *Les sources de la Révélation, ibid.*, 1909, t. LX, p. 5-43; S. Perret, *L'autorité de l'Église et la liberté de l'exégèse*, dans *Revue thomiste*, 1910, t. XVIII, p. 16.

Quand il s'agit de prendre des arguments dans la sainte Écriture pour démontrer ou illustrer des vérités de foi, on doit tenir compte de l'*histoire de la Révélation*. Dans l'Ancien Testament, il faut admettre un véritable progrès vers plus de perfection et un véritable accroissement de la Révélation de telle sorte que la Révélation de l'Ancien Testament, comparée à celle du Nouveau, est toujours imparfaite en quelque manière. Par exemple, le mystère de la Sainte Trinité qui est indiqué seulement d'une manière obscure dans les livres de l'Ancien Testament, surtout dans les livres sapientiaux, est au contraire révélé explicitement, dans le Nouveau; de même, dans le livre de la Sagesse, sur la vie future, et le sort différent des bons et des méchants les concepts sont beaucoup plus clairs que dans les plus anciens livres de l'Ancien Testament. Il faut que le théologien ne perde jamais de vue, quand il puise un texte pour son argumentation, le nom du livre, sa date de rédaction et l'état de la révélation à cette époque. A ce propos, Mgr Mignot a écrit fort justement dans ses *Lettres sur les études ecclésiastiques*, p. 283 : « On mettait sur le même pied au point de vue doctrinal les Chroniques et les Juges, la Sagesse et l'Ecclésiaste... on ne se disait pas, pratiquement, que la religion juive était plus complète, plus lumineuse après la captivité que sous Saül ou les Juges. On jugeait des idées religieuses du quatrième siècle avant Jésus-Christ non pas même d'après celles du troisième et du second siècles mais d'après les idées chrétiennes; on reportait dans le passé, les sentiments que nous avons à présent. Il n'y a pas encore longtemps que l'on eût regardé comme téméraire un critique qui aurait soutenu que Gédéon, Jephté, Débora avaient sur Dieu des idées moins parfaites qu'Amos ou Isaïe. » Voir aussi Brucker, *L'Église et la critique biblique*, p. 33 : « La théorie ou la synthèse des vérités révélées, dans la vraie théologie, n'est point séparée de l'étude des faits ou de l'histoire de la révélation et des dogmes. » Cette considération est d'une grande importance. Si quelqu'un voulait alléguer sans aucun discernement des textes de n'importe quels livres de l'Écriture pour prouver un dogme, il procéderait d'une façon peu scientifique. Ce n'est pas que dans les livres de l'Ancien Testament il y ait quelque chose contre la foi, une telle assertion est à repousser, mais il faut se rappeler que les idées religieuses avant le Christ étaient imparfaites, sans confondre imperfection et erreur. Ainsi, par exemple, on ne peut nier que la manière dont le livre de Job résout le problème du mal ne soit vraie et bonne. Cependant, l'auteur sacré l'aurait résolu d'une façon bien plus parfaite s'il avait vécu dans la pleine lumière évangélique, s'il avait eu sous les yeux ces paroles de saint Paul : *si tamen compatimur ut et conglorificemur*. Le théologien ne doit jamais l'oublier et s'il veut faire des saintes Écritures un emploi judicieux, il lui faut recourir souvent aux conclusions de la critique envisagée sous ses divers aspects : textuel, littéraire et historique. cf. R. Bonhomme, O. P., *Les preuves scripturaires de la théologie*, dans *Revue thomiste*, 1907, t. XV, p. 332-351; p. 643-662; 1908, t. XVI, p. 5-30.

VII. LA CRITIQUE ET L'ÉGLISE. — La sainte Écriture où la parole de Dieu a été écrite appartient au dépôt de la foi qui a été confié à l'Église. De droit divin le magistère de l'Église défend l'authenticité des Livres saints, établit le canon (cf. conc. de Florence, decr. *Pro Jacobitis*, et conc. de Trente, session IV), garde le dépôt des Écritures, juge leurs traductions et interprétations. Cependant l'Église n'interdit pas au critique de démontrer par des arguments purement scientifiques la valeur des documents dont elle se sert pour confirmer la doctrine de la foi, car ainsi le critique rend à l'Église de précieux services; cf. Brucker, *L'Église et la critique biblique*, p. 17 sq. : « L'Église admet parfaitement que le savant étudie les documents écrits de la révélation avec des moyens purement et strictement rationnels et scientifiques, assurée qu'elle est que ces moyens, légitimement employés, ne produiront jamais de preuve contre la croyance qu'elle professe à l'égard de ses saints Livres. » C'est pourquoi depuis l'antiquité la critique, surtout la critique textuelle, a été utilisée dans l'Église pour l'Écriture. Les travaux critiques d'Origène sont connus de tous, surtout son œuvre des *Hexaples*. Il en est de même de ceux de Lucien, d'Hésychius et surtout de saint Jérôme. Il corrigea le N. T. et le Psautier latin d'après des manuscrits grecs et traduisit l'A. T. de l'hébreu en latin. Le texte de la version hiéronymienne qui depuis le XVIe siècle est appelé d'habitude Vulgate perdit peu à peu au cours des siècles de sa pureté primitive. C'est pourquoi à la fin du VIIIe siècle, Théodulphe, évêque d'Orléans († 821), et Alcuin donnèrent leur soin à la correction de la bible latine. Leur exemple fut suivi dans la suite par Étienne Harding († 1134) et Guillaume, abbé d'Hirschau († 1091). Au XIIIe siècle, il y eut des correcteurs bibliques sortis de l'Université de Paris et des ordres religieux. Enfin après le concile de Trente le Saint-Siège fit éditer par une congrégation de savants la Vulgate latine corrigée (voir mot VULGATE). Enfin en l'année 1907, Pie X confia à l'ordre de Saint-Benoît la charge de colliger les anciens manuscrits afin de rétablir autant que cela est possible la Vulgate dans son état primitif (cf. *Lettre du card. Rampolla à l'abbé primat de l'ordre de Saint-Benoît*, en date du 30 avril 1907 et la *Lettre de Pie X au Reverdme A. Gasquet* du 3 décembre de la même année, *Enchiridion biblicum*, p. 63-66, n. 178 sq. et p. 89-91, n. 285 sq.). Quand, lors des premiers siècles, l'Église n'avait pas encore déterminé par voie d'autorité son canon des Livres saints et que beaucoup de livres apocryphes étaient publiés et lus par les fidèles : « La critique a eu son rôle très actif pour discerner les véritables Écritures inspirées et empêcher que le canon ne fût envahi par la luxuriante végétation des apocryphes. » Brucker, *op. cit.*, p. 13 (voir mot CANONICITÉ dans le *Supplément*, t. I, col. 1022-1045).

Ce que l'on appelle aujourd'hui Haute critique n'était pas entièrement inconnu de l'antiquité chrétienne. Bien que les Pères n'attachassent pas une aussi grande importance à la question de l'origine humaine des Livres saints (cf. Greg. Magn., *Praef. in Job.*, cap. I; *P. L.*, t. LXXV, col. 517; Théodoret, *Praef in Psal.*, *P. G.*, t. LXXX, col. 861), parce qu'en général les hérétiques ne niaient pas que les Livres saints ne fussent écrits par les auteurs auxquels ils étaient couramment attribués, néanmoins ils ne négligeaient pas entièrement cette question plutôt littéraire et à l'occasion affirmaient ou même défendaient l'opinion reçue de la tradition touchant l'origine des Livres saints. Par exemple, parce que l'on publiait beaucoup d'évangiles apocryphes, les Pères établirent qu'il n'y avait que quatre évangiles écrits par les apôtres (Matthieu et Jean) ou par leurs disciples (Marc et Luc) cf. Irénée *Adv. haer.*, III, I, 1 (*P. G.*, t. VII, col. 844 sq.); Origène, dans Eusèbe. *Hist. eccles.*, VI, XXV, n. 4 sq. (*P. G.*, t. XX, col. 581) Eusèbe, *Hist. eccles.*, III, XXIV, n. 6 sq.

(*P. G.*, t. xx, col. 265); Tertullien, *Adv. Marcion*, IV, II, 7 (*P. L.*, t. II, col. 392). Origène fit des recherches sur l'origine de l'épître aux Hébreux. Julius Africanus ayant déclaré inauthentique l'histoire de Suzanne qui se trouve dans le livre de Daniel (*Ep. ad Orig.*, *P. G.*, t. XI, col. 41-48), parce qu'elle manque dans le texte hébreu et qu'elle a été composée en grec — entre autres raisons il mit en avant les paranomases, σχῖνον σχίσει — Origène la défend comme authentique et canonique parce que non seulement elle se trouve dans les LXX, mais encore dans Théodotion et qu'elle jouit d'une autorité entière dans l'Église du Christ (*P. G.*, t. XI, col. 48-85). Théodoret, *Quaest. in Josue interrog.*, 14 (*P. G.*, t LXXX, col. 473) admet que le livre de Josué a été composé par un auteur plus récent qui s'est servi comme source d'un livre plus ancien. *Quaest. in lib. Reg. praef.* (*ibid.*, col. 529), il dit que les auteurs des livres des Rois et des Paralipomènes ont puisé dans des documents historiques composés par les prophètes. La critique historique elle-même fut cultivée en ces temps reculés. En effet, les Pères étaient contraints de défendre la vérité des saintes Écritures contre les attaques des infidèles : par exemple de Celse, de Porphyre, de Julien et d'autres. Origène écrivit le *Contra Celsum* (κατὰ Κέλσον, *P. G.*, t. XI, col. 641-1632), Methodius Olymp. le *Contra Porphyrium* (cf. Bonwetsch, *Methodius von Olympus*, I, Erlangen, 1891, p. 345-348); saint Jérôme dans son commentaire sur Daniel (*P. L.*, t. XXV, col. 491-584); saint Cyrille d'Alexandrie le *Contra Julianum pro sancta Christianorum religione* (*P. G.*, t. LXXVI, col. 509-1058). Les questions critiques soulevées par les saintes Écritures sont traitées par saint Jérôme dans de nombreuses lettres exégétiques et critiques, et dans l'ouvrage *Quaestiones hebraicae in Genesim* (*P. L.*, t. XXIII, col. 935-1010); Eusèbe, *Quaestiones evangelicae* (περὶ τῶν ἐν εὐαγγελίοις ζητημάτων καὶ λύσεων); cf. *Quaestiones evang. ad Stephanum et ad Marinum* (*P. G.*, t. XXII, col. 879-1006); saint Augustin, *Quaestiones in Heptateuchum libri VII* (*P. L.*, t. XXXIV, col. 547-824) et *De consensu Evangelistarum libri IV* (*ibid.*, col. 1041-1236). Dans ce dernier ouvrage Augustin réfute les contradictions apparentes des quatre évangiles. Ces ouvrages et d'autres montrent que le sens critique n'a pas manqué aux Pères des premiers siècles et qu'ils n'ont pas eu peur de pratiquer l'examen critique des Livres saints bien que toutes les solutions proposées par eux n'aient pas été heureuses. A l'époque des Pères le conflit entre l'Écriture et les sciences profanes ou n'existait pas ou n'était pas senti comme il l'est à notre époque en raison de l'immense progrès des sciences naturelles et d'une bien meilleure connaissance des anciens peuples : Babyloniens, Assyriens, Égyptiens. Aux difficultés qui étaient soulevées les Pères opposaient la suprême autorité de la sainte Écriture d'après le principe de saint Augustin, *In Gen.*, II, 9. : *Major est Scripturarum auctoritas quam omnis humani ingenii capacitas*; « et pour ce motif, l'évêque d'Hippone rejetait le système platonicien parce qu'il contredisait le récit de l'Hexaméron. » Jean Philipon (640) s'est efforcé de montrer que cette opposition n'existait pas. Saint Augustin, surtout dans son ouvrage *De Genesi ad litteram* (*P. L.*, t. XXXIV, col. 245-486), énonce et applique des principes qui à notre époque ont encore une grande importance pour prouver qu'il n'y a pas de vraie contradiction entre l'Écriture et les sciences profanes. Ces principes furent adoptés par les interprètes et les théologiens du Moyen Age qui en général suivaient de près les traces des Pères, surtout de saint Augustin dont saint Thomas allègue si souvent l'autorité. Au XIVe siècle l'étude des langues orientales commença à fleurir et au XVe et XVIe siècles les études classiques développèrent la connaissance de la langue grecque. Cette connaissance des langues fut très utile pour l'explication critique du texte sacré.

Le véritable traitement critique de la sainte Écriture commença à l'époque, où Luther, après avoir rejeté l'autorité de l'Église et de la Tradition, déclara que la sainte Ecriture était l'unique source de la Révélation divine et établit le principe du libre examen des Livres saints. Luther lui-même employa la critique à sa manière en rejetant du canon des Écritures, transmis depuis l'antiquité, comme étant apocryphes tous les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament et les parties deutérocanoniques des autres livres; dans le Nouveau Testament, il rejeta l'Apocalypse, l'épître aux Hébreux, celle de Jude et surtout celle de Jacques. Les plus anciens disciples de Luther exagéraient l'inspiration divine des Écritures et étendaient son influence jusqu'aux points voyelles et aux accents : par exemple, Gisbertus Voetius († 1676), J. G. Carpzow († 1757), *Critica sacra*, Lipsiae, 1748, p. 43 sq. Ils admettaient donc l'absolue inerrance des saintes Écritures. Lorsque Richard Simon commença à appliquer la critique aux Livres saints dans ses ouvrages : *Histoire critique du texte, des versions et des commentateurs du Vieux Testament*, Paris, 1678, Amsterdam, 1680, Rotterdam, 1685, *Histoire critique du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1684, etc. (cf. H. Margival, *R. Simon et la critique biblique*, Paris, 1900), il fut combattu non seulement par des catholiques comme Bossuet, mais encore par des auteurs protestants : par exemple, Jean le Clerc († 1726), *Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'histoire critique du V. T.*, Amsterdam, 1685, *Défense des sentiments*, *ibid.*, 1686. Sans doute dans les ouvrages de Richard Simon on trouve çà et là des hypothèses audacieuses, mais les principes de sa critique en général sont bons; aujourd'hui ils sont admis pour la plupart et par les auteurs même catholiques. La critique rationaliste moderne qui ne reconnaît aucune autorité mais proclame la suprématie de la raison a été préparée au XVIIe siècle par le déisme. Herbert de Cherbury († 1698) fut le premier à proclamer qu'il n'admettait qu'une religion purement naturelle, c'est-à-dire, des vérités religieuses qui peuvent être perçues par les lumières de la raison toute seule, et rejetait toute révélation surnaturelle. Cette nouvelle doctrine a remplacé peu à peu la croyance des anciens protestants et s'est développée en un pur rationalisme. Salomon Semler († 1782) a mis au jour la *théorie de l'accommodation* en enseignant que dans les Écritures on doit distinguer entre ce qui est la vraie doctrine du Christ et des Apôtres et les fausses idées des Juifs auxquelles le Christ et ses disciples se sont accommodés. Pour les distinguer on doit examiner les ouvrages de Philon et de Josèphe. Le principal tenant du rationalisme biblique fut Lessing qui, de 1777 à 1778, édita les fragments de *Wolfenbuttel* (*die Wolfenbüttler Fragmente*), ouvrage de Sal. Reimarus († 1768), composé sous le titre : *Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. Dans cet ouvrage il est dit que Moïse fut un imposteur; on y nie les miracles et les prophéties, on y enseigne que Jésus fut un agitateur politique qui pour parvenir à ses fins ne craignit pas d'user de fraude. Ces commentaires impies furent répandus surtout par J. G. Herder († 1805) qui écrivant en un style élégant jugeait les Écritures d'après les règles de la critique esthétique. H. G. Paulus († 1851), F. E. D. Schleiermacher († 1834) et beaucoup d'autres propageaient par écrit ou de vive voix les idées rationalistes. Ainsi l'Écriture fut peu à peu privée de son caractère surnaturel et considérée comme un ouvrage purement humain soumis à l'imperfection et à l'erreur

et ne devant pas être traitée autrement que ne le sont les ouvrages profanes.

Th. Hobbes († 1679) dans son ouvrage *Leviathan* (1651) établit en principe que l'origine des livres bibliques doit être déterminée d'après leur nature, c'est-à-dire d'après des critères purement internes. Un autre principe fut mis en avant par David Hume († 1776), à savoir, que les formes religieuses les plus élevées dérivaient des formes inférieures, donc le monothéisme du polythéisme : ainsi commença la théorie de l'évolutionisme religieux.

C'est pourquoi dès le début du XIXe siècle les auteurs protestants, ayant complètement rejeté l'opinion traditionnelle sur l'origine des Livres saints et s'appuyant sur le principe de l'évolution, affirmèrent que le pur monothéisme des hébreux était sorti peu à peu du polythéisme par le travail et le soin des prophètes et que les lois se rapportant au culte divin avaient été forgées dans l'exil. Puis après avoir nié l'origine mosaïque de la Loi, ils affirmèrent que le Pentateuque était une compilation de documents variés d'une époque plus récente que Moïse. Cette théorie de la division des sources, surtout pratiquée par J. Wellhausen, fut appliquée aux autres livres de l'Ancien Testament dont la plupart, disaient-ils, avaient été composés après l'exil de Babylone. Dans les écrits authentiques des prophètes Isaïe, Jérémie, etc., ils admirent beaucoup d'additions postérieures. De la même manière ils se mirent à appliquer cette critique, surtout littéraire, aux livres du N. T. *L'école de Tubingue*, dont le fondateur et le chef est F. Ch. Baur († 1860), supposa deux factions existant dans l'Église primitive : les Juifs convertis, fidèles observateurs de la loi mosaïque, ayant Pierre pour chef et les fidèles venus de la gentilité, rejetant la Loi, qui prenaient saint Paul pour leur chef. L'existence de ces factions se prouvait surtout, disaient-ils, par les épîtres authentiques de Paul (Gal., I et II, Corinth., Rom.) et par l'Apocalypse dans laquelle les pauliniens étaient vivement combattus. Mais la haine des Juifs incrédules et le péril imminent de la part des gnostiques contraignirent ces factions, après avoir rejeté leurs discordes, à établir une doctrine ni exclusivement paulinienne, ni exclusivement pétrinienne. L'auteur du livre des Actes s'efforça d'amener les deux factions à la concorde. Dans le quatrième évangile, écrit après 160, une synthèse doctrinale conciliatrice fut tentée. A la même époque que cet Évangile apparut la IIe Petri d'après laquelle l'apôtre Pierre approuvait les épitres de son adversaire Paul. Beaucoup d'auteurs suivirent Ch. Baur non dans sa théorie des deux factions, mais dans son indépendance à l'égard du dogme et de la tradition, par exemple F. Bleek, Alb. Ritschl. Bien plus un grand nombre en vinrent à nier l'authenticité de tous les évangiles et de toutes les épîtres pauliniennes et à déclarer que Jésus et Paul étaient des fictions littéraires.

Contre ces opinions destructrices les auteurs catholiques se servirent de tous les secours de la critique et, employant la méthode historique suivant l'exemple d'Aug. Calmet, O. S. B. († 1757), H. Godhagen, S. J. († 1794), et d'autres, surtout au XIXe siècle avec l'approbation de l'Église, ils dépensèrent toutes leurs forces pour établir une solide introduction à l'Écriture sainte. Ils composèrent des ouvrages remarquables soit sur les deux Testaments, soit sur l'Ancien, soit sur le Nouveau Testament. Le magistère de l'Église laissa à ces catholiques le soin de défendre scientifiquement la tradition sur l'origine des Livres saints. Cependant en ces dernières années, il déclara ce qu'il psenait par divers décrets de la Commission biblique pontificale. Voir au mot COMMISSION BIBLIQUE, t. II, col. 103-113. Dans ces décrets, d'une part, les idées traditionnelles sur l'origine des Livres saints sont mises en relief, et, d'autre part, la liberté de la recherche scientifique et critique n'est pas renfermée dans des limites si rigoureuses que les auteurs catholiques ne puissent plus s'adonner aux études historiques et critiques et en soient réduits à porter envie aux protestants pour lesquels il n'y a pas de limites. Voir ce qui a été dit plus haut, col. 191-198, sur les limites de la critique biblique; L'Église ne veut entraver aucun progrès dans la science biblique, mais retenir la pétulance et le désir immodéré de nouveauté. A cette fin Léon XIII institua une Commission pontificale pour les études bibliques dont les attributions ont été définies par la lettre *Vigilantiae* du 30 octobre 1902 (*Enchiridion biblicum*, p. 50-54, n. 130-141). Si l'autorité de l'Église paraît être assez lente à accepter les conclusions apportées par les critiques modernes, ce retard profite à la science, car il est une occasion de recherches nouvelles et plus profondes. Ces conclusions du reste ne sont pas toujours si apodictiquement certaines que l'on ne puisse les réfuter Ainsi, par exemple, beaucoup de ce que les critiques non catholiques ont établi, sur l'origine du Pentateuque, est déjà à notre époque tenu pour hypothèse manquant de base solide. Il est donc évident que par exemple le décret de la Commission biblique sur l'origine mosaïque du Pentateuque n'est pas un attentat contre la véritable science critique et contre l'histoire comme on pourrait le croire d'après C. A Briggs et baron F. von Hügel, *The papal commission and the Pentateuch*, London, 1906, et autres; cf. E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, Paris, 1907, et surtout A. Šanda, *Moses und der Pentateuch*, Münster, 1924, en outre A. Bea, *Biblische Kritik und neuere Forschung* dans *Stimmern der Zeit*, 1928, t. CXIV, p. 401-412; *Institutiones biblicae*, t. II, 1a pars, *De Pentateucho*, Romae, 1928.

Pour tous les catholiques il est certain que l'Écriture a été divinement inspirée et par conséquent qu'elle est indemne de toute véritable erreur. Il se présente cependant des difficultés quand il s'agit d'appliquer ce principe de l'inerrance aux connaissances sur les sciences profanes qui sont dans l'Écriture. Les connaissances des Pères touchant les sciences de la nature étaient tout à fait imparfaites; cf. A. J. Letronne, *Des opinions cosmographiques des Pères de l'Église*, dans *Revue des Deux-Mondes*, 1885, t. I, p. 601 sq., et au Moyen Age les sciences naturelles n'avaient pas fait grand progrès. Mais après que Copernic eut donné une base solide à l'astronomie, Galilée à la physique, après que Descartes eut développé la méthode expérimentale, alors les sciences naturelles prirent un assez grand accroissement et découvrirent dans l'univers beaucoup de merveilles que les anciens ne soupçonnaient même pas. On doit dire la même chose de l'histoire. Les recherches faites par des savants ont mis à jour beaucoup de documents de l'antiquité à l'aide desquels l'histoire des Assyriens, des Babyloniens, des Égyptiens nous est beaucoup mieux connue qu'elle ne l'était aux Pères. Du fait de l'accroissement de ces connaissances les difficultés qui se rencontraient dans les Livres saints sont en partie aujourd'hui supprimées, en partie aussi augmentées. C'est de là qu'est sorti ce que l'on appelle d'ordinaire *la question biblique* si souvent agitée de notre temps. Comment peut-on résoudre les contradictions apparentes entre ce que l'Écriture nous dit sur les faits physiques et historiques et ce que nous affirment les sciences modernes?

Plusieurs auteurs pour se tirer d'embarras n'hésitèrent pas à restreindre l'inspiration divine à ce qui touche à la foi et aux mœurs, ainsi qu'à ce qui leur est connexe, tels A. Rohling, *Die Inspiration der*

Bibel und ihre Bedeutung für die freie Forschung, dans *Natur und Offenbarung*, t. xviii, 1872, p. 97-108; Lenormant († 1883), *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, t. i, Paris, 1880, préface, p, viii (ouvrage mis à l'index en 1887). Le card. J. H. Newman († 1890), *On the inspiration of Scripture*, dans *The nineteenth century review*, 1884, p. lxxxiv et p. 185-189 (traduit en français par Beurlier, dans le *Correspondant*, 1884, t. ii, p. 682-694) défendit beaucoup plus modérément cette opinion. Il voulut soustraire à l'inspiration les *res obiter dictas*, c'est-à-dire, les faits de moindre importance qui n'appartiendraient pas à la substance des saintes Écritures parce qu'ils ne paraissent avoir aucune connexion avec ce qui touche à la foi et aux mœurs. S. di Bartolo, *Les critères théologiques*, Paris, 1889, p. 254 et Semeria dans *Revue biblique*, 1893, t. ii, p. 434 sq., proposèrent des opinions semblables. D'autres auteurs, tout en admettant l'inspiration de toutes les parties de l'Écriture, distinguèrent entre l'inspiration et la révélation dans l'ordre de l'inerrance. Ils accordèrent que par la révélation toute erreur était exclue, mais par l'inspiration l'erreur n'était exclue que pour ce qui concernait la foi et les mœurs. Ils en conclurent donc que l'on pouvait trouver des erreurs dans les choses profanes contenues dans l'Écriture, parce que la plupart du temps ces choses n'avaient pas été révélées par Dieu, mais connues par les hagiographes eux-mêmes. Voir en ce sens Mgr D'Hulst, *La question biblique*, dans le *Correspondant*. 1893 (25 janv,), p. 201-265, où sont exposés les principes de *l'école large*. On lit dans cet article cette affirmation : « C'est qu'autre chose est révéler, autre chose inspirer. La révélation est un enseignement divin, qui ne peut porter que sur la vérité. L'inspiration est une action motrice qui détermine l'écrivain sacré à écrire, le guide, le pousse, le surveille. Cette motion, selon l'hypothèse que j'expose, garantirait l'écrit de toute erreur dans les matières de foi et de morale; mais on admettrait que la préservation ne va pas au delà; elle aurait alors les mêmes limites que l'infaillibilité de l'Église. La *promesse d'inerrance* n'a été faite à l'Église que pour nous proposer avec certitude l'objet de la croyance et la règle des mœurs. Sans doute, la Bible n'est pas seulement *infaillible* comme l'Église, elle est *inspirée*. Mais, si l'inspiration s'étend à tout, peut-être ne confère-t-elle pas l'infaillibilité à tous les dires de l'auteur inspiré. » (L'auteur dans une lettre au Saint-Siège du 22 décembre 1893, a rétracté cette opinion; cf. A. Baudrillart, *Vie de Mgr d'Hulst*, Paris, 1914, t. ii, p. 129-180.) On voit facilement que cette solution de la question biblique était radicale, et qu'elle supprimait toute difficulté. Si quelques textes de l'Écriture paraissaient contredire les résultats certains des sciences profanes il suffisait de dire que ces textes n'étaient pas inspirés ou que, bien qu'inspirés, ils traitaient de choses profanes et n'étaient pas indemnes de toute erreur. Ainsi les sciences bibliques n'auraient rien à craindre désormais des sciences profanes et, d'autre part, ceux qui s'occupent des sciences profanes pourraient librement tout étudier et expliquer sans avoir à craindre en rien de manquer de respect à la sainte Écriture. Or cette solution, qui paraissait si facile, était contraire à la tradition catholique, qui n'a jamais admis de limitations dans l'extension ou dans l'influence de l'inspiration divine. C'est ce que montrèrent très bien J. B. Jaugey, *La question biblique*, dans *Science catholique*, 1893, t. vii, p. 234-245; J. Corluy, *Y a-t-il dans la Bible des propositions non inspirées?* p. 481-507 et J. Brucker, *La question biblique*, dans *Études*, 1893, t. lviii, p. 361-387. Comme le problème soulevé était de la plus haute importance, le souverain pontife lui-même en la personne de Léon XIII intervint par la célèbre encyclique *Providentissimus Deus* du 18 nov. 1893. Un auteur a appelé non sans raison cette encyclique : *le manuel classique de l'herméneutique catholique*. Le pape y expose élégamment la doctrine qui fut toujours en vigueur dans l'Église catholique. *Nefas omnino fuerit, aut inspirationem ad aliquas tantum Sacrae Scripturae partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem. Nec enim toleranda est eorum ratio, qui ex istis difficultatibus sese expediunt, id nimirum dare non dubitantes. inspirationem divinam ad res fidei morumque, nihil praeterea pertinere... Etenim libri omnes atque integri, quos Ecclesia tamquam sacros et canonicos recipit, cum omnibus suis partibus, Spiritu Sancto dictante, conscripti sunt; tantum vero abest, ut divinae inspirationi error ullus subesse possit, ut ea per se ipsa, non modo errorem excludat omnem, sed tam necessario excludat et respuat, quam necessarium est, Deum, summam Veritatem, nullius omnino erroris auctorem esse* (*Enchiridion biblicum*, p. 42, n. 109).

Par ces paroles le souverain pontife a clairement exposé le sentiment ininterrompu de la Tradition depuis l'Église primitive. Les saints Pères ne distinguèrent jamais dans les saintes Écritures entre ce qui était de la foi et des mœurs et ce qui était purement profane ou entre les parties essentielles et les parties accessoires. Au contraire ils affirmèrent toujours que tout ce qui était contenu dans l'Écriture jusqu'au moindre signe était la parole de Dieu ou de l'Esprit-Saint. Ce n'est donc pas sans raison que le Saint-Office, dans son décret *Lamentabili*, a condamné la proposition (11) : *Inspiratio divina non ita ad totam Scripturam sacram extenditur, ut omnes et singulas ejus partes ab omni errore praemuniat* (*Enchiridion biblicum*, p. 68, n. 195). La même erreur fut aussi condamnée dans l'encyclique *Spiritus Paraclitus* du 15 septembre 1920. Benoît XV y enseigne que c'est une affirmation téméraire et fausse de distinguer entre l'élément primaire de l'Écriture ou élément religieux et l'élément secondaire ou profane, comme aussi de ne pas admettre que la même inspiration s'applique à toutes les pensées et même à toutes les paroles de la Bible et de restreindre son effet et surtout l'immunité absolue de l'erreur et la véracité au seul élément primaire ou religieux (*Enchiridion biblicum*, p. 136, n. 467).

Léon XIII dans son encyclique *Providentissimus Deus* a énuméré trois classes d'adversaires de l'autorité de l'Écriture. La première comprend ceux qui à l'aide de la philologie et de la critique combattent les Livres saints. En conséquence le souverain pontife recommande aux interprètes catholiques d'être versés dans les langues orientales et dans la véritable critique, afin de pouvoir défendre l'Écriture avec les mêmes armes dont on se sert pour l'attaquer. En second lieu viennent ceux qui, abusant de la science, accusent les Livres saints de renfermer beaucoup d'erreurs. C'est pourquoi le souverain pontife montre qu'il ne peut y avoir aucune véritable opposition entre un sens certain de l'Écriture sainte et les conclusions certaines des sciences profanes. Pour solutionner ces difficultés qui proviennent des sciences naturelles Léon XIII énonce ce principe : *De cujus aequitate regulae in consideratione sit primum, scriptores sacros, seu verius « Spiritum Dei qui per ipsos loquebatur, noluisse ista (videlicet intimam adspectabilium rerum constitutionem) docere homines, nulli saluti profutura; » quare eos, potius quam explorationem naturae recta persequantur, res ipsas aliquando describere et tractare aut quodam translationis modo, aut sicut communis sermo per ea ferebat tempora, hodieque de multis fert rebus in quotidiana vita, ipsos inter homines scientissimos. Vulgari autem sermone quum ea primo proprieque efferan-*

tur quae cadant sub sensus, non dissimiliter scriptor sacer (*monuitque et Doctor Angelicus*) « *ea secutus est, quae sensibiliter apparent* », *seu quae Deus ipse, homines alloquens, ad eorum captum significavit humano more.* (*Enchiridion biblicum*, p. 40 sq., n. 106.) On doit en déduire deux conséquences : 1° Souvent l'Écriture parle des faits physiques par manière de métaphore, c'est-à-dire en se servant d'images et de comparaisons prises dans la nature pour illustrer des doctrines spirituelles, ce serait agir imprudemment que de chercher dans ces images l'expression parfaite de la vérité scientifique. 2° Les auteurs sacrés dans leurs descriptions des faits concernant les sciences naturelles ont parlé le plus souvent selon l'apparence extérieure des faits sensibles. Toute notre connaissance vient des sens, notre langage avant tout exprime ce qui est immédiatement perçu par nos sens. Cette manière de parler est donc conforme à la vérité, car l'objet formel du jugement en ce cas n'est pas la chose telle qu'elle est en elle-même, mais telle qu'elle apparaît aux sens. C'est ce que nous enseigne aussi Benoît XV dans l'encyclique *Spiritus Paraclitus* : *Neque enim ab externa rerum specie, cuius rationem esse habendam Leo XIII, praeeuntibus Augustino et Thoma Aquinate, sapientissime edixit, ulla falsi labes Divinis Litteris adspergitur, quandoquidem sensus in iis rebus proxime cognoscendis, quarum sit propria ipsorum cognitio, minime decipi, dogma est sanae philosophiae.* » (*Enchiridion biblicum*, p. 136, n. 468.) C'est en s'appuyant sur cette règle qu'avait déjà très sagement établie Léon XIII, que la Commission biblique dans son décret du 30 juin 1909 sur le caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse a résolu par la négative le doute proposé : *Utrum, cum in conscribendo primo Geneseos capite non fuerit sacri auctoris mens intimam adspectabilium rerum constitutionem ordinemque creationis completum scientifico more docere, sed potius suae genti tradere notitiam popularem, prout communis sermo ferebat per ea tempora, sensibus et captui hominum accommodatam, sit in horum interpretatione adamussim semperque investiganda scientifici sermonis proprietas?* (*Enchiridion biblicum*, p. 100, n. 338.)

De ces diverses déclarations du magistère ecclésiastique, il résulte que toute la difficulté porte sur ce fait : l'auteur sacré a-t-il voulu traiter et parler scientifiquement des faits physiques ou ne l'a-t-il pas voulu? Le but premier de la sainte Écriture étant l'instruction religieuse des hommes, elle ne traite pas ex professo des sciences naturelles qui, en général, n'ont aucun lien direct avec les vérités religieuses. Les auteurs sacrés parlent donc de ces matières soit au figuré, soit d'après l'apparence extérieure, soit en s'accommodant au langage populaire. Est-ce qu'il y a de ce chef des erreurs matérielles dans l'Écriture? (L'erreur formelle est exclue en tant que l'hagiographe ne cherche pas à enseigner ou à énoncer quoi que ce soit touchant les sciences naturelles.) On discute sur ce point entre exégètes et tout dépend de ce que l'on entend par erreur matérielle. Sans doute tous les concepts que l'hagiographe exprime et veut exprimer doivent être absolument vrais. La forme littéraire, c'est-à-dire, la manière dont l'hagiographe exprime les concepts, doit être apte à exprimer littéralement ces concepts mais, si l'on fait abstraction de l'intention de l'hagiographe, si l'on prend les mots tels quels, peuvent-ils signifier quelque chose d'erroné ? Cf. Fernandez, *Institutiones biblicae*, t. I, p. 338 sq., p. 247. Il ne nous appartient pas de nous étendre sur cette question, on voudra bien se reporter aux auteurs qui dans ces derniers temps l'ont traitée ou en ont discuté entre eux. Par exemple : Aem. Schöpfer, *Bibel und Wissenschaft*, Brixen, 1896, p. 20 sq.; B. Colomer, *La Bible et les théories scientifiques* (Science et religion, 109), Paris, 1901, p. 40 sq.; N. Peters, *Bibel und Naturwissenschaft nach den Grundsätzen der katolhischen Theologie*, Paderborn, 1906; L. Fonck, *Die Naturwissenschaftlichen Schwierigkeiten in der Bibel*, dans *Zeitschrift f. kath. Theologie*, 1907, t. XXXI, p. 401-432; J. G. Hagen, *Astronomische Irrtümer in der Bibel, ibid.*, p. 750-755, etc.

La troisième classe d'adversaires d'après Léon XIII est constituée par ceux qui ont étudié les monuments de l'antiquité dans le but le plus souvent de convaincre d'erreur la sainte Écriture. Le souverain pontife en passant à cette troisième classe d'ennemis de l'autorité de l'Écriture Sainte se sert de cette transition *Haec ipsa* (c'est-à-dire, ce qui a été dit sur la défense des Livres saints contre les attaques au nom des sciences naturelles) *deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam praesertim juvabit transferri.* (*Enchiridion biblicum*, p. 41, n. 108.) Plusieurs auteurs en conclurent que l'on pouvait appliquer à l'histoire dans la sainte Écriture ce qui avait été dit dans l'encyclique au sujet des sciences naturelles, c'est-à-dire que l'Esprit-Saint n'avait pas voulu enseigner ces choses inutiles pour le salut et que dans leurs descriptions des phénomènes de la nature les auteurs sacrés suivaient l'apparence sensible (apparence extérieure) et les opinions de leur temps. Quelques semaines après l'encyclique (2 décembre 1893) un anonyme expliqua ainsi la pensée de Léon XIII dans la *Gazette de France :* « Léon XIII dit que la même règle qu'il vient d'établir pour la vérité scientifique doit être suivie en ce qui concerne la vérité historique. Il reconnaît donc que les auteurs sacrés, parlant des faits historiques, en ont pu parler comme ils ont parlé des faits scientifiques, *sensibiliter*, selon les apparences plutôt que selon les réalités véritables. En sorte, si j'entends bien, qu'un écrivain hébreu parlant des Égyptiens et des Assyriens, demeure dans la vérité sensible quand il dit d'eux ce qui se raconte autour de lui, ce que ses contemporains et lui-même tiennent pour vrai; mais il peut très bien se faire qu'au moment où il parle et croit ainsi, sa parole et la croyance d'où elle dérive ne soient point d'accord avec les actions réelles des Égyptiens et des Assyriens. » (Cf. A. Houtin, *La question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle*, Paris, 1902, p. 169 sq.). A cette interprétation adhérèrent plus ou moins : Lagrange, *La méthode historique*, Paris, 1904, p. 104 (qui cependant rétracta postérieurement cette idée; cf. *Revue biblique*, N. S., t. XVI, 1919, p. 598); Hummelauer, *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, p. 50 sq.; N. Peters, *Die grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zur Bibelforschung*, Paderborn, 1905, p. 48 sq. (qui lui aussi plus tard reforma ses idées; cf. *Der heutige Stand der biblischen Frage in unserer Kirche*, dans *Theologie und Glaube*, t. XVI, 1924, p. 337-355); Poels, dans *Catholic University bulletin*, 1905, t. XI, p. 60 et autres. Ils prétendirent que les hagiographes n'avaient pas voulu enseigner autre chose que ce qui importait au salut. Seules en effet, disaient-ils, les vérités religieuses et ce qui y est connexe réclame la vérité absolue; quant aux faits profanes, même appartenant à l'histoire, qui sont l'enveloppe ou le vêtement des vérités religieuses, ils ne comportent qu'une vérité purement relative en tant que représentant les opinions de l'époque et reproduisant les sources, soit orales, soit écrites, que l'auteur avait entre les mains. Ces savants invoquèrent pour justifier leur point de vue les théories des genres littéraires, des citations explicites et implicites. Ils y ajoutèrent l'autorité des Pères, surtout celle de saint Jérôme, le plus grand docteur de la sainte Écriture, qui affirme : *Multa in Scripturis sanctis dici juxta opinionem illius temporis quo gesta referuntur*

et non juxta quod rei veritas continebat. (*in Ier.*, xxviii, 10; *P. L.*, t. xxiv, col. 955; cf. *in Mt*, xiv, 9; *P. L.*, t. xxvi, col. 98.) Ces opinions risquées provoquèrent une controverse très ardente parmi les catholiques, controverse qui fut à son apogée entre 1902 et 1904. Beaucoup d'auteurs comme Lagrange, Prat, Durand, Girerd, Bonaccorsi, Rose, Zanecchia, Peters, etc., exagérèrent plus ou moins les opinions exposées plus haut ou comme L. Sanders, O. S. B., *Études sur saint Jérôme*, Paris, 1903, s'efforçèrent de démontrer que l'opinion de saint Jérôme était bien celle qu'on lui prêtait. D'autres, par exemple : Fonck, Pesch, Murillo, Egger, Dorsch rejetèrent en tout ou en partie ces théories, surtout, A. Delattre, S. J., *Autour de la question biblique, une nouvelle école d'exégèse et les autorités qu'elle invoque*, Liége, 1904, et *Le critérium à l'usage de la nouvelle exégèse biblique, ibid.*, 1907 : même opinion, mais plus modérée, chez J. Brucker, *L'Église et la critique biblique*, Paris, 1907. Les opinions de Sanders sur saint Jérôme furent surtout combattues par L. Schade, *Die Inspirationslehre des H. Hieronymus* (*Biblische Studien* t. xv, 4-5), Freiburg, 1910, p. 66-77. On trouvera de plus amples renseignements dans Pesch, *Supplementum continens disputationes recentiores et decreta de inspiratione sacrae Scripturae*, Freiburg, 1926, p. 12 sq.

Le 12 février 1905, la Commission biblique pontificale donna son avis sur les *Citations implicites* (Cf. *Enchiridion biblicum*, p. 57 sq., n. 153), en niant que l'on puisse employer cette théorie comme principe général d'explication, mais en concédant qu'il peut y avoir des citations implicites dans les Livres saints; seulement il faut dans chaque cas particulier prouver par de solides arguments : 1° que l'hagiographe s'est réellement servi d'un document bien qu'il n'en dise rien ouvertement; 2° que d'aucune manière il n'a fait sien le document cité ni n'a affirmé la vérité du fait cité. Cette seconde démonstration est très difficile si bien que, pratiquement parlant, la théorie des citations implicites n'est pas d'un grand secours pour résoudre les difficultés; cf. Göttsberger, *Biblische Zeitschrift*, t. iii, 1905, p. 241. Voir dans le *Supplément*, t. ii, Lemonnyer, Citations implicites, col. 51-55. Un peu après (le 23 juin 1905) la Commission biblique donna aussi une réponse au sujet des récits d'apparence historique (*Enchiridion biblicum*, p. 58, n. 154). Voir plus haut : les genres littéraires, col. 202-212. Plus important encore fut l'enseignement donné sur l'inerrance absolue des saintes Écritures par le souverain pontife, Pie X, dans son encyclique *Pascendi*, le 8 septembre 1907 : *Secundum ipsos* (*modernistas*), *in sacris Libris, plurima in re scientifica vel historica errore afficiuntur. Sed, inquiunt, non ibi de scientiis agi aut historia, verum de religione tantum ac re morum. Scientiae illic et historia integumenta sunt quaedam, quibus experientiae religiosae et morales obteguntur, ut facilius in vulgus propagarentur*; *quod quidem vulgus cum non aliter intelligeret, perfectior illi scientia aut historia non utilitati sed nocumento fuisset... Nos equidem... quique sacros Libros sic aestimamus.*, « *quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem* » *hoc idem esse affirmamus ac mendacium utilitatis seu officiosum ipsi Deo tribuere*, etc. (*Enchiridion biblicum*, p. 85, n. 272, 273.) Par ces paroles Pie X affirme la vérité absolue de tout ce qui est écrit par les auteurs sacrés sous l'inspiration de l'Esprit Saint. Il n'est pas permis de distinguer entre enseigner et affirmer : tout ce que l'auteur inspiré en tant que tel affirme, il l'enseigne, bien plus Dieu l'enseigne comme le dit expressément la Commission biblique dans sa réponse du 13 juin 1915, sur la parousie, art. 2, visant le dogme catholique de l'inspiration et de l'inerrance des saintes Écritures. Tout ce que l'hagiographe affirme, énonce, insinue, retient, doit être considéré comme affirmé, énoncé, insinué par l'Esprit-Saint (*Enchiridion biblicum*, p. 122, n. 433).

Benoît XV revint sur cette question et la traita à fond dans l'encyclique *Spiritus Paraclitus* en utilisant des exemples de saint Jérôme. Il rappela la doctrine de l'absolue inerrance de la sainte Écriture. Il ne défendit pas aux exégètes pour résoudre les difficultés de rechercher de nouvelles voies et de nouvelles raisons en s'aidant de tous les secours des études et de la critique; cependant toutes les nouvelles voies ne sont pas bonnes. Ils se fourvoient ceux qui distinguent entre un élément primaire ou religieux de l'Écriture et un élément secondaire ou profane et qui, tout en admettant que l'inspiration divine s'étend à toutes et chacune des parties, en restreignent les effets, c'est-à-dire l'immunité de l'erreur à l'élément religieux. Il n'est pas permis d'affirmer que les faits historiques contenus dans l'Écriture ne comportent pas une vérité *absolue* mais seulement une vérité *relative*, c'est-à-dire la conformité avec l'opinion vulgaire. Benoît XV rejette l'interprétation donnée par plusieurs auteurs à la parole de Léon XIII : *Haec ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam praesertim, juvabit transferri*, comme si le souverain pontife avait approuvé le principe que les hagiographes racontaient l'histoire selon l'opinion de leur temps, bien que parfois cette opinion soit erronée : « Si (notre prédécesseur) affirme que ces principes, qui sont bons pour les sciences naturelles, peuvent être utilement appliqués à l'histoire et aux autres sciences, il n'a pas voulu établir de règle générale, mais indiquer seulement que nous devons nous servir de principes de même genre pour réfuter les erreurs des adversaires et pour protéger contre ceux qui la combattent la véracité historique de la sainte Écriture. » Benoît XV condamne également la conclusion tirée de quelques textes de saint Jérôme pour en faire le précurseur de l'école large :

Nam quis est qui non videat, hoc Hieronymum dicere, hagiographum non in rebus gestis enarrandis, veritatis ignarum, ad falsam se vulgi opinionem accommodare, sed in nomine personis et rebus imponendo communem sequi loquendi modum?... Atque haec ad Hieronymi mentem « vera historiae lex » est, ut scriptor, cum de eiusmodi appellationibus agitur, remoto omni erroris periculo, usitatam loquendi rationem teneat, propterea quia penes usum est arbitrium et norma loquendi. Enchiridion biblicum, p. 138, n. 472. Certes, saint Jérôme défend très énergiquement l'inerrance absolue des saintes Écritures et il se donne beaucoup de mal pour résoudre les difficultés qu'il rencontre : souvent il recourt à l'interprétation allégorique, ailleurs il admet une erreur de copiste ou se sert de tout autre moyen pour fair éclater l'infaillible vérité des Livres saints. Benoît XV blâme également ceux qui, tout en recourant à des principes justes en soi, arrivent, par l'abus qu'ils font de ces principes, à ruiner par la base la vérité des Livres saints, ceux qui, par exemple, « *nimis facile ad citationes implicitas vel ad narrationes specie tenus historicas confugiunt; aut genera quaedam litterarum in Libris sacris inveniri contendunt, quibuscum integra ac perfecta verbi divini veritas componi nequeat. Enchiridion biblicum*, p. 139, n. 474. Cette encyclique est d'une très grande importance, car elle confirme et complète ce que Léon XIII avait clairement enseigné dans son encyclique *Providentissimus Deus.* Dans ces deux encycliques, il ne s'agit pas d'opinions purement personnelles des souverains pontifes parlant comme docteurs privés; nous avons là, sans aucun doute des documents authentiques qui sont l'œuvre du magistère ordinaire de l'Église. On voit donc ce que pense l'autorité ecclé-

siastique suprême sur les questions bibliques disputées à notre époque. On ne peut plus discuter non plus sur l'autorité des avis émis par la Commission biblique pontificale depuis le *Motu proprio* du souverain pontife Pie X, en date du 18 novembre 1907 (Cf. *Enchiridion biblicum*, p. 86 sq., n. 276-284 et L. Pirot au mot COMMISSION BIBLIQUE, dans le *Supplément*, t. II, col. 111-113). Il faut par conséquent suivre entièrement les règles établies par les encycliques *Providentissimus Deus* et *Spiritus Paraclitus* et ne pas s'écarter des réponses de la Commission biblique. C'est ce que rappelle aussi une lettre de la Sacrée Congrégation du Saint-Office du 22 décembre 1923 au Supérieur de Saint-Sulpice expliquant les raisons de la mise à l'index du *Manuel biblique* de A. Brassac. Cf. *Enchiridion biblicum*, p. 164 sq., n. 510-517.

Notons-le bien, toutefois, le magistère de l'Église ne s'est jamais opposé aux progrès véritables de la science biblique. Au contraire, il a tout fait pour stimuler les efforts des catholiques dans l'étude des langues orientales, des sciences annexes et de la critique. Léon XIII dans son encyclique *Providentissimus Deus* a demandé que les professeurs d'Écriture sainte fussent versés et experts dans l'art de la critique (*Enchiridion biblicum*, p. 39, n. 104). Dans sa lettre apostolique *Vigilantiae*, en date du 30 octobre 1902, « il a recommandé de cultiver la critique pour mieux pénétrer le sens de l'hagiographe » et permis, dans ce but, aux exégètes catholiques de se servir avec la prudence voulue des ouvrages des nòn-catholiques (*Enchiridion biblicum*, p. 52, n. 135). Pie X, dans sa lettre du 11 septembre 1906, à Mgr Le Camus, évêque de La Rochelle, le félicita d'avoir utilisé la critique dans une mesure convenable dans son ouvrage *L'œuvre des Apôtres*, car « on ne doit rien craindre pour les Livres saints d'un véritable progrès de la critique, mais on en retire un avantage, si toutefois on l'utilise avec un jugement prudent et loyal. »

Le magistère de l'Église demande seulement de respecter les limites tracées par les Pères, de concilier la critique avec la tradition pour suivre le progrès moderne sans en souffrir aucun dommage. C'est sans doute la divine Providence qui a permis que dans ces cinquante dernières années *la question biblique* ait été agitée avec tant d'ardeur. Si plusieurs des interprètes catholiques n'ont pas été heureux dans la solution des difficultés soulevées contre l'inerrance des saintes Écritures et ont dépassé les justes limites, néanmoins les controverses ont contribué au progrès de la science biblique. Elles ont, en effet, fourni au magistère ecclésiastique l'occasion de discerner le vrai du faux et de fixer les limites dans lesquelles les exégètes catholiques pouvaient librement évoluer. Ces limites ne sont pas tellement étroites qu'elles suppriment toute liberté, qu'elles rendent impossible tout progrès convenable de la science et elles ont l'avantage de prémunir l'interprète catholique contre tout excès, comme l'a rappelé Léon XIII, dans sa lettre encyclique *Depuis le jour* du 8 octobre 1899 aux évêques et au clergé français : « Tout en encourageant nos exégètes à se tenir au courant des progrès de la critique, nous avons fermement maintenu les principes sanctionnés en cette matière par l'autorité traditionnelle des Pères et des conciles, et renouvelés de nos jours par le concile du Vatican. » (*Enchiridion biblicum*, p. 50, n. 129.) L'Église dans ces questions délicates montre une très grande prudence, même quand elle réagit contre les assertions des critiques modernes, et ce serait une erreur de prétendre que ces critiques-là seuls sont indépendants alors que les nôtres doivent se plier aux directives du magistère ecclésiastique. Les critiques soi-disant indépendants ne le sont pas du tout. Ils sont les esclaves des maximes d'une fausse philosophie qui nie *a priori* tout surnaturel ou bien ils soumettent leur critique à divers principes auxquels ils attribuent une certitude quasi mathématique et selon lesquels ils jugent l'histoire sacrée. Ainsi, par exemple, H. Winckler, cité par A. Jeremias, *Im Kampfe um Babel und Bibel*, Leipzig, 1903, p. 21, a proposé cet axiome : « Ce que la couleur est pour le peintre, la forme poétique pour le poète, le schéma mythologique l'est pour la narration orientale. » D'où il conclut que toute l'histoire de l'Ancien Testament doit s'expliquer d'après le schéma mythologique (astronomique) des Babyloniens et des Assyriens. Ce schéma fut appliqué par d'autres au Nouveau Testament. Cf. P. Jensen, *Das Gilgamesch Epos in der Weltliteratur*, Strasbourg, 1906; *Moses, Jesus, Paulus. Drei Sagenvarianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch*, Frankfurt am Main, 1909 : Toute la vie du Christ serait tirée de l'histoire mythique de Gilgameš et aussi la vie de Paul. Et ce sont de pareilles aberrations que l'on propage comme étant le dernier mot de la Science. Le même Winckler déclare qu'aucun peuple n'a conservé dans son état primitif ou n'a pu conserver pendant plusieurs siècles ou plusieurs générations le souvenir de son origine, *Orient. Literaturzeitung*, 1899, p. 147, et il en déduit que toute l'histoire des patriarches, etc., n'est pas digne de foi. D'autres considèrent comme un fait complètement prouvé que jamais les nations ne sont nées d'une *seule* famille qui se soit multipliée rapidement et se soit divisée en rameaux, mais que toujours les nations ont tiré leur origine de la réunion de plusieurs familles et de plusieurs souches. Cf. Guthe, *Geschichte des Volkes Israel*, Tübingen, 1899, p. 161; H. Holzinger, *Genesis*, *ibid.*, 1898, p. 270, etc. Par conséquent tout ce que l'Ancien Testament raconte de l'origine du peuple d'Israël ne serait pas vrai. Cependant Gunkel, *Genesis*, 1901, p. IX, confesse qu'aucun œil humain n'a jamais observé comment naissent les nations. S'il en est ainsi, comment Guthe et les autres ont-ils pu établir un axiome pareil ? Et l'on pourrait citer beaucoup d'autres exemples pour montrer que la *haute critique* dont les modernes se glorifient tant, ne mérite pas son nom de critique, c'est-à-dire, d'art de discerner le vrai du faux, l'authentique de l'apocryphe. C'est donc avec raison que Léon XIII dit dans son encyclique *Providentissimus Deus : illud ipsum quod extollunt genus criticae sublimioris, eo demum recidet, ut suum quisque studium praejudicatamque opinionem interpretando sectentur* : *inde neque Scripturis quaesitum lumen accedet, neque ulla doctrinae oritura utilitas est, sed certa illa patebit erroris nota, quae est varietas et dissimilitudo sentiendi, ut jam ipsi sunt documento hujusce novae principes disciplinae. Enchiridion biblicum*, p. 39, n. 104. L'exégète catholique qui observe fidèlement les règles et les directives du magistère ecclésiastique sera semblable au père de famille qui tire de son trésor du nouveau et de l'ancien (Matt., XIII, 52; cf. *Lettre de Benoit XV au vice-président de l'Institut biblique pontifical*, en date du 24 novembre 1918, *Biblica*, t. I, 1920, p. 159). Pour promouvoir cette véritable science biblique, Léon XIII, par son encyclique *Vigilantiae* du 30 octobre 1902, a institué la *Pontificia Commissio de re biblica*, à laquelle Pie X par la lettre apostolique *Scripturae sanctae* du 23 février 1904 a donné la faculté de conférer les grades académiques de licencié et de docteur en Écriture sainte (voyez *Enchiridion biblicon*, p. 54 sq., n. 142-150); cf. le programme de l'épreuve des candidats aux grades d'Écriture sainte (*ibid.*, p. 104 sq., n. 351-400) qui montre qu'il est demandé à ceux qui aspirent aux grades académiques une connaissance assez ample et profonde des choses

bibliques. Le même souverain pontife Pie X, par la lettre apostolique *Vinea electa* du 7 mai 1909, a érigé l'Institut biblique pontifical pour promouvoir les études bibliques et lui a donné de sages lois (*Enchiridion biblicum*, p. 93 sq., n. 293-331). Benoît XV les a complétées par sa lettre apostolique *Cum Biblia sacra* du 15 août 1916 (cf. *Enchiridion biblicum*, p. 123 sq., n. 435-449). Par le *Motu proprio Quod maxime* du 30 septembre 1928 le souverain pontife Pie XI a accordé aussi à l'Institut biblique pontifical la faculté dont jouissait seule la Commission biblique, de conférer sans contrôle tous les grades académiques en Écriture sainte, y compris le doctorat : (Cf. *Acta ap. Sedis*, 1928, t. xx, p. 309-315.) De tous ces documents il ressort que le magistère ecclésiastique s'est toujours soucié du vrai progrès de la science biblique et n'a rien négligé de ce qui pouvait procurer une connaissance plus profonde des saintes Lettres, sans faire fi nullement des secours de la critique dont il veut que l'on se serve pour les livres divins, mais avec prudence et mesure.

VIII. Bibliographie. — Il est impossible dans la littérature si vaste parue ces cinquante dernières années de donner tout ce qui touche à ce sujet. Nous nous contenterons de signaler ici en dehors des livres mentionnés au cours de cet article quelques ouvrages plus importants : A. Durand, *Critique biblique*, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. i, 1911, col. 760-819; E. Mangenot, *Critique*, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. iii, 1911, col. 2330-2337. *Inspiration de l'Écriture*, *ibid.*, t. vii, 1923, col. 2207-2266, où on trouvera le récit historique des discussions soulevées par la *question biblique*.

Parmi les commentaires sur l'encyclique *Providentissimus Deus :* Cf. J. Brucker, S. J., *L'apologie biblique d'après l'encyclique « Providentissimus Deus »*, *Études*, 1894, t. lxi, p. 545-565; t. lxii, p. 614-641; J. Nisius, S. J., *Die Encyclica « Providentissimus Deus » und die Inspiration*, *Zeischrift für kath. Theologie*, 1894, t. xviii, p. 627-687; Lagrange, *A propos de l'encyclique « Providentissimus Deus » Revue biblique*, 1895, t. iv, p. 48-64; Knabenbauer, *Leone XIII e la questione biblica. Civilta catt.*, 1894, t. i, p. 401-415; p. 652-665; S. Brandi, S. J., *La questione biblica e l'encyclica « Providentissimus Deus »*, Roma, 1895, traduit en français par Ph. Mazoyer, *La question biblique, et l'encyclique « Providentissimus Deus »* (sans date).

Sur la question biblique, on consultera parmi les partisans plus ou moins déclarés de l'École large : J. Lagrange, *L'inspiration et les exigences de la critique*, *Revue biblique*, 1896, t. v, p. 498-518; *La méthode historique*, *Paris*, 1904; A. Durand, *L'autorité de la Bible en matière d'histoire*, *Revue du clergé français*, 1902-1903, t. xxxiii, p. 5-30; F. Prat, *Les historiens inspirés et leurs sources*, *Études*, 1901, t. lxxxvi, p. 474-500; *Progrès et tradition en exégèse*, *ibid.*, 1902, t. xcii, p. 289-312, p. 610-633; G. Bonaccorsi, *Questione bibliche*, Bologna, 1904; J. Göttsberger, *Autour de la question biblique*, *Bibl. Zeitschrift*, 1905, t. iii, p. 225-250; H.-A. Poels, *History and inspiration*, *The catholic University bulletin*, 1905, t. xi, p. 19-67, p. 152-194, 1906; t. xii, p. 182-218 (saint Jérôme); F. Gigot, *Higher criticism of the Bible*, *New-York review*, 1906-1907; Mignot, *L'Église et la critique*, Paris, 1910 et autres; et parmi les conservateurs : J. Brucker, *Questions actuelles d'Écriture sainte*, Paris, 1895; *L'inspiration et l'infaillibilité de la Bible en matière historique*, *Études*, 1903, t. xliv, p. 222-233; L. Murillo, S. J., *Critica y exegesis*, Madrid, 1905; L. Fonck, S. J., *Der Kampf um die Wahrheit der heiligen Schrift seit 25 Jahren*, Innsbruck, 1905, *Die Irrtumlosigkeit der Bibel. Moderne Bibelfragen*, Einsiedeln, 1917, p. 1-92; Schiffini, *Divinitas Scripturarum adversus hodiernas novitates asserta et vindicata*, Taurini, 1905; A. Cellini, *Critica e fede nell' esegesi biblica*, Firenze, 1906; C. Pesch, S. J., *De inspiratione S. Scripturae*, Friburgi Brisgoviae, 1906-1925, 2e édit., p. 480-542 et *Supplementum*, *ibid.*, 1926; *Zur Inspirationslehre*, *Stimmen aus Maria Laach*, 1906, p. 21-31, p. 144-158, p. 285-301; Aem. Dorsch, *Die Wahrheit der biblischen Geschichte im den Auschaungen der alten christlichen Kirche*, *Zeitschrft für kath. Theologie*, t. xxix, 1905, p. 631-653, 1906, t. xxx, p. 57-107, p. 227-265, p. 430-453, p. 671-692; 1907, t. xxxi, p. 86-101, p. 224-266; *Augustinus und Hieronymus, über die Wahrheit der biblischen Geschichte*, *ibid.*, t. xxxv, 1911, p. 421-448, p. 601-664, *De inspiratione S. Scripturae*, Œniponte, 1912, p. 277-441; Fr. Egger, *Absolute oder relative Wahrheit der heil. Schrift*, Brixen, 1909; J. Goma, *Tradicion y critica en exegesis*, Barcelona, 1910 et autres.

Sur l'encyclique *Spiritus Paraclitus :* J. Linder, S. J., *Die absolute Wahrheit der heil. Schrift nach der Lehre der Encyklica Papst Benedict XV*, *Zeitschrift für kath. Theol.*, t. xlvi, 1922, p. 254-277; *Ami du Clergé*, 1922, t. xxxix, p. 145-154; *Revue apologétique*, 1924, t. xxxviii, p. 378-80; *Les récits historiques en apparence seulement et l'encyclique « Spiritus Paraclitus »*; J. M. Vosté, O. P., *De Scripturarum veritate juxta recentiora Ecclesiae documenta*, Romae, 1924.

Parmi les auteurs non catholiques qui ont écrit sur la critique biblique on pourra consulter : Blumfield, *The old Testament and the new criticism*, London, 1893; Nash, *The history of the higher criticism of the New Testament*, *ibid.*, 1900; R. Anderson, *The Bible and modern criticism*, London, 1902, 1913, 7e édit.; S.-R. Driver, *The higher criticism*, *ibid.*, 1905; W.-C. Selleck, *The new appreciation of the Bible; A study of the spiritual outcome of biblical criticism*, Chicago, 1907; E. Stock, *A plain man's thoughts on biblical criticism*, London, 1911; G.-D. Barry, *The inspiration and authenticity of Holy Scriptures*, London, 1920; J. Line, *Inspiration and modern criticism*, London, 1925; A. Philips, *The failure of the higher criticism of the Old Testament*, London, 1923.

H. Höpfl.

CRITIQUE TEXTUELLE DE L'ANCIEN TESTAMENT. — I. Nécessité et caractère particulier. II. Moyens dont on dispose. III. Résultats obtenus. IV. État actuel des travaux critiques.

Bien que trois fragments de livres protocanoniques soient composés en araméen et que, à l'exception de l'Ecclésiastique, les deutérocanoniques soient composés ou conservés en grec, nous ne nous occupons ici que de la Bible hébraïque. Car les morceaux araméens ont partagé le sort du texte hébreu, de sorte qu'il n'est pas nécessaire d'en traiter séparément. D'autre part, le plus ancien texte grec des deutérocanoniques se rencontre dans les mêmes manuscrits qui renferment les livres du Nouveau Testament : d'où il suit que la critique en est dans une large mesure identique à celle des Évangiles et des écrits apostoliques.

I. Nécessité et caractère particulier. — L'étude exacte d'un livre composé dans l'antiquité et, par conséquent, transmis pendant des siècles par la copie exige un double travail. Il faut tout d'abord chercher à en reconstituer le texte dans la mesure où celui-ci a pu souffrir, à force d'être copié. En second lieu seulement, il s'agit d'en saisir le contenu. A la critique textuelle incombe la tâche d'examiner le texte et de le rétablir dans sa teneur primitive, à l'exégèse d'en comprendre le sens.

La conception scientifique de la critique textuelle, plus encore que celle de l'exégèse elle-même, est de date assez récente. Pour aucune littérature, elle n'a été appliquée aussi tard que pour celle de l'Ancien Testament. La raison en est que le texte hébreu semblait en avoir moins besoin que tous les autres. En effet, quand on en compare les manuscrits, on n'y constate presque pas de variantes, tandis que la collation des mss. des autres textes antiques en révèle de grandes quantités. On compte par milliers les leçons différentes du Nouveau Testament. Dans l'Ancien Testament, c'est le contraire. Au xviie siècle l'Anglais B. Kennicott. *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus*, Oxford, 1776-1788, a comparé plus de six cents manuscrits; bientôt après lui, l'Italien G. B. de Rossi, *Variae lectiones Veteris Testamenti ex immensa manu scriptorum editorumque codicum congerie haustae*, Parme, 1784-1788, puis *Scholia critica in Veteris Testamenti libros*, Parme,

1798, a fait le même travail pour plus de treize cents. Malgré leurs recherches minutieuses, ces deux auteurs n'ont découvert aucune variante importante. Les divergences consistent tout au plus dans l'emploi, plus ou moins régulier des consonnes-voyelles ou sont provoquées par d'insignifiantes méprises des copistes. Il est vrai que des critiques modernes, entre autres H. Strack, *Prolegomena critica in Vetus Testamentum*, 1873; C. D. Ginsburg, *Introduction to the massoretico-critical edition of the hebrew Bible*, 1897; P. Kahle, *Masoreten des Westens*, dans *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament*, Neue Folge, t. VIII, 1927, signalent un plus grand nombre de véritables variantes que leurs prédécesseurs. Mais il reste, malgré tout, indéniable que les divergences des manuscrits hébreux sont minimes en comparaison de celles des mss. grecs ou syriaques.

Quiconque ignore l'histoire de la Bible hébraïque est tenté de supposer que cette harmonie est due à une préservation exceptionnelle, grâce à laquelle elle fut soustraite aux vicissitudes ordinaires des livres manuscrits, et que le texte actuel correspond complètement à l'original. Aussi la plupart des juifs du Moyen Age ont-ils professé cette opinion. Ils ont même cru que le texte hébreu avec tous ses signes de ponctuation et d'accentuation remontait aux auteurs sacrés eux-mêmes : sinon à Moïse et aux prophètes, tout au moins à Esdras. Durant les deux premiers siècles de la Réforme, un bon nombre de protestants ont partagé et ardemment défendu cette conception; car ils y voyaient le meilleur moyen pour faire de la Bible une source si fidèle de foi qu'elle suffit à elle seule.

Or rien n'est moins justifié qu'une telle estime pour le texte hébreu; car l'uniformité de ses manuscrits ne provient pas d'un sort exceptionellement favorable, mais est le résultat d'une fixation artificielle. Le texte hébreu actuel est le texte tel qu'à partir du IIe siècle il a été arrêté par un travail lent et minutieux. Tout d'un coup, les savants juifs commencèrent à prendre les mesures les plus rigoureuses pour soustraire la Bible, nonobstant les copies multiples qu'ils en faisaient, aux altérations ordinaires. Ils choisirent un texte qu'ils regardaient comme propre à servir de type aux copistes; ils se rendirent alors exactement compte même de la physionomie matérielle de ce texte, ils en mesurèrent les dimensions et en calculèrent les éléments, ils comptèrent les lettres et les mots de chaque livre, relevèrent la phrase, le mot, la lettre du milieu de chaque volume, de toute la Bible, ils comptèrent combien de fois chaque lettre s'y rencontrait. Ils donnèrent aux copistes les ordres les plus stricts de faire leurs copies avec le soin le plus scrupuleux. Ils étaient remplis d'une telle vénération pour le texte sacré qu'ils n'osaient plus même en corriger les fautes les plus notoires; ils les y laissaient et se contentaient de marquer les corrections en marge. Ils fixèrent invariablement d'abord l'effectif des consonnes et ensuite, également à partir du VIIe siècle, celui des voyelles au moyen de petits signes qu'ils inventèrent et ajoutèrent aux consonnes. De cette façon les rabbins réussirent à fixer le texte hébreu dans une immobilité inconnue auparavant en fait de livres manuscrits. Le texte ainsi obtenu et rendu invariable s'appelle texte massorétique. Voir *Dict. de la Bible* : art. LANGUE HÉBRAIQUE, 5° l'œuvre des massorètes, col. 504-508, t. II; Art. MASSORE, t. III, col. 854-860; art. TEXTE DE L'ANCIEN TESTAMENT, t. IV, col. 2102-2113.

Tout en reconnaissant avec gratitude l'œuvre que les savants juifs ont fournie en préservant l'Ancien Testament de toute corruption ultérieure, il faut bien se garder de prendre le texte massorétique pour un texte idéal comme s'il ne renfermait pas de fautes et correspondait de tous points au texte primitif. Deux raisons s'y opposent. C'est d'abord que la fixation a été entreprise à une date postérieure de plusieurs siècles à l'époque où les livres ont été composés. Dans l'intervalle, les saintes Écritures avaient été exposées à toutes les vicissitudes des livres manuscrits. Le texte des manuscrits massorétiques n'est donc pas le texte original intact, mais celui que, à partir du IIe siècle, les rabbins ont commencé à soustraire aux changements. En second lieu, la fixation a été faite sans méthode critique. Au lieu d'élaborer un texte par la comparaison systématique des différents manuscrits, les rabbins semblent avoir pris tout simplement pour modèle un manuscrit que tous leurs efforts ont tendu à stéréotyper. En effet, les mêmes fautes et les mêmes curiosités reviennent dans tous les manuscrits, de sorte que la plupart des exégètes supposent avec raison qu'ils ne sont que la reproduction d'un seul archétype. Cette opinion s'est répandue surtout depuis que Paul de Lagarde, *Anmerkungen zur griechischen Ubersetzung der Proverbien*, 1863, lui a donné son appui. Dans ses *Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs*, t. I, 1868, p. XII, de Lagarde reproduit une histoire très instructive sous ce rapport, d'après l'introduction à une traduction arabe du Pentateuque. Lors de la destruction de Jérusalem par Titus les prêtres sauvèrent la Loi et des nobles de la famille davidique l'emportèrent plus tard à Bagdad où elle fut copiée. Sur la foi de ce récit, on aime à supposer que le texte actuel du Pentateuque remonte à ce manuscrit et que le texte des autres livres a une origine semblable.

Il s'ensuit que les manuscrits hébreux ne représentent pas, comme ceux de toute autre littérature antique, autant de témoins directs des écrits de l'Ancien Testament qu'il y a d'exemplaires, mais uniquement un seul, savoir l'archétype auquel ils remontent tous et qu'ils reproduisent d'une façon presque mécanique. La conséquence en est que, dans le cas de la Bible hébraïque, la critique textuelle est privée à peu près complètement de ses moyens ordinaires; car, ne formant pas une transmission ramifiée des textes primitifs et ne renfermant guère de leçons différentes, les manuscrits servent peu à l'épuration du texte hébreu. Heureusement la critique de l'Ancien Testament trouve des ressources ailleurs. Autant les témoins directs lui font défaut, autant ils sont remplacés par les témoins indirects, les versions, qui, dans la mesure où elles sont antérieures à la fixation définitive du texte massorétique, reflètent l'état du texte prémassorétique.

Sous bien des rapports, la critique textuelle de l'Ancien Testament se trouve donc dans une situation tout à fait exceptionnelle et il faut voir de plus près les moyens dont elle dispose pour rétablir la teneur du texte primitif.

II. MOYENS DONT ON DISPOSE. — A. *La Bible hébraïque elle-même.* — En premier lieu, nous devons nous rendre compte des ressources que la critique trouve dans le texte hébreu lui-même sous sa forme soit massorétique, soit prémassorétique.

1. *Texte prémassorétique.* — Celui-ci n'est jusqu'ici conservé qu'en trois spécimens.

a) Le Pentateuque samaritain. — La scission entre les Juifs et les Samaritains eut pour effet dans le domaine biblique que ces derniers gardèrent comme Écriture le Pentateuque seul et que le Pentateuque eut chez eux un sort tout différent de celui qu'il avait chez les Juifs. La différence de la transmission s'affiche déjà extérieurement par l'écriture : les Samaritains ont gardé les caractères de l'ancienne écriture cananéenne. Elle se déclare en outre par de nombreuses variantes. On en compte à peu près six mille.

dont la plupart se rapportent à l'orthographe, à la grammaire, à la prononciation. Nous avons donc pour le Pentateuque un témoin tout à fait indépendant du texte massorétique. Voir A. von Gall, *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner*, 1918; H. Petermann, *Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der Samaritaner*, 1868; ce dernier ouvrage, p. 219-326, contient la liste la plus complète des variantes.

b) Le papyrus Nash. — C'est un bout de papyrus, découvert en 1902, qui remonte au commencement du IIe siècle de notre ère. Il contient les dix commandements et le début du Schema, Deut. VI, 5 sq. Les quelques lignes qui s'y lisent représentent le plus ancien texte biblique écrit en caractères carrés; par comparaison avec le texte massorétique, elles contiennent des variantes très caractéristiques. Voir S. A. Cook, *A pre-massoretic biblical papyrus*, dans *Proceedings of the Society of biblical archaeology*, 1905, p. 34-56; N. Peters, *Die älteste Abschrift der Zehn Gebote, der Papyrus Nash, untersucht*, 1905.

c) Les citations du Talmud ainsi que des auteurs chrétiens et juifs. — Elles fournissent également quelques restes du texte hébreu en dehors du cadre de la tradition massorétique. Pour les passages bibliques du Talmud, voir V. Apowitzer, *Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur*, Ire étude, dans *Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse*, 153, 6, Vienne, 1906; IIe *ibidem*, 160, 7, 1908; IIIe et IVe, 1911; ve dans 22. *Jahresbericht der israelitisch-theol. Lehraustalt in Wien*, 1914-1915. Pour les citations des auteurs chrétiens, voir F. Wutz, *Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus*, 1925; *Ist der hebräische Urtext wieder erreichbar?* dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1925, p. 115-119. Parmi les auteurs juifs qui citent des textes de l'Ancien Testament, Flavius Josèphe et Philon doivent surtout être pris en considération.

2. *Texte massorétique.* — *a*) Les manuscrits. — Pour leur nombre, leur âge, leur genre, voir *Dict. de la Bible*, art. MANUSCRITS BIBLIQUES, II, Manuscrits hébreux, t. III, col. 667-672. Les variantes qu'ils contiennent ont été classées et enregistrées surtout par Ginsburg, *op. cit.*, et S. Baer, F. Delitzsch dans leurs éditions des différents livres de l'Ancien Testament, 1869-1892.

La valeur critique de ces variantes est dépassée par celle des notes critiques qui accompagnent le texte massorétique. Sous ce rapport, il faut mentionner d'une façon particulière les *Kerê*. Ce sont des leçons que les massorètes ont placées en marge pour indiquer les corrections à faire. Elles représentent en somme la plus ancienne collection de variantes de la Bible hébraïque et sont par conséquent très précieuses pour la reconstitution du texte.

b) Les morceaux qui se trouvent deux ou trois fois en différents endroits de la Bible, savoir : ps. XIII = ps. LII; ps. XVII = II Sam., XXII; ps. XXXIX, 14-18 = ps. LXIX; ps. XCV = ps. XIV, 1-15 = I Par., XVI, 8-22; Is. II, 2-4 = Mich., IV, 1-3; Is. XXXVI = XXXIX = II Reg., XVIII-XX = II Par. XXXII. Les nombreuses variantes de ces doublets témoignent des changements que les textes ont subis et aident efficacement à les reconstituer. Voir F. Vodel, *Die konsonantischen Varianten in den doppelt uberlieferten poetischen Stuchen des massoretischen Textes*, 1905; S. K. Mosiman, *Eine Zusammenstellung und Vergleichung der Paralleltexte der Chronik und der älteren Bücher des Alten Testaments*, 1907.

B. *Les versions.* — Longtemps avant de recevoir sa forme massorétique, la Bible de l'Ancien Testament avait été traduite en différentes langues. Ces versions permettent de conclure à l'état du texte hébreu pendant les siècles antérieurs au travail massorétique. Les éléments d'information qu'elles fournissent à la critique non seulement complètent, mais remplacent les matériaux si minimes que renferme l'original.

1. *Version des Septante.* — Tout d'abord il faut mentionner la première en date, savoir la version alexandrine. Commencée durant la première moitié du IIIe siècle avant Jésus-Christ et terminée probablement vers la seconde moitié du siècle suivant, elle reflète la Bible hébraïque dans une teneur assez ancienne. Comme elle est en général fidèle et entièrement conservée, elle est une ressource incomparable pour la reconstitution de l'original.

La comparaison entre le texte des Septante et celui des Massorètes révèle de grandes divergences. Après avoir autrefois mis les différences au compte des traducteurs grecs, on est de plus en plus incliné à en rendre responsables les scribes hébreux. Le désaccord, surtout pour quelques livres, est parfois si surprenant et si constant qu'on a supposé que, durant l'époque prémassorétique, le texte hébreu avait connu deux recensions, dont l'une est représentée par la version des Septante et l'autre par le texte massorétique. Les leçons des Septante, en tant qu'elles diffèrent de l'hébreu, sont d'ordinaire plus anciennes et plus pures.

En usant de la Bible alexandrine comme moyen critique, il ne faut pas oublier qu'elle a elle-même besoin d'être rétablie dans sa forme primitive et qu'elle a été à son tour traduite en plusieurs autres langues, surtout en latin. Ces versions sont non seulement des témoins pour les LXX eux-mêmes, mais aussi pour le texte hébreu.

2. *Autres versions grecques.* — La traduction alexandrine ayant été discréditée chez les juifs, par suite de l'emploi qu'en faisaient les chrétiens, d'autres versions grecques furent faites par des juifs dont trois surtout sont connues, celles d'Aquila, de Théodotion et de Symmaque. Elles appartiennent au IIe siècle chrétien, donc à un temps où la fixation des consonnes avait à peine commencé et où celle des voyelles était encore loin d'être réalisée. Ces trois versions sont donc pour la critique du texte hébreu également très importantes. Par malheur, il n'en reste plus qu'un petit nombre de fragments.

3. *La Peschito.* — A côté des Septante, qui sont la plus ancienne version grecque, aucune autre n'a pour la critique textuelle une aussi grande importance que la Peschito, la plus ancienne version syriaque de l'A. T. Faite sur l'hébreu probablement par des judéo-chrétiens, peut-être dès le Ier, dans tous les cas au IIe siècle, elle fournit en raison principalement de sa fidélité, une aide très puissante pour les recherches relatives au texte prémassorétique.

4. *Les Targums.* — Au point de vue de la critique textuelle, ces versions araméennes ont une valeur qui varie de l'une à l'autre. Le deuxième des Targums du Pentateuque, dit Targum du pseudo-Jonathan et les Targums des hagiographes méritent à peine d'entrer en ligne de compte, d'une part parce qu'ils sont d'ordinaire plutôt des paraphrases que de vraies traductions, de l'autre parce qu'ils sont de date assez récente : les plus anciens remontent au Ve siècle. Le Targum des Prophètes est déjà plus important. La rédaction définitive en appartient au IIe ou IIIe siècle. Cependant le texte en est paraphrastique. Par contre, le Targum du Pentateuque attribué à Onkelos est, sous tous les rapports, un instrument critique fort utile; car non seulement il suit fidèlement le texte hébreu, mais il est aussi très ancien; il remonte même en grande partie au temps de l'Ancien Testament et a reçu sa forme définitive au plus tard au IIe siècle ap. J.-C.

5. *La Vulgate.* — La traduction de l'Ancien Testament faite par saint Jérôme, qui est de beaucoup la meilleure de toutes les anciennes versions, joue nécessairement, elle aussi, un rôle dans la critique du texte hébreu. Naturellement, comme elle date seulement de 390-405, elle ne rend pas les mêmes services que les Septante ou la Peschito. Parce qu'elle est tout de même antérieure à la vocalisation du texte hébreu et faite avec beaucoup d'exactitude, elle permet d'étudier l'étape parcourue par la Bible hébraïque, au IVe siècle.

6. *La conjecture.* — Bien que les ressources fournies par la comparaison de tous ces textes originaux ou traduits soient très riches, elles ne suffisent cependant pas pour la correction de toutes les défectuosités qui se constatent dans la Bible hébraïque. Bien souvent, on rencontre des passages dans lesquels les règles de la grammaire ou de la logique sont visiblement transgressées, et sans que, pourtant, tous les divers témoins directs ou indirects fournissent les éléments d'une correction. Dans ces cas, il ne reste qu'à deviner aussi judicieusement que possible la teneur exacte du texte.

Il va sans dire que les leçons conjecturales n'ont jamais de valeur absolue. Les plus probables sont celles qui demandent le moins de changements, correspondent le plus au contexte ou sont fournies par des passages parallèles. Il faut les proposer avec la plus grande prudence et délicatesse et ne jamais les mettre au service d'opinions subjectives. Sous ce rapport, c'est surtout dans deux directions que la réserve nécessaire n'a pas toujours été observée. D'une part, on a souvent, au service de la critique dans les morceaux poétiques, exploité des systèmes métriques, élargissant ou rétrécissant des stiques, transposant des versets et de prétendues strophes, alors que la plupart de ces systèmes étaient loin de reposer sur des bases solides. Jusqu'ici, le *parallelismus membrorum* est le seul critère qui puisse être retenu avec quelque sécurité. D'autre part, ce qui est pire, la critique a été maintes fois employée en faveur d'opinions purement individuelles. Au lieu de s'adapter au langage et aux conceptions de l'auteur biblique, beaucoup d'exégètes modernes corrigent arbitrairement et se permettent de façonner le texte sacré d'après leurs goûts et leurs préjugés. Aberrations qui, au lieu d'accréditer la critique textuelle, la compromettent.

III. Résultats obtenus. — Les moyens de critique qui viennent d'être indiqués permettent de constater que le texte original de l'Ancien Testament, avant de se cristalliser entre les mains des Massorètes en des formes immuables, a subi beaucoup d'altérations. Rien n'est moins vrai que ce que Flavius Josèphe, *Contra Apionem*, I, 8, a écrit au sujet des écrits bibliques : « La vénération dont nous entourons ces livres se manifeste par ce fait que depuis si longtemps personne n'a osé rien y ajouter, rien en retrancher, rien y changer. » Car non seulement les Livres saints ont partagé le sort ordinaire de toutes les œuvres de l'antiquité, si souvent copiées et recopiées, mais ils ont eu en outre à subir des changements exceptionnels.

Toutefois, ces mêmes moyens permettent aussi de porter dans une large mesure remède au mal constaté. Les résultats, acquis par les travaux des critiques modernes, peuvent être considérés sous un double point de vue. D'une part, il y a lieu de se rendre compte d'une façon détaillée des différents genres de modifications subies par la Bible hébraïque, ainsi que des essais de reconstitution faits par la critique. De l'autre, il faut jeter un coup d'œil sur l'œuvre de la critique textuelle en général, en tant qu'elle est renfermée dans des études d'ensemble relatives soit à la Bible tout entière, soit à des livres particuliers, ou en tant qu'elle rend capable d'apprécier la valeur critique de la Bible hébraïque et ouvre des perspectives au sujet de sa reconstitution.

1. *Les fautes, leur constatation et leur correction.* — Les modifications que le texte primitif a subies se rangent en diverses catégories et sont tantôt insignifiantes, tantôt d'une portée plus ou moins grande. Il est difficile de les classer en groupes nettement séparés. Aussi ne prétendons-nous pas, dans l'aperçu qui suit, en donner un exposé complet. On peut les diviser surtout en deux classes : fautes involontaires dues à l'inadvertance des copistes et changements intentionnels introduits pour différentes raisons.

Première classe : *Fautes involontaires.*

Ces fautes causées par les circonstances les plus variées ont été récemment étudiées et classifiées par Frédéric Delitzsch, *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament*, 1920. D'après le témoignage unanime des hébraïsants, ce travail est l'étude la plus complète et la plus méthodique qui ait été consacrée jusqu'ici à ce sujet de sorte que le mieux est de s'y tenir.

1. *Fautes dues à l'écriture continue.* — Bien que, dans les anciennes inscriptions, par exemple sur la stèle du roi Mescha (IXe siècle) ou dans l'inscription de Siloa (VIIIe siècle) les mots soient séparés par des points ou des traits, de tels signes n'existaient pas dans l'écriture carrée. Les mots et les phrases se suivaient sans le moindre signe de ponctuation, même sans intervalle. De là sont venues de fausses liaisons et de fausses séparations.

a) Fausses liaisons de lettres,

soit avec la fin du mot précédent, p. e. : Is., XVII, 6, סְעִפֶיהָ פֹּרִיָּה, lire : סְעִפֵי הַפֹּרִיָּה ; Eccl., VII, 27, אָמְרָה קֹהֶלֶת, lire : אָמַר הַקֹּהֶלֶת; Osée, VI, 5, מִשְׁפָּטֶיךָ אוֹר יֵצֵא lire avec les LXX, Syriaque, Targum : מִשְׁפָּטִי כָּאוֹר

soit avec le commencement du mot suivant, p. e. : Ps., LXII, 4, גָּדֵר הַדְּחוּיָה, lisez : גְּדֵרָה דְּחוּיָה; Gen., XLIX, 19-20, עָקֵב : מֵאָשֵׁר, lire avec LXX, Syriaque, Vulgate : עֲקֵבָם : אָשֵׁר.

Fausses liaisons de mots, p. e. : Eccl., IV, 10, אִילוֹ, lire d'après beaucoup de mss. : אִי לוֹ; Num., XXIII, 10, מִסְפָּר, lire d'après Sam., LXX : מִי סָפַר.

Fausses séparations de mots, p. e. : Is., II, 20, לַחְפֹּר פֵּרוֹת, lire avec Théodotion : לַחֲפַרְפָּרוֹת; Is., LIV, 9, כִּי־מֵי נֹחַ, lire avec beaucoup de versions : כִּימֵי נֹחַ; Jer., XXIII, 33, אֶת־מַה־מַּשָּׂא, lire avec LXX, Vulgate : אַתֶּם הַמַּשָּׂא.

b) Dans les cas où le mot suivant commençait par la lettre sur laquelle se terminait le précédent, les copistes avaient l'habitude d'écrire cette lettre seulement une fois. Il s'ensuivit que, plus tard, lorsqu'on sépara régulièrement les mots, on ne tint pas toujours compte de ce fait qu'une même lettre était à lire deux fois. Aussi faut-il parfois :

α) répéter la lettre finale d'un mot comme lettre initiale du mot suivant, p. e. : Prov., XVI, 22, מְקוֹר, חַיִּים שֵׂכֶל בְּעָלָיו lire avec LXX et Syriaque :

מקור חיים שכל לבעליו; I Sam., ii, 13, משפט הכהנים את־העם lire avec sept mss. Syriaque et Targum : משפט הכהנים מאת־העם; II Reg., vi, 32, מלפניו בטרם, lire avec Syriaque et Vulgate : מלפניו ובטרם.

β) Répéter la lettre initiale d'un mot comme lettre finale du précédent : I Reg., xxi, 21, מבי אליך, lire : מביא אליך; I Reg., xi, 24, וילכו דמשק, lire avec la vieille version latine : וילכד דמשק; Ez., xxvii, 5, ארז מלבנון, lire avec Syriaque et Targum : ארזים מלבנון.

c) D'autres fois c'est la faute inverse qui a été commise, c'est-à-dire que le copiste a écrit deux fois la même lettre bien qu'elle ne se trouvât primitivement qu'une seule fois soit comme lettre finale, soit comme lettre initiale; d'où il suit qu'on doit quelquefois :

α) biffer la lettre qui suit la lettre finale d'un mot, p. e. : Deut., xi, 15, עשב בשדך, lire : עשב שדך; I Par., xv, 16, בקול לשמחה, lire : בקול שמחה; Jér., xxix, 8, אתם מחלמים, lire avec LXX, Syriaque et Vulgate : אתם חלמים.

β) biffer la lettre qui précède la lettre initiale d'un mot, p. e. : II Par., xvi, 12, ויחלא אסה, lire : ויחל אסה; II Sam., vii, 16, לפניך כסאך, lire avec LXX : לפני כסאך; Eccl., v, 16, וחליו וקצף, lire avec LXX : וחלי וקצף.

2. *Fautes provenant de l'emploi inexact des lettres voyelles.* — Faite pendant de longs siècles uniquement de consonnes, l'écriture hébraïque se prêtait à beaucoup d'équivoques au sujet des voyelles. Les diphtongues avec leurs doubles voyelles, et les désinences vocaliques elles-mêmes restaient inexprimées. Il en résulta une grande incertitude pour la lecture de bien des mots et des phrases. Pour y remédier, on avait de bonne heure commencé à compléter l'écriture par l'addition de certaines consonnes qui ne devaient pas être lues comme consonnes mais comme signes de voyelles. Ce sont les lettres voyelles, les fameuses *matres lectionis* ו, י, ה, et en partie aussi א. Malheureusement ces lettres voyelles furent employées d'une façon non seulement bien irrégulière et inconséquente, mais aussi, parfois, tout à fait fautive. Les irrégularités provoquèrent une foule d'inexactitudes que nous ne faisons que mentionner. L'emploi erroné des lettres voyelles a causé de vraies fautes dont voici les principales catégories.

A. — *Addition fautive d'une lettre voyelle.*

A l'intérieur d'un mot. — *a*) en des noms, p. e. : II Reg., x, 26, מצבות, lire avec deux mss. et la recension de Lucien pour les LXX : מצבת; Ez., xlv, 21, שבעות ימים, lire avec les versions : שבעת ימים; Jer., iv, 4, ערלות, lire avec quelques mss. et la version syriaque : ערלת; Job, v, 5, קצירו, lire avec LXX et Syriaque : קצרו; Deut. vii, 10, לשנאיו, lire : לשנאו; II Sam., xii, 11, לרעיך, lire avec beaucoup de mss. : לרעך.

b) en des verbes, p. e. : Osée, xi, 11, והושבתים, lire avec les LXX : והשבתים; Ps., lxxix, 11, הותר, lire avec Syriaque et Targum : התר; I Sam., xviii, 27, וימלאום, lire avec la Vulgate : וימלאם; Josué, xxiii, 7, תשביעו, lire avec Syriaque, Vulgate et Targum : תשבעו; Jér., xlviii, 44, הניס, lire avec les versions : הנס; Jér., xlvi, 20, יפה־פיה, lire avec beaucoup de mss. : יפפיה.

A la fin d'un mot.

ו *a*) comme suffixe, p. e. : Ezech., xlvi, 17, נחלתו בניו, lire avec LXX et Syriaque : נחלת בניו; Deuter., xxxii, 43, אדמתו עמו, lire avec LXX et Vulgate : אדמת עמו.

b) comme désinence verbale, p. e. : Deut., xxiv, 16, יומתו, lire avec LXX, Vulgate et Syriaque : יומת; Lam., v, 10, נכמרו, lire avec LXX et Vulgate : נכמר.

י *a*) comme suffixe, p. e. : Jer., ii, 21, לי, lire, ל; Job, x, 15, עניי, lire : עני.

b) comme désinence verbale, p. e. : Ps., xxxi, 7, שנאתי, lire avec les versions : שנאת; Jer., xlvii, 7, תשקטי, lire avec LXX, Syriaque et Vulgate : תשקט.

ה ajouté *a*) à des noms, p. e. : Gen., xlix, 20, שמנה לחמו, lire : שמן לחמו; Josué, x, 39, לדברה, lire : לדבר.

b) à des verbes, p. e. : Num., xxvi, 59, ילדה, lire : ילד; Ps., xviii, 35, נחתה, lire : נחת.

B. — *Addition d'une fausse lettre voyelle.*

A l'intérieur d'un mot. — ו au lieu de י, p. e. : II Sam., xx, 8, והוא יצא ותפל, lire avec LXX : והיא יצאה ותפל; Deut., xxxi, 7, תבוא, lire avec Vulgate : תביא.

י au lieu de ו, p. e. : I Reg., vi, 15, קירות, lire avec LXX : קורות; Michée, vi, 13, החליתי, lire avec beaucoup de versions : החלותי.

A la fin d'un mot. — ו au lieu de י, p. e. : Job, vi, 21, לו, lire avec LXX et Syriaque : לי; I Sam., xxii, 17, אזנו, lire avec les versions : אזני.

י au lieu de ו, p. e. : Eccl., ii, 25, ממני, lire avec LXX, Syriaque et saint Jérôme : ממנו; Job, xix, 28, בי, lire avec Targum et Vulgate : בו; cf. Ps. xxxvi, 2,

ה au lieu de ו, p. e. : Jer., xxii, 6, נושבה, lire

avec LXX et Vulgate : נוֹשָׁבוּ; Ezech., XXXI, 15, עֻלְפֶּה, lire avec les versions : עָלְפוּ.

ו au lieu de ה, p. e. : Lev., VI, 8, מִמֶּנּוּ, lire : מִמֶּנָּה; Jerem., XXV, 15, אוֹתוֹ, lire : אוֹתָהּ.

C. — *Confusion de* ו *et de* י *par suite d'écriture imprécise.*

A l'intérieur d'un mot. — ו à la place de י.

a) en des noms, p. e. : Ps., LXXIV, 11, חוֹקְךָ, lire avec Keré et les versions : חֵיקְךָ; Isaïe, XLII, 24, לִמְשׁוֹסָה, lire avec Keré : לִמְשִׁסָּה.

b) en des verbes, p. e. : Prov., IV, 16, יַכְשׁוּלוּ, lire avec Keré : יַכְשִׁילוּ; Ps., CXIV, 7, חוּלִי, lire : חִילִי.

י à la place du ו

a) en des noms, p. e. : Prov., XXIII, 31, כִּיס, lire avec Keré et les versions : כּוֹס; Num., XIX, 15, פְּתִיל, lire : פָּתוּל.

b) en des verbes, p. e. : Jud., VII, 21, וַיָּנִיסוּ, lire avec Keré et les versions : וַיָּנוּסוּ; Exode, XXX, 32, יִיסָךְ, lire : יוּסָךְ.

A la fin d'un mot.

ו au lieu du י, p. e. : II Par., XIX, 8, וְלָרִיב וַיָּשֻׁבוּ, lire d'après quelques versions : וּלְרִיבֵי יֹשְׁבֵי.

י au lieu du ו, p. e. : Neh., III, 30, אַחֲרַי, lire avec les versions : אַחֲרָו = אַחֲרָיו.

D. — *Intercalation à contresens d'un* ו *ou d'un* י *dans un mot.*

D'un ו *a*) en des noms : p. e. : Jer., LI, 58, חֹמוֹת בָּבֶל lire avec quelques mss. LXX et la Vulgate : חוֹמַת בָּבֶל; Ps., LIII, 7, יְשֻׁעוֹת, lire avec quelques mss, LXX et Syriaque : יְשׁוּעַת; cf. aussi Prov., x, 9.

b) en des verbes, p. e. : Ps., CXXXIX, 20, נָשׂוּא, lire : נָשְׂאוּ; Ps., CXLVIII, 6, וְלֹא יַעֲבוֹר, lire : וְלֹא יַעֲבֹרוּ; Ps., CIV, 12, יִשְׁכּוֹן, lire : יִשְׁכֹּנוּ.

D'un י *a*) en des noms, p. e. : I Sam., x, 5, נְצִבֵי, lire avec LXX, Syriaque et Vulgate : נְצִיב; Lév., v, 24, הַמִּשְׁתִּיו, lire avec beaucoup de mss. et avec les versions : חֲמִישִׁתוֹ.

b) en des verbes, p. e. : Jer., XLIII, 12, וְהִצַּתִּי, lire avec LXX, Syriaque et Vulgate : וְהִצִּית; Zachar., IX, 10, וְהִכְרַתִּי, lire avec LXX : וְהִכְרִית.

3. *Fautes résultant d'une ponctuation fautive.* — Lorsque les massorètes, dans le but de fixer une fois pour toutes la prononciation des voyelles, inventèrent des signes spéciaux, les points voyelles, ils les placèrent souvent d'une façon fautive.

A. — *Ponctuation fautive de mots écrits contre la règle sans lettre voyelle.*

Manque de ו.

a) en des noms, p. e. : Isaïe, XIX, 13, פִּנַּת, lire avec LXX et Targum : פִּנּוֹת; I Par., XI, 7, בַּמְּצָד, lire : בַּמְּצוּדָה; cf. aussi Ps., IX, 15.

b) en des verbes, p. e. : Gen., XVII, 11, וּנְמַלְתֶּם, lire : וּנְמוֹלוֹתֶם; Ezech., XXXVI, 4, לָבַז, lire : לָבוּז; cf. aussi Prov., XXVII, 17.

Manque de י.

a) en des noms, p. e. : Ps., LVIII, 2, אֵלֶם, lire : אֵלִים

b) en des verbes, p. e. : Ezech., v, 15, וְהָיְתָה, lire avec les versions : וְהָיִית; Prov., XIII, 17, יִפֹּל, lire : יַפִּיל; cf. aussi Ps., XXIV, 9 et I Sam., XVII, 20.

B. — *Ponctuation fautive de mots munis de lettres voyelles qui ne furent pas comprises.*

Malentendu relatif au ו, p. e. : Ps., LXXII, 13, יַחֹס lire : יָחוּס; Job., XII, 18, מוּסַר, lire avec Vulgate et Targum : מוֹסֵר.

Malentendu relatif au י, p. e. : I Sam., I, 6, כְּאַיָּלִים, lire avec LXX et Vulgate : כְּאֵילִים; Gen., XLIX, 21, אַיָּלָה, lire avec LXX : אֵלָה.

C. — *Autres ponctuations fautives.*

a) en des noms, p. e. : Deut., XXVIII, 22, חֶרֶב, lire avec Vulgate : חֹרֶב; Isaïe, XXX, 8, לָעַד, lire avec Targum, Syriaque et Vulgate : לְעֵד; cf. aussi Ps. LXVII, 22; Deut., XXXIII, 26; II Reg., XXIII, 11, etc.

b) en des verbes, p. e. : Ps. L, 18, וַתִּרֶץ, lire avec LXX, Syriaque et Vulgate : וַתָּרָץ; Jér., XXXVIII, 23, תִּשְׂרֹף, lire avec sept mss. LXX, Syriaque et Targum : תִּשָּׂרֵף; cf. aussi Jud., v, 13; Prov. I, I, 22; Jérémie, III, 9; L, 38; Isaïe, XXVII, 16, etc.

4. *Fautes ordinaires de copie.* — A côté des fautes qui viennent d'être signalées et qui sont particulières à l'écriture hébraïque, il y en a d'autres que les manuscrits hébreux partagent avec tous les autres.

A. *Fautes de répétition.* — *a*) Répétition d'une ou de plusieurs lettres : d'une seule lettre, p. e. : Ez., XXIII, 21, מִמִּצְרַיִם, lire avec quelques mss. : מִצְרַיִם; Ps., LXXXVIII, 17, צִמְּתֻתוּנִי, lire : צִמְּתוּנִי; cf. aussi Isaïe, XIX, 10.

de deux ou trois lettres, p. e. : Ex., XVI, 22, מִשְׁנֶה שְׁנֵי הָעֹמֶר, lire : מִשְׁנֶה הָעֹמֶר; II Reg., x, 22, וַיֹּצֵא לָהֶם הַמַּלְבּוּשׁ, lire d'après le contexte : וַיֹּצֵא לְבוּשׁ; cf. aussi Osée, IV, 18; Jérém., XXXVII, 1 où avec LXX, il faut supprimer מֶלֶךְ, etc.

b) Répétition d'un ou de plusieurs mots, d'un mot : p. e. : I Sam., II, 3, גְּבֹהָה גְבֹהָה יֵצֵא biffer l'un des deux noms; de même dans Habac., I, 8; II, 18

de plusieurs mots, p. e. : Job, XIII, 14, עַל־מָה est d'après le contexte et les LXX une répétition fautive de עָלַי מָה qui se trouve à la fin du verset

précédent. Le même phénomène est à observer dans I Reg., XIV, 31; Isaïe, XXVI, 15; Ezech., LXIV, 19, etc.

B. *Fautes d'omission.* — *a*) de lettres, p. e. : Ps., CXLI, 9, וּמֹקְשׁוֹת, lire avec LXX : וּמִמֹּקְשׁוֹת; II Par., VIII, 15, מִצְוַת : lire avec LXX et Vulgate : מִמִּצְוַת; Ps., XCII, 12, בְּשׁוּרָי, lire avec les versions : בְּשֹׁרְרַי; Ps., LXXXIX, 48, אֲנִי, lire : אֲדֹנָי; cf. aussi I Sam., XX, 25; I Reg., XII, 28, etc.

b) de mots, p. e. : I Par., VII, 6, בִּנְיָמִן, lire avec plusieurs mss., Syriaque et Vulgate : בְּנֵי בִנְיָמִין; I Sam., IV, 7, אֱלֹהִים אֶל־הַמַּחֲנֶה, intercaler : אֲלֵיהֶם; cf. aussi I Sam., XXIV, 6; Gen., XLIV, 31; II Par., XI, 22.

C. — *Fautes de transposition.*

a) de lettres, p. e. : II Par., XXVIII, 3, וַיַּבְעֵר, lire avec LXX, Syriaque : וַיַּעֲבֵר; Prov., XIV, 16, מִתְעַבֵּר, lire avec les LXX, Syriaque et Targum, מִתְעָרֵב; cf. aussi Jérém., VIII, 13; Prov., II, 19; Job., VIII, 13; Ezech., XXI, 27; Prov., XIII, 11.

b) de mots, p. e. : Ezéch., XL, 42, אֲלֵיהֶם וְיַנִּיחוּ, lire le deuxième mot avant le premier; Ez., XLVII, 2, דֶּרֶךְ הַפּוֹנֶה קָדִים, lire : הַפּוֹנֶה דֶּרֶךְ קָדִים. Cf. aussi I Sam., XXV, 23; Ezéch., XVII, 23, où il faut transposer les deux verbes, נָשָׂא et עָשָׂה; II Par., III, 1; Deut., XV, 9.

D. — *Écritures fautives de lettres ou de mots causées par le voisinage.*

a) de lettres, p. e. : Os., XIII, 9, בִּי בְעֶזְרֶךָ, lire avec LXX et Syriaque : מִי בְעֶזְרֶךָ; II Par., I, 13, וַיָּבֹא שְׁלֹמֹה לַבָּמָה, lire avec LXX et Vulgate : שְׁלֹמֹה מֵהַבָּמָה. Cf. aussi Ezéch., XLVII, 13; II Sam., XVIII, 12.

b) de mots, p. e. : Jer., XLVIII, 33, לֹא־יִדְרֹךְ, הֵידָד lire avec la Vulgate לֹא־יִדְרֹךְ הַדֹּרֵךְ; Deut., II, 27, בַּדֶּרֶךְ בַּדֶּרֶךְ lire, d'après Num., XX, 17 : דֶּרֶךְ הַמֶּלֶךְ; cf. aussi Jud., III, 28; Ps., LXXVI, 8, où le premier אַתָּה est à supprimer; II Par., XVII, 18, etc.

E. *Erreurs dues à la confusion de lettres ou de groupes de lettres qui se ressemblaient dans l'écriture.* — Pour deux raisons les fautes de cette rubrique sont particulièrement nombreuses; d'abord parce que dans l'écriture carrée beaucoup de lettres se ressemblent déjà en elles-mêmes, ensuite parce que d'autres devenaient semblables entre elles par suite d'écriture inexacte ou trop petite. De là de nombreuses confusions.

a) Confusion de ו et de י, p. e. : Dan., XI, 17, וְעָשָׂה, ire avec la plupart des versions : יַעֲשֶׂה; Zach., V, 6, עֵינָם, lire avec les LXX : עֲוֹנָם; cf. aussi Ps., XX, 10; Zach., IX, 9; Ps., XVIII, 28; II Sam., XXII, 28 où au lieu de עָנִי, il faut lire : עָנָו, etc.

b) Confusion de ר et de ד, p. e. : Gen., XXII, 13, אַחַר, lire avec 40 mss. et plusieurs versions : אֶחָד; de même Neh., V, 15; II Sam., VIII, 12, אֲרָם, lire avec plusieurs mss. les LXX, et Syriaque : אֱדֹם. Cf. aussi Ezech., XI, 19; XVII, 7; XIX, 5; Esdras, IX, 9; Isaïe, XIV, 4.

c) Confusion de ה et ת : p. e. : Jud., VII, 8, צֵדָה הָעָם, lire : צֵדַת הָעָם; Exod., XXXIV, 19, תִּזָּכָר, lire avec LXX, Targum, Théodotion : הַזָּכָר. Cf. aussi Isaïe, XLII, 25; XXXVIII, 16; Ezech., XII, 25,28; Lév., XXVI, 34, etc.

d) Confusion de ה et ח, p. e. : II Reg., XX, 4, הָעִיר, lire : חָצֵר; Jerém., II, 12, חָרְבוּ, lire avec LXX : הַרְבֵּה. Cf. aussi Neh., XI, 17.

e) Confusion du ב et du כ, p. e. : Joël, II, 23, בָּרִאשׁוֹן, lire avec LXX, Syriaque et Vulgate : כְּבָרִאשׁוֹן; Eccl., V, 16, בַּחֹשֶׁךְ יֹאכֵל, lire avec LXX : בַּחֹשֶׁךְ וָאֵבֶל; cf. aussi Isaïe, LXIII, 6; Ps., IV, 3, etc.

f) Confusion de ע et צ, p. e. : I Sam., XXVIII, 16, עָרֶךָ, lire : צָרֶךָ; I Sam., XXI, 8, אַבִּיר הָרֹעִים, lire : אַבִּיר הָרָצִים. Cf. aussi II Reg., XX, 6, etc.

g) Confusion de ו, י, ר, p. e. : Gen., XLIX, 26, הוֹרַי עַד, lire avec les LXX : הַרְרֵי עַד; Ps., LXXII, 9, צִיִּים, lire : צָרִים; Ezech., XXXII, 27, מֵעֲרֵלִים, lire avec LXX : מֵעוֹלָם; I Sam., XIV, 47, יַרְשִׁיעַ, lire avec LXX : יוּשַׁע.

h) Confusion de מ et ב, p. e. : II Sam., V, 13, מִירוּשָׁלַם, lire : בִּירוּשָׁלַם; Jérém., XXIX, 26, פְּקִדִים בֵּית, lire avec LXX, Symmaque, Syriaque : פָּקִיד בְּבֵית. Cf. aussi Job, XXIII, 12; II Reg., XIV, 13; Zach., VI, 10; Isaïe, XXXVIII, 9, etc.

i) Confusion de מ et ה, : p. e. : Jos., I, 13, מֵנִיחַ לָכֶם, lire avec LXX, הֵנִיחַ לָכֶם; I Sam., XV, 12 מַצִּיב, lire avec LXX : הִצִּיב.

Des cas plus isolés de confusion d'autres lettres pourraient encore être allégués en nombre assez grand. Nous nous contentons d'ajouter quelques exemples de confusion de groupes de deux lettres : ה et וי : p. e. : II Reg., IX, 27 הַכֻּהוּ, lire avec LXX : וַיַּכֻּהוּ; — יו et מ : p. e. : Néh., II, 1, לְפָנָיו, lire : לְפָנִים. Cf. aussi Isaïe, XLIV, 8 et 11; — ת et ונ, p. e. : II Par., XIV, 9, צְפָתָה, lire avec LXX : צָפוֹנָה, etc.

F. — *Erreurs dues à la confusion de lettres ou de mots dont la prononciation est semblable.*

Les fautes de ce groupe doivent leur origine au fait que le texte a été dicté à plusieurs copistes qui comprenaient parfois mal la dictée ou encore à cet autre fait que le scribe, après avoir lu le texte à copier, le prononçait à voix basse et se trompait en l'articulant. Il y eut ainsi confusion de ע et א, p. e :

I Reg., I, 18, וְעַתָּה, lire avec les versions et beaucoup de mss. : וְאַתָּה; de même II Sam., XVIII, 3. On a le phénomène inverse dans I Sam., XXVIII, 2. Cf. aussi Ps., LXVIII, 35.

Confusion de כ et ח, p. e. : Ps., XLIX, 8, אָח lire : אַךְ.

Confusion de ק et כ, p. e. : Isaïe, XXXVIII, 17, חָשַׁקְתָּ, lire avec LXX, et Vulgate : חָשַׂכְתָּ.

Confusion de sifflantes, p. e. : Isaïe, x, 13, שׁוֹשֵׂתִי, lire : שִׁסֵּיתִי; I Sam., XXII, 14, סָר, lire : שַׂר. Cf. aussi Osée, IX, 12; Isaïe, XXIX, 5, זָרַיִךְ, lire : צָרַיִךְ.

Confusion de mots, p. e, Isaïe LXI, 6, תִּתְיַמָּרוּ, lire d'après Targum, Syriaque, Vulgate : תִּתְאַמָּרוּ; Zachar., XI, 13, הַיּוֹצֵר, lire avec Targum et Syriaque : הָאוֹצָר. Cf. aussi Isaïe, XLIV, 8; I Sam., XXXI, 9; Num., XXII, 23.

Différents genres d'autres fautes de copie ne se laissent guère ranger en des cadres généraux, p. e. : II Par., XVIII, 5, הֲנֵלֵךְ, lire avec LXX : הַאֵלֵךְ; II Sam., III, 18, הוֹשִׁיעַ, lire avec beaucoup de mss. et les versions : אוֹשִׁיעַ. Cf. aussi Jud., VII, 3; dans Exod., XXII, 9, אוֹ־נִשְׁבַּר אוֹ־נִשְׁבָּה, les deux premiers mots sont à biffer; ils semblent être une faute de copie dont les deux suivants seraient la correction. La faute notée en marge fut par la suite introduite dans le texte; cf. aussi Isaïe, XXVI, 5, Jér., XLI, 9.

Deuxième classe : *Changements intentionnels.* — A côté de ces altérations plus ou moins involontaires et d'ordinaire minimes, au moins extérieurement, du texte hébreu, d'autres ont été introduites avec intention. Pour comprendre ce fait, il faut savoir que, dans l'ancien Orient, un texte écrit n'était pas regardé comme invariable et qu'on ne se croyait pas obligé de le reproduire avec une scrupuleuse exactitude. Pour une raison quelconque on s'estimait au contraire en droit de le modifier, sinon dans sa substance, au moins dans ses formes accessoires. Ce fait qui se constate déjà dans les textes cunéiformes et araméens, se rencontre aussi dans les livres bibliques.

Sous ce rapport, le phénomène qui s'explique le plus aisément est celui qui consistait à remplacer des mots et des formes archaïques par des mots et des formes plus modernes, ou à substituer à certaines expressions des synonymes. Souvent ces variantes se trouvaient primitivement en marge et furent seulement plus tard insérées dans le texte; p. e.: Eccli., XLI, 14, se lit dans le texte, אוֹצָר, trésor : un ms. porte en marge le terme plus moderne סִימָה. Cf. Gen., XXXI, 18. Dans Ezech., XII, 11, בַּגּוֹלָה בַשְּׁבִי יֵלֵכוּ l'un des deux substantifs était sans doute primitivement une variante mise en marge qui a été intercalée plus tard dans le texte. Il y a parfois de telles variantes pour des phrases entières comme dans p. e. : II Reg., XXII, 5.

Dans le simple but de rendre le texte plus intelligible, on se permettait maintes autres petites modifications : on remplaçait une construction par une autre, une longue par une plus courte et inversement; on ajoutait un pronom, ou un autre mot, on suppléait un sujet; p. e., I Sam., XXX, 20 : « Et David prit toutes les brebis et les bœufs, etc. »; les LXX et la Vulgate n'ont pas *David* qui a été ajouté après coup; tout le verset du reste renferme plusieurs remaniements. Dans Exod., XXIX, 9, אֹתָם, a reçu la glose אַהֲרֹן וּבָנָיו qui manque dans les LXX; de même pour הַנְּפִילִים dans Num., XIII, 33. Quelquefois ces modifications ont été faites à tort et elles défigurent le texte; p. e. : Jérém., XXXII, 11, où הַמִּצְוָה וְהַחֻקִּים interrompt la suite des idées et manque avec raison dans les LXX. Dans le discours de Moïse, Deut., XXXIII, p. e., on lit au commencement du verset 4 : « Moïse nous a donné la loi. » Comme Moïse parle lui-même et que dans tout le contexte Jahvé est le sujet, il est très probable que le nom de Moïse a été intercalé après coup et à tort, si ce n'est pas toute la phrase qu'il faut regarder comme adventice.

Outre ces modifications purement explicatives, d'autres ont été entreprises par suite d'intentions plus spéciales. On constate surtout par-ci, par-là, la tendance à rendre telle ou telle expression ou phrase plus digne de Jahvé, plus appropriée à la gloire d'Israël : I Sam., VI, 19, il est raconté que Jahvé, pour punir la profanation de l'arche, tua soixante-dix hommes; plus tard, pour rehausser l'effet de cette intervention du Très-Haut, un glossateur a ajouté « cinquante mille hommes ». Très connue est la retouche que le texte primitif de II Sam., XXIV, 1, relatif au dénombrement d'Israël fait par David, a reçue dans I Par., XXI, 1. Là on lit : « Et la colère de Jahvé s'enflamma de nouveau contre les Israélites et il excita David contre eux, » ici « Et Satan s'éleva contre Israël et il excita David à faire le dénombrement. » Le chroniqueur a voulu atténuer le rôle attribué à Jahvé au sujet du dénombrement et de ses suites, parce qu'il le trouvait indigne de lui. I Sam., XXV, 22 : « Que Dieu agisse ainsi et davantage encore contre les ennemis de David etc., » est la formule ordinaire de serment employée par David. Mais elle est faussée par l'addition de « les ennemis de »; addition qui ne se lit pas en grec. Elle a été faite par quelqu'un qui était scandalisé par le fait que le serment n'avait pas été tenu et pour cette raison il en a transformé le sens. De semblables scrupules religieux ont amené à une époque postérieure à remplacer le mot « ba'al », qui autrefois, avait été aussi employé pour désigner Jahvé, mais qui était devenu plus tard la désignation exclusive de l'idole chananéenne, par El-Dieu ou même par un mot injurieux : Eljada (= Dieu sait) s'appela primitivement Ba'aljada, II Sam., v, 16. Ishboshet (= homme de honte), fils de Saül, avait eu comme nom Ishba'al, II Sam., II, 8.

Il serait assez aisé d'indiquer encore d'autres genres de changements introduits à dessein dans le texte primitif. Les plus nombreux sont naturellement ceux qui ont un but purement exégétique. Ils ne se rencontrent pas dans la même mesure dans tous les livres. Dans quelques-uns ils sont particulièrement fréquents.

Parmi ces livres il faut surtout en nommer deux : les livres de Samuel et le livre de Jérémie, la comparaison du texte massorétique de ces écrits avec leur texte grec prouve que le texte original a reçu des remaniements en partie tellement considérables que. selon la remarque très juste de Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, t. I, 1892, p. 114, « Ici la critique textuelle rencontre la critique littéraire. » Voir pour ces deux livres, P. Dhorme,

Les livres de Samuel, 1910, p. 2 sq.; A. Condamin, *Le livre de Jérémie*, 1920, p. xxv sq.

IV. État actuel des travaux critiques. — En face de ces résultats détaillés de la critique de l'Ancien Testament quelques considérations d'ordre général s'imposent.

En premier lieu, on se demande nécessairement si le texte sacré n'a pas été, au cours des âges, endommagé et défiguré au point de n'être plus un texte fidèle. Sous ce rapport, la critique la plus rigoureuse permet un jugement rassurant. En effet, tous les critiques sont d'accord pour reconnaître qu'il ne serait pas justifié de déprécier outre mesure la Bible hébraïque; car, malgré les nombreuses et grandes altérations infligées à son texte, elle est, quant au fond, suffisamment exacte. Même le texte si élargi du livre de Jérémie n'est pas essentiellement différent du texte grec et ne contient pas d'idées nouvelles tant soit peu importantes. Bien que les versions anciennes reposent souvent sur de meilleures leçons, le texte hébreu reste, dans l'ensemble, le témoin et le représentant le plus autorisé de la forme primitive dans laquelle Dieu a donné aux hommes ses premières révélations. Au surplus les modifications textuelles relevées par la critique n'intéressent que la forme littéraire, l'intégrité dogmatique de la Bible hébraïque n'a pas souffert.

En second lieu, la question se pose de savoir où en sont actuellement les travaux de la restitution du texte hébreu. Tandis qu'il y a quelques dizaines d'années la critique textuelle de l'Ancien Testament était un instrument que seuls quelques érudits isolés maniaient régulièrement, elle est aujourd'hui l'outil ordinaire et indispensable de tout bibliste averti. Dans tous les commentaires scientifiques, une large part est réservée aux recherches critiques. Depuis la fin du xixe siècle, non seulement les protestants, mais aussi les catholiques ont fourni des œuvres qui sont sous ce rapport de première valeur et dans lesquelles tout l'apparat critique est mis sous les yeux du lecteur, avec autant d'exactitude que de circonspection. Les commentaires catholiques parus dans les *Études bibliques*, et dans *Exegetisches Handbuch zum Alten Testament* sont à cet égard des modèles de critique minutieuse. A côté des commentaires, d'autres études modernes ont uniquement pour objet la critique textuelle, p. e. : Perles, *Analekten zur Textkritik des Alten Testaments*, 1895, *Neue Folge*, 1922; H. Oort, *Textus hebraici emendationes quibus in Veteri Testamento Neerlandice vertendo usi sunt A. Kuenen, J. Hooykaas, W. H. Kosters, H. Oort*, 1900; A. B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel, Textkritisches, Sprachliches, Sachliches*, 7 volumes, 1908-1914.

Les travaux critiques qui sont ainsi éparpillés dans des commentaires et des monographies devaient nécessairement avoir comme résultat concret des éditions critiques de l'Ancien Testament, dans lesquelles à l'impression correcte du texte massorétique des notes seraient jointes pour relever les altérations et proposer les corrections que les moyens de la critique actuelle permettaient d'y apporter. Aussi quatre éditions critiques du texte hébreu ont-elles déjà été faites, par S. Baer et Fr. Delitzsch, 1869-1892; par C. D. Ginsburg, 1894, 2e édit., 1909-1926; par P. Haupt avec de nombreux collaborateurs, 1893 sq., par R. Kittel également aidé par d'autres spécialistes, 1905-1909, 2e édit., 1909 et 1913. Une 3e édit., est en cours de publication. Ces quatre éditions sont de valeur différente. La meilleure, de beaucoup, est la *Biblia hebraica* de Kittel.

Toutes ces éditions étant d'origine protestante, on comprend que les catholiques réclament et projettent une édition à eux de la Bible hébraïque. On peut signaler un commencement de cette entreprise dans la publication de N. Schlögl, *Libri Veteris Testamenti ope artis criticae et metricae quantum fieri potuit in formam originalem redacti;* mais deux livres seulement ont paru : le Cantique des Cantiques, en 1903, et les livres de Samuel en 1905. Depuis, il n'y a que des projets, celui par exemple de N. Peters, dans *Theologische Revue*, 1905, col. 497-501. Il a été repris par J. Göttsberger dans *Biblische Zeitschrift*, 1914, *Eine katholische hebräische Bibel*, p. 1-13. Entre temps, la grande guerre est survenue qui a empêché la réalisation d'œuvres moins théoriques et moins ardues. Elle semble avoir tellement relégué à l'arrière-plan l'édition catholique d'une bible hébraïque que J. Göttsberger, dans sa récente introduction à l'Ancien Testament, *Einleitung in das Alte Testament*, 1928, p. 406-424, où il parle en détail de la critique biblique, n'ose même plus la mentionner. Et pourtant de nos jours, une édition critique de l'Ancien Testament par des catholiques ne serait pas une entreprise tellement difficile. Les commentaires auxquels il vient d'être fait allusion prouvent qu'un bon nombre de nos exégètes sont de taille à publier, surtout avec le secours d'une collaboration méthodique, un texte qui pourrait rivaliser avec celui des éditions protestantes. Au point de vue commercial une telle édition ne se heurterait pas non plus à de trop grandes difficultés; car son débouché serait, comme l'a très bien dit Göttsberger, *l. c.*, p. 6, tout le vaste monde catholique. Pour l'honneur de l'Église on souhaiterait que ce désir des catholiques éclairés se réalise bientôt !

Bibliographie : Outre les ouvrages cités dans l'article voir A. Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, t. i; *Histoire du texte hébreu de l'Ancien Testament*, 1892; N. Peters, *Der jüngstwieder aufgefundene hebräische Text des Ecclesiasticus*, 1902; *Der Text des Alten Testaments und seine Geschichte*, 1912; F. Wutz, *Die Psalmen textkritisch untersucht*, 1925.

L. Dennefeld.

CRITIQUE TEXTUELLE DU NOUVEAU TESTAMENT. — Voir Mangenot, *Dict. de la Bible*, t. v, 2e, col. 2113-2135.

I. Notion. II. But. III. Nécessité. IV. Matériaux. V. Histoire. VI. Méthode. VII. Tâche de la critique textuelle du N. T.

I. Notion. — L'expression, critique textuelle du N. T., par laquelle on pourrait désigner en soi tout travail critique sur le texte des écritures du N. T., désigne de nos jours principalement toute recherche scientifique qui a pour but de rétablir aussi exactement que possible le texte primitif des différents livres du N. T. Il convient donc de bien distinguer critique textuelle et critique littéraire. Tandis que celle-ci s'occupe de rechercher, par exemple, les sources d'un livre, de discuter les relations littéraires entre tel ou tel livre, de porter un jugement sur l'authenticité, celle-là se borne à la tâche beaucoup plus modeste de rétablir par son travail le texte original. Naturellement ces deux sortes de critique se rencontrent en plusieurs points. En essayant de savoir s'il faut lire II Petr., ii, 13, απαταισ ou αγαπαισ, il n'est pas indifférent de savoir si Jud., 12 servit de modèle à II Petr. ou si la dépendance fut inverse; en bien des cas pour la fixation du texte des synoptiques la décision de l'éditeur dépendra de son opinion sur la question synoptique. Néanmoins, cela ne doit pas nous empêcher de reconnaître que la critique littéraire et la critique textuelle ont, en elles-mêmes, des domaines tout à fait différents.

A la critique littéraire, on demandera de décider si le chapitre xxi du quatrième évangile a été ajouté plus tard au livre déjà achevé, puisque, jusqu'à présent, on n'a pas trouvé la moindre trace d'une tradi-

tion textuelle où ce chapitre manquerait; mais c'est à la critique textuelle que l'on demandera d'examiner si l'épître aux Romains finit primitivement à Rom., XIV, 23 + XVI, 25-27, ou non. La question de l'authenticité de l'épître aux Hébreux ne regarde pas la critique textuelle, mais il appartient à celle-ci de décider si la péricope de Marc., XVI, 9-20 fait partie du texte original du second évangile. Savoir si derrière le mot χηραν dans Luc., IV, 26 se cache une confusion du mot araméen voulant dire « syrienne » i. e. appartenant à la gentilité, avec un autre mot araméen voulant dire « veuve », comme l'a supposé Wellhausen, *Das Evangelium Lucae*, Berlin, 1904, p. 10, ne concerne pas plus la critique textuelle que ne la regarde l'authenticité de Matth., XVI, 18, car il n'y a pas le moindre doute, et que χηραν appartient à Luc., IV, 26, et que la parole, Matth., XVI, 18, est propre au premier évangile. Par contre le problème des destinataires de l'épître aux Éphésiens, devient une question de critique textuelle, dès qu'on s'aperçoit que le nom de la ville manque dans quelques manuscrits grecs. Ce dernier exemple est particulièrement instructif pour montrer le rôle de la critique littéraire par rapport à la critique textuelle, car la raison décisive pour l'inauthenticité des mots εν Εφεσω dans Eph., I, 1, est bien plus dans le texte même de l'épître que dans les attestations de la tradition concernant ce verset premier.

II. BUT. — Le but de la critique textuelle, c'est la reconstitution du texte original de l'auteur inspiré. La tâche est souvent longue et ardue. Nous aurions déjà lieu de nous réjouir si nous pouvions nous flatter de posséder le texte sacré tel qu'il était, vers la moitié du IIe siècle, c'est-à-dire au moment de la formation du Canon du Nouveau Testament. Certes, il est possible qu'avec la canonisation des livres, il y ait eu quelques modifications de texte, mais les théories de Resch, Pott et autres qui supposent dans la tradition du texte, dit occidental, des restes d'un texte « *précanonique* » actuellement disparu, manquent jusqu'à présent de tout fondement réel. Il n'est pas encore prouvé qu'on ait le droit de distinguer entre un texte « *précanonique* » et un texte canonique. Toutefois déjà, vers la moitié du IIe siècle, le texte du N. T. n'était pas partout identique.

III. NÉCESSITÉ. — Et c'est là une raison majeure de s'occuper de critique textuelle. Si une phrase nous parvient sous deux formes différentes, il faut savoir quelle est la forme primitive? Vu l'énorme quantité de mss. majuscules et minuscules dont nous disposons, on trouve avec peine une seule phrase du N. T. dont la tradition textuelle soit tout à fait uniforme. Il y a des divergences de toutes sortes; il y en a de légères et d'insignifiantes, comme des fautes d'orthographe, de construction; il y en a d'autres qui sont considérables pour l'étendue et l'importance. L'ordre des mots d'ailleurs, n'est pas toujours lui-même sans importance; ainsi, il n'est pas indifférent pour le sens du passage de lire dans I Cor., IX, 5, *sororem mulierem* avec la tradition ancienne latine, ou bien, de lire, avec la Vulgate, *sixto-clementine mulierem sororem*. Parmi les variantes importantes, je ne compte même pas celle qui aurait pour but de savoir, si, d'après Luc., I, 46, c'est Marie, ou bien, comme l'ancienne tradition occidentale le veut, Élisabeth qui a chanté le *Magnificat*. Par contre, je signale entre autres : Luc., III, 22, où avec saint Justin, la plupart des anciens mss. latins et avec D on lit υιος μου ει συ εγω σημερον γεγεννηκα σε; — les deux passages de l'évangile, où il est question de l'ascension du Seigneur (Marc., XVI, 19 et Luc., XXIV, 51) appartiennent-ils à la forme primitive, ou sont-ils des additions postérieures? — le ms. syriaque-sinaïtique a-t-il raison quand il rapporte ainsi le texte, Matth., I, 16 : « Joseph, à qui était fiancée Marie la vierge, engendra Jésus, qu'on appelle le Christ » ? — Faut-il, selon une leçon de Matthieu, XXVII, 49, contenue dans nos plus anciens mss. grecs fixer le transpercement du côté de Jésus avant sa mort au risque de contredire ouvertement, Joh., XIX, 34? — dans Luc, XXII, 20. les paroles sur le calice sont-elles originales, ou viennent-elles de I Cor., XI, 25? etc. Ce qu'il faut bien remarquer, c'est que l'importance d'une variante de texte ne dépend pas de sa longueur. S'il fallait lire dans Marc., III, 31, ερχονται ουν, il n'y aurait pas le moindre doute que l'évangéliste, dans les mots οι παρ' αυτου (III, 21) avait en vue la mère de Jésus et ses parents; mais si l'on préfère και ερχονται, ce qui est plus conforme à son style, alors on adopte l'opinion la plus vraisemblable, quoiqu'elle soit critiquement la moins sûre. Suivant la manière de lire, Marc, XV, 8, αναβοησας ou αναβας on garde de l'interrogatoire de Jésus devant Pilate une idée bien différente. Ce n'est donc pas sans raison que nos meilleurs commentaires exégétiques considèrent à chaque instant les divergences de texte; c'est une nécessité qui s'impose à eux pour toute recherche exégétique et scientifique. Même dans un problème littéraire aussi délicat que celui de la question synoptique, on ne peut pas se passer de critique textuelle et on aboutirait peut-être à une meilleure solution si on pouvait reconstituer le texte le plus ancien des trois premiers Évangiles. Plus ce que rapportent les Évangélistes est objectivement insignifiant, plus leur accord a de prix pour la critique textuelle. Il est moins important qu'une parole du Seigneur figure sous la même forme dans Marc et dans Matthieu, que de voir les circonstances qui encadrent le récit rendues toujours par les mêmes mots et les mêmes tournures et surtout que de constater un accord du texte qui va jusqu'aux transitions et aux liaisons des péricopes entre elles. Pour pouvoir dire, en des cas particuliers, quel est celui des Synoptiques qui a le texte original, ou un texte secondaire, il faudrait être en possession d'un texte primitif absolument certain. Et ce n'est pas seulement l'exégète qui doit étudier l'histoire des textes et celle de leur transmission, le théologien à son tour ne doit pas se servir du *Comma Johanneum* (I Joh., V, 8), à titre de preuve scripturaire sans avoir examiné soigneusement les témoins de ce passage. De même pour apprécier exactement l'exégèse occidentale de Rom., V, 12, il ne doit pas oublier que tous les commentaires latins s'appuyaient sur la traduction *in quo omnes peccaverunt*. Au moraliste, lui-même, il ne peut pas être indifférent de savoir, si dans Matth., V, 22, le mot εικη est ou n'est pas authentique. Enfin celui qu'intéresse l'histoire du droit canon le plus ancien ne doit pas non plus négliger l'ordre divergent des noms dans Gal., II, 9, et les deux recensions du livre des Actes, pour XI, 2, et XV, 20, etc. H. J. VOGELS.

IV. MATÉRIAUX DONT ON PEUT SE SERVIR, POUR LA CRITIQUE TEXTUELLE DU N. T. — Évidemment, nous ne possédons pas plus les autographes des écrivains du N. T., que nous ne possédons ceux de la très grande majorité des auteurs classiques. Mais alors que pour reconstituer le texte des auteurs classiques nous sommes obligés de nous contenter, par exemple, pour Sophocle, de copies postérieures aux autographes de 1400 ans, pour Euripide de 1600, pour Platon de 1300, pour Démosthène de 1200, pour Térence de 700, pour Tite-Live de 500, et pour Virgile de 400 ans; en ce qui concerne les écrivains du N. T., l'écart se trouve ramené à 250 ou 300 ans, si l'on considère les mss. complets et, à moins encore, si l'on tient compte des fragments de texte néo-testamentaire contenus dans des papyrus qui datent du milieu ou de la fin du IIIe siècle. Cf. Jacquier, *Le texte du Nouveau Testament*, p. 2.

Par ailleurs, du fait que la Bible, et particulièrement le N. T., vu son caractère et son rôle, ont eu une étonnante diffusion, nous disposons pour en rétablir le texte, en dehors des papyrus, de manuscrits onciaux et minuscules et de nombreuses versions. Jetons sur tout cet ensemble de matériaux un rapide coup d'œil.

a) *Papyrus.* — Vingt et un papyrus intéressent le N. T., et contiennent des fragments des Évangiles, des Actes, des Épîtres de saint Paul et de l'Apocalypse. Leur nombre risque de s'accroître chaque jour. La *Revue biblique* signalait, en 1927, p. 549-560, un nouveau papyrus de la collection Michigan, pour Act., XVIII, 27-XIX, 16; en avril 1929, elle en signalait un autre de la même collection pour Matth., XXVI, 19-52 (p. 161-177). La plupart de ces papyrus sont du IIIe siècle ou des premières années du IVe siècle. Le plus long des papyrus du N. T. est *P.* 13 (*1532*, Londres), qui contient Heb., II, 14-V, 3; X, 8-XI, 13; XI, 28-XII, 17. C'est aussi le plus important, car il contient des parties de l'épître aux Hébreux qui manquent dans le *Vaticanus*. Cf. sur les *Papyrus bibliques*, Prat dans le *Dict. de la Bible*, t. IV, 2e, col. 2084-2091, et *Rev. biblique*, 1897, p. 501; 1904, p. 481 sq.; 1916, p. 276; 1918, p. 285; 1921, p. 233 sq.; p. 294 sq.; 1924, p. 457 et 458.

b) *Manuscrits onciaux.* — Les mss. onciaux sont au nombre de 170; les plus anciens remontent au IVe siècle. Leur valeur dépend de leur date et de leur lieu d'origine; mais il ne faut pas confondre la date à laquelle ont été écrits les mss. avec la date du texte qu'ils reproduisent. Un manuscrit de date relativement récente comme le *Codex Bezae* (*D*), du VIe siècle, peut fort bien reproduire un texte néo-testamentaire notablement plus ancien. Certains indices paléographiques permettent de découvrir la date et le lieu d'origine d'un ms. Les principaux parmi ces indices sont : 1° La forme des lettres. Dans les mss. les plus anciens les lettres sont simples, régulières, peu ornementées et généralement d'une largeur égale à la hauteur; 2° la forme du ms. A moins de preuve positive contraire, il faut considérer un ms. en forme de rouleau comme étant plus ancien qu'un ms. en forme de codex; 3° la matière du ms. Généralement un ms. sur papyrus, est plus ancien qu'un ms. sur parchemin; 4° l'encre. Elle permet souvent de découvrir le lieu d'origine du ms.; 5° La manière dont le texte est disposé. S'il est écrit de façon continue et sans séparation, c'est une preuve d'antiquité. L'usage des signes de ponctuation est, au contraire, l'indice d'une date relativement récente.

Les mss. onciaux dont le sigle revient le plus souvent dans les éditions critiques du N. T. sont : le *Sinaiticus* (fin du IVe siècle), (א), le seul qui contienne tout le N. T.; le *Vaticanus* (*B*) qui contient les Évangiles, les Actes, les épîtres de saint Paul (en partie) et les épîtres catholiques; il date lui aussi de la fin du IVe siècle et l'on se demande s'il ne serait pas avec le *Sinaiticus* l'un des cinquante mss. que fit copier, pour les églises de Constantinople, Eusèbe de Césarée, sur l'ordre de Constantin (cf. *Vita Constantini*, IV, 36); — l'*Alexandrinus* (*A*) du Ve siècle, contenant les Actes des apôtres et les Épîtres; — le *codex Bezae* (*D*) du VIe siècle, ms. bilingue ne contenant que les Évangiles et les Actes des apôtres et une feuille de III Joh. avec de nombreuses lacunes. Son texte grec du 3e Évangile et des Actes est assez particulier et est fort diversement apprécié par les critiques; quant à son texte latin, il ne peut pas être une simple traduction du texte grec, car on a relevé entre l'un et l'autre plus de 2000 divergences. Toutefois si ces deux textes ont une origine indépendante, il semble que, par la suite, ils ont influé l'un sur l'autre; on constate que parfois l'ordre des mots ou des membres de phrases a été modifié dans le texte latin pour l'apparenter au texte grec et vice versa; le *Codex Ephraemi rescriptus* (*C*), ms. palimpseste comme l'indique son nom, remontant au Ve siècle. Il contenait autrefois toute la Bible; aujourd'hui nous n'avons plus que 145 feuillets pour le N. T.; contrairement aux autres ce ms. n'a qu'une seule colonne par feuillet; — le *Coislinianus* (*H*) et le *Claromontanus* (*D*) tous les deux du VIe siècle particulièrement importants pour la critique textuelle des épîtres de saint Paul. Dans le *Claromontanus*, avant le texte de l'épître aux Hébreux se trouve un catalogue du N. T., où est indiqué pour chaque livre le nombre de stiques qu'il contient. Ce catalogue remonte à une époque certainement plus ancienne que le ms. lui-même (cf. *Institutiones biblicae*, p. 112-114).

c) *Manuscrits cursifs ou minuscules et lectionnaires.* — Ces mss. dont les plus anciens remontent seulement au IXe siècle sont au nombre de 2352 pour le N. T., d'après von Soden. A côté d'eux, il y a 1565 lectionnaires, les premiers datant du VIIe siècle. Les lectionnaires ont été, en général, peu étudiés et pourtant quelques-uns d'entre eux pourraient présenter quelque intérêt pour la critique textuelle du N. T., c'est le cas, en particulier, du lectionnaire 259 qui renferme des leçons anciennes, du lectionnaire de Luxeuil et du *liber comicus* où l'on trouve pour le livre des Actes, des leçons du texte occidental.

d) *Versions.* — Quand il s'agit d'éditer le texte d'un auteur profane, d'ordinaire, il suffit de consulter quelques manuscrits, souvent même un seul. Il est bien rare qu'il y ait à consulter d'anciennes versions susceptibles de projeter quelque lumière sur des passages difficiles, comme c'est le cas pour telle version arabe ou latine d'Aristote ou telle traduction grecque d'Ovide. Il n'en est pas de même pour l'éditeur d'un texte du N. T.; il lui faut interroger les anciennes versions, surtout les versions syriaques, coptes, et latines qui remontent a une date fort ancienne (on trouvera dans le *Supplément* les articles consacrés à chacune de ces traductions au mot : VERSIONS).

e) *Citations des auteurs anciens.* — Enfin, il convient de ne pas négliger les citations de textes du N. T., qui sont dispersées dans les œuvres des Pères grecs, latins, syriaques, ou des autres écrivains ecclésiastiques. Les citations des Pères latins et surtout des Pères grecs sont infiniment précieuses, soit pour permettre d'atteindre parfois un texte plus ancien que celui que nous lisons dans nos meilleurs mss., soit pour faciliter le groupement dans le temps ou dans l'espace des variantes des mss. et aider ainsi à leur classification et à leur groupement.

Toutefois, il faut, pour pouvoir faire état de ces citations en toute sécurité et aboutir par elles à une conclusion scientifique rigoureuse, disposer d'un texte des Pères établi selon toutes les exigences de la critique moderne. (Inutile de dire que la Patrologie de Migne soit grecque, soit latine ne mérite à ce point de vue dans la plupart de cas aucune confiance. Voir dans le *Supplément*, Devreesse, CHAÎNES BIBLIQUES, t. I, col. 1084-1233.) Il faut de plus se rendre compte par le texte lui-même et surtout par le contexte si le Père dont on invoque l'autorité n'a pas cité de mémoire, ou résumé son texte pour n'en retenir que l'essentiel — et s'il s'agit d'un Père latin, il faut être certain que le texte sacré n'a pas été traduit directement du grec, mais a été vraiment reproduit d'après un manuscrit. En général, si la citation patristique est isolée, si elle n'est pas confirmée par le contexte, mieux vaut n'en pas faire état; si, au contraire, elle a dans le contexte même des garanties de sa teneur, si elle est reproduite ailleurs une ou plusieurs fois

telle qu'elle, si elle a en sa faveur de bonnes autorités, elle mérite d'être prise en considération, ne serait-ce que pour indiquer quel texte biblique était en usage à telle époque et dans tel milieu.

Les Pères ou écrivains ecclésiastiques dont les citations sont les plus utiles à consulter pour la critique textuelle du Nouveau Testament, sont, chez les Grecs: saint Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe et saint Jean Chrysostome; — chez les Latins : Tertullien, saint Cyprien, saint Hilaire, saint Ambroise, Lucifer de Cagliari, saint Jérôme, Tyconius et saint Augustin.

Le fait que de toutes les œuvres littéraires la Bible ait été celle qui a été le plus souvent recopiée ou traduite, a eu pour résultat d'amener dans son texte au cours de sa transmission de nombreuses variantes, à tel point qu'il n'y a pas deux copies du texte grec ou des anciennes versions qui soient complètement identiques. Il est bon de jeter aussi un rapide coup d'œil sur ces variantes, sur leur variété, sur leur origine pour mieux se rendre compte de la tâche qui incombe à la critique textuelle du Nouveau Testament et aussi mieux apprécier le mérite de ceux qui se livrent à cette obscure besogne avec une persévérance inlassable.

A côté de variantes inconscientes provenant de défectuosités de l'ouïe ou de la vue qui ont amené des échanges de lettres, des dittographies, fait sauter des mots, des lettres ou des lignes, par suite des ressemblances entre les mots placés à la fin ou au début des stiques; à côté des variantes résultant d'une mauvaise division des mots par suite d'une répartition défectueuse des lettres dans la lecture d'anciens mss. dépourvus de tout signe de ponctuation, on trouve aussi dans nos mss. du N. T., des variantes nettement voulues soit par souci d'élégance ou de clarté, soit pour harmoniser des textes parallèles ou des citations, soit pour faire disparaître des difficultés d'ordre géographique, historique ou dogmatique. Il n'y a donc pas lieu d'être surpris si en présence de cette variété d'origine des variantes et de cette multitude des témoins, la critique textuelle se trouve en face d'un nombre presque incroyable de variantes. Vers la fin du XVII[e] siècle, on en estimait le nombre à peu près à 30 000, de nos jours, on parle de près de 250 000! Ainsi le nombre des variantes dépasse de beaucoup celui des mots du N. T.; celui qui pour la première fois jette un coup d'œil sur l'apparat critique d'une de nos plus importantes éditions du N. T., ne manque pas de reculer épouvanté et de fermer le livre avec découragement et souvent avec scepticisme. Et néanmoins des éditions comme l'*Editio octava critica major* de Tischendorf ou même l'œuvre gigantesque de Herman von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments*, 2. Teil : *Text mit Apparat*, Göttingen (1913), ne présentent qu'une sélection de variantes. Il n'y a pas une seule édition qui puisse prétendre rapporter toute les variantes. Beaucoup de variantes ont échappé même aux éditeurs qui visèrent à être complets et on en découvre chaque jour de nouvelles. Ainsi le premier ms. latin de la Laurentiana à Florence (*Cod. Plut.*, XV, 10) a donné pour Luc., I, 46 un texte où étaient omis les mots *et ait Maria*, texte dont, jusqu'alors, on avait seulement conjecturé l'existence. Comment pourra-t-on espérer atteindre le texte primitif à travers une telle multitude de variantes? L. PIROT.

V. HISTOIRE DE LA CRITIQUE TEXTUELLE. — Pour utiliser ces variantes, il faut tout d'abord les réunir, puis les grouper pour les classer. On y a travaillé beaucoup, surtout ces dernières années, et il est certain que, grâce à ces travaux, nos éditions critiques actuelles surpassent notablement en valeur, celles du début du XVI[e] siècle qui, la plupart du temps, furent établies sans plan et d'après le premier ms. qui tombait sous la main.

Les Pères de l'Église signalèrent bien quelques variantes dans les textes dont ils se servaient; on peut voir une liste de ces passages dans E. Nestle, *Einführung in das griech. Neue Testament*, 3. Teil, p. 165, mais ils ne firent pas à proprement parler de critique textuelle. On pourrait considérer comme travaux critiques les recensions du N. T. grec, faites au commencement du IV[e] siècle à Alexandrie par Hésychius, à Antioche par Lucien, à Césarée par Pamphile, mais il convient surtout de cataloguer parmi les œuvres de critique textuelle proprement dites soit les travaux de saint Jérôme et de Rabboulas, évêque d'Édesse, d'où sortirent nos Vulgates, latine et syriaque, soit ceux de Cassiodore, d'Alcuin, de Théodulf, de Bacon et autres, qui visèrent à rétablir le texte latin de la Vulgate latine, corrompu au cours de sa transmission. Seulement la plupart de ces auteurs n'eurent à leur disposition que des matériaux de travail tout à fait insuffisants et surtout ils manquèrent de cette méthode critique sûre qu'allaient lentement élaborer les bénédictins français de Saint-Maur, vers la fin du XVII[e] siècle. Parmi les érudits qui ont fort bien mérité de la critique textuelle, signalons, à cette époque et par la suite : Sabatier, Bianchini, Mill, Wettstein, Scholz, Tischendorf, Trégelles, Scrivener, von Soden, qui préparèrent les matériaux, et : R. Simon, Mill, Bentley, Bengel, Griesbach, Zachmann, Ferrar, Westcott-Hort, Blass, Ziegler, Corssen, Burkitt, Merx, de Bruyne, Herm et Hans von Soden, qui fixèrent les règles de la critique textuelle et les appliquèrent. Les observations de détails, l'examen soigneux des variantes permirent de réunir les mss. en différents groupes : le groupe le plus connu est *le groupe Ferrar*, il comprend les minuscules suivants : *13*, *69*, *124*, *346*, *543*, *713*, *788*, *826*, *828*, *983*, *1689*. Les quatre premiers que nous avons signalés, ont été groupés par Ferrar lui-même; les autres leur ont été adjoints à la suite d'études ultérieures. Ces mss. pour la plupart furent écrits en Calabre et en Sicile et ils en proviennent probablement. Ils ont ceci de particulier qu'ils placent la péricope de la femme adultère, Jean, VII, 53-VIII, 11, après Luc., XXI, 38, et le passage sur la sueur de sang de Luc, XXII, 43, après Matthieu, XXV, 39; puis viennent les mss. *1*, *118*, *131*, *209*, groupés par Kirsop-Lake (cf. *Codex 1 of the Gospels and its allies*, dans *Texts and Studies*, Cambridge, 1902). auxquels on adjoint maintenant *205*, *206*, *1582* et *2193*. Ces mss. ont peu de leçons qui leur soient propres : beaucoup d'entre elles proviennent ou du texte occidental ou du texte soi-disant neutre. — le ms. *V* (IX[e] siècle) autour duquel gravitent les cursifs *899*, *273*, *274* et *1424*; — le ms. *U* auquel sont apparentés *213*, *443*, *818*, et quelques autres; — enfin les mss. pourpres des Évangiles *N*, *O*, Φ, Σ, mss. du VI[e] siècle, qui semblent tous dépendre de *N*. Ces mss. sont écrits sur membranes de pourpre en lettres d'or et d'argent. Leur texte est fort mélangé, mais il est apparenté en général au texte des Pères cappadociens.

Quant à la distinction des différentes recensions, ce fut Bengel qui commença le premier à distinguer entre deux formes plus anciennes de la tradition, l'une alexandrine, l'autre latine; à côté de celles-là, il supposa aussi une forme grecque postérieure. De même Griesbach crut avoir découvert à côté d'une forme occidentale, une forme alexandrine et une troisième byzantine. Le grand mérite de Lachmann consista dans la restriction qu'il sut s'imposer à lui-même : renonçant sciemment à retrouver la forme originale, il visa à atteindre un but plus modeste. mais qui présentait l'avantage de pouvoir être atteint. Il n'aspira qu'à rétablir le texte lu en Orient

et en Occident vers la fin du IVe siècle. La gloire de Tischendorf fut la découverte et l'édition soignée de nouveaux témoins du texte plutôt que le perfectionnement de la méthode de critique textuelle. Le travail assidu de toute leur vie conduisit les deux Anglais Wescott et Hort à supposer, à côté des recensions déjà reconnues par Bengel et Griesbach, une forme de texte dite neutre, représentée, principalement pour l'Évangile par le *Codex Vaticanus* (*B*), auquel échut par là un rôle prépondérant. On a considéré les thèses détaillées et minutieusement établies de Wescott-Hort comme un *splendidum peccatum*, il en faut dire autant de l'œuvre à laquelle Hermann von Soden consacra sa vie (*Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer altesten erreichbaren Textgestalt, hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte*, Berlin et Göttingen, 1902-1913). Cette œuvre a été très critiquée non sans raison mais pas toujours avec équité. Des trois recensions que von Soden prétend avoir distinguées, celle de Hésychius (H), celle de Lucien (K), et celle de Pamphile (I), la dernière surtout est très contestable; en outre les témoins ne sont souvent comparés que par endroits, et l'exactitude des collations laisse bien à désirer. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ces imperfections ou de ces lacunes, von Soden n'en a pas moins le mérite d'avoir exploré les minuscules plus qu'on ne l'avait fait jusqu'alors. Sa grande édition restera comme le monument d'un travail perfectible sans doute, mais colossal et fort suggestif. Le défaut le plus grave de von Soden, fut au lieu d'observer soigneusement l'ensemble de la tradition de l'avoir supposée beaucoup trop rapidement répartie en des types définis de textes qui n'ont guère existé. Malgré son frontispice, l'œuvre de von Soden ne peut être qualifiée d'histoire explorée et éclairée du texte; car les matériaux les plus importants pour l'étude de l'histoire du texte, d'ordinaire dans le dernier des trois apparats critiques qui accompagnent son édition, n'ont pas été suffisamment utilisés. On peut reprocher à von Soden ce qu'on a reproché à Tischendorf, puis à Westcott-Hort : il n'a pas tenu assez compte des versions, et, à la place d'une histoire du texte, il a ébauché un essai d'histoire qui repose sur un fondement qui demeure douteux au plus haut degré.

VI. Méthode. — De l'avis unanime des critiques compétents, il n'y a pas un seul témoin qui nous ait conservé, avec fidélité et dans tous ses détails, le texte original du N. T. soit pour les 27 livres, soit pour un seul d'entre eux; en d'autre termes, nous ne possédons aucun texte manuscrit qui puisse être regardé comme le texte original. A la critique incombe la tâche de se demander à chaque instant, laquelle parmi les différentes leçons doit être considérée comme la vraie. Pour se prononcer, la critique a-t-elle des règles fermes, des principes sûrs, susceptibles de la guider en chaque cas particulier ou laisse-t-elle a chacun le soin de se décider arbitrairement selon la tournure de son esprit. Sans doute, il y aura toujours, même dans la critique textuelle la plus objective, une certaine part de subjectivisme et l'exégète aura à dire pour maintes variantes le mot dernier et décisif. Mais pour donner confiance en la critique textuelle, il faut réduire dans toute la mesure du possible la part laissée à l'arbitraire et au subjectivisme. Un de nos critiques les plus compétents, Nestle (*Einführung* 3e édit., p. 180) eut l'impression que « nos éditions du N. T., jusqu'à présent, avaient été faites presque sans principes, » c'est peut-être exact et nous devons être bien convaincus que le travail de critique textuelle du N. T. n'est pas achevé et même pour l'essentiel, il y a encore beaucoup à faire.

Une saine méthode doit avant tout tenir compte des faits et s'efforcer de savoir de quelle source proviennent les fautes et de quelle nature sont celles qui caractérisent une tradition vicieuse. Il y a des fautes purement mécaniques et d'autres qui ne le sont pas. Vu la *scriptio continua*, qui était de pratique courante dans les anciens onciaux et dans les minuscules antérieurs à l'an 1000 de notre ère, l'échange de lettres, la répétition des mêmes mots, l'écriture défectueuse, malgré tout le soin du copiste, étaient beaucoup plus difficiles à éviter que dans notre écriture moderne si bien disposée avec sa séparation des mots et sa ponctuation. Certes, bien des copistes anciens ont éprouvé ce que Hermas, avait éprouvé quand il se plaint dans son Pasteur (*Vis.*, II, 4) : μετεγραψάμην πάντα πρὸς γράμμα· οὐχ ηὕρισκον γὰρ τὰς συλλαβάς. Pour la détermination de la parenté entre les témoins, *une faute commune est plus instructive qu'une page commune de bon texte.* Quand, dans Act., XXI, 21, le *Codex D* écrit εθνεσιν au lieu de ἔθεσιν, il s'agit d'une méprise évidente; von Soden, cite encore deux autres témoins pour la même faute, il ne nomme pas le minuscule, *614* (α *364*) qui lit de la même manière. Dans Act., XIII, 34, nous trouvons aussi ensemble les témoins *D*, *614*, avec un autre manuscrit minuscule et un ancien-latin avec la variante οτε au lieu de ὅτι, ce qui est encore méprise du copiste. Ces deux fautes seules nous autorisent déjà à conclure à une parenté assez étroite entre *D* et *614*. Quand dans Act., XX, 35, le manuscrit *614*, en accord avec deux autres minuscules, écrit κοπιωντα εδει au lieu de κοπιῶντας δεῖ, cette faute suppose la *scriptio continua* et l'écriture majuscule, où les lettres C et Є se confondent facilement. Le fait que dans Act., V, 31, *D*, *g*, *p*, Iren., Aug., sah. donnent δοξα au lieu de δεξιᾷ, et dans Act., XVII, 26, *D*, Iren, κατα οροθεσιαν au lieu de καὶ τὰς ὁροθεσίας, prouve de façon certaine les relations étroites existant entre *D* et le texte de saint Irénée. La faute AMA au lieu de ΑΛΛΑ dans Rom., VI, 5, se rencontre presque à travers toute la tradition latine; en grec, on ne la rencontre que chez les frères jumeaux *G* et *F*, des mss. bilingues. Pour Marc., IV, 36, se répète la même méprise d'écriture dans le grec *W* et l'ancienne-latine *E*, deux manuscrits qui ailleurs aussi sont intimement unis pour des formes rares. La plupart des mss. de l'ancienne latine lisent, Luc., XIV, 22, *locutus* au lieu de *locus* (τόπος), et Apoc., XIV, 3, presque tous les Latins donnent *dicere* au lieu de *discere* (μανθάνειν). Même pour des langues localement aussi distantes l'une de l'autre que le sont le latin et le syriaque, on trouve une tradition commune visiblement défectueuse comportant des fautes purement mécaniques, et ces fautes communes sont les fils les plus forts qui rattachent entre elles les deux versions latine et syriaque.

Les fautes de dittographie et leur opposé l'*homoioteleuton* se reconnaissent d'ordinaire facilement. Il est clair qu'aux Act., XII, 1, on ne doit pas éditer avec Hartel, dans *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. XIV, 171, 18, comme texte de Lucifer *eodem in tempore remisit;* car la première syllabe du mot *remisit* n'est évidemment que la répétition vicieuse de la dernière syllabe de *tempore*, et il y a d'autant moins lieu de glisser cette faute dans l'exemplaire de l'évêque de Gagliari que le *Codex Gigas* qui reproduit le texte de Lucifer a, comme il convient, *misit*. Au contraire, Hartel n'aurait pas dû hésiter quelques lignes plus loin, Act., XII, 3, pour éditer *comprehenderet* ⟨*et*⟩ *Petrum* au lieu de *comprehenderet, Petrum*. Dans Act., II, 43, le grec *D* lit πολλα τερατα, mais le latin *d* juxtaposé lit *multa etiam portenta*, c'est-à-dire πολλα ⟨τε⟩ τερατα; dans Act., XIII, 12, *D* lit επιστευσεν τω θεω, tandis que *d* lit *credidit in deo*, c'est-à-dire επιστευσεν [εν] τω θεω ; dans Act., XIII, 30, *D* a ουτος ωφθη, tandis que *d* a *hic qui visus est*, c'est-à-dire ουτος [ος]

ωφθη, etc. — Parfois, néanmoins, pour savoir s'il s'agit de dittographie ou bien de *homoioteleuton*, le cas n'est pas toujours aussi simple que dans Marc., xiv, 47, où ce n'est que le *Codex* Ψ, qui écrit ἀρχιερέως Καιαφα καὶ ἀφεῖλεν, ou que dans Matth., xx, 28 où *ff*² porte comme texte : *sicut filius hominis non venit ministrari sed ministrare.* Est-ce que, par exemple, Jac., iv, 13 est à lire καὶ ποιησομεν μεν (*et faciemus quidem*) avec la Vulgate, le μεν ayant disparu par *homoioteleuton* de tous les autres témoins, ou ne s'agit-il que d'une dittographie du texte grec par la Vulgate? Faut-il lire Matth., xxii, 23 σαδδουκαιοι οι λεγομενοι avec la masse des témoins grecs, ou bien, lira-t-on σαδδουκαιοι λεγομενοι?

Chaque page de l'apparat de Tischendorf ou de von Soden présente des fautes mécaniques de ce genre. Toutefois le plus grand nombre des variantes n'a pas été causé de cette manière; parfois, des variantes ont été introduites dans le texte à dessein et avec préméditation. La plupart des variantes intentionnelles proviennent de changements causés par des passages parallèles du N. T., de changements imposés aux citations de l'A. T., et enfin de changements faits pour des raisons dogmatiques.

Il est indéniable que des passages parallèles se sont influencés mutuellement. Du jour où plusieurs écrits furent réunis dans un même manuscrit et où l'on tenta spécialement la réunion des quatre Évangiles en un seul comme fit Tatien, la tentation fut grande pour les copistes d'harmoniser les textes et au besoin de les compléter à l'aide de passages ou de formules similaires. Souvent ils se contentèrent de noter en marge les passages parallèles; plus tard, le texte parallèle fut introduit de la marge dans le texte par un copiste. Ainsi, pour Hebr., ix, 14, nous avons dans *A*, *P* et dans quelques minuscules après les mots θεῷ ζῶντι, l'addition bien connue de la liturgie καὶ αληθινω (*deo vivo et vero*) qui est originaire du I Thess., i, 9; A Gal., iv, 17 la plupart des témoins occidentaux ont ajouté les mots tirés de I Cor., xii, 31 : Ζηλουτε δε τα κρειττω χαρισματα; dans Col., i, 23, nous trouvons dans ℵ, *P* : κηρυξ καὶ αποστολος tirés de I Tim., ii, 7, au lieu de διακονος. Le *Sinaiticus* a pour Marc., ii, 12, εφανη εν τω ισραηλ, au lieu de εἴδομεν, addition qui provient évidemment de Matth., ix, 33. L'influence des passages parallèles est tout à fait intéressante à étudier. Ainsi nous lisons dans *ff*² pour Matth., xxiv, 19 *pelegrinantibus* au lieu de *praegnantibus;* cette anomalie se retrouve aussi dans le même manuscrit pour Marc. xiii, 17. Ce fut naturellement surtout le texte des Synoptiques qui eut à souffrir de cette tendance à harmoniser les passages parallèles; les versions latines et syriaques en raison de leur diffusion en souffrirent même plus que le texte grec. On connaît le passage fameux de l'épître au pape Damase où saint Jérôme se plaint de la confusion qui régnait de son temps dans les exemplaires latins : « S'ils (mes ennemis) prétendent que l'on doit suivre les exemplaires latins, je suis prêt à leur obéir; mais qu'ils me fassent connaître d'abord ceux qu'on doit suivre. Les leçons sont, en effet, presque aussi nombreuses que les manuscrits... La grande source d'erreurs de nos manuscrits vient de ce qu'ils ont complété les récits des évangélistes les uns par les autres. Elle vient encore de ce que, prenant pour type tel récit d'un évangéliste, ils ont voulu ramener à lui les récits parallèles. Il résulte de là que, chez nous, tout est brouillé. Marc s'est enrichi de ce qui appartient à Matthieu et à Luc; Matthieu a empiété sur le terrain de Jean et de Marc et ainsi des autres. » *P. L.*, t. xxix, col. 525.

Si cette explication était juste de tous points, nous devrions trouver dans les textes les plus récents les leçons les plus mauvaises, dans les textes les plus anciens les leçons les plus pures. En réalité, une étude méthodique de l'histoire du texte chez les Latins, comme chez les Syriens aboutit à une conclusion diamétralement opposée : les variantes harmonistiques représentent dans ces deux versions l'état le plus ancien du texte. Saint Jérôme ne découvrit pas l'explication des faits exacts qu'il avait observés et qu'il nous a signalés, car, de son temps, on ne connaissait que par ouï-dire le *Diatessaron* de Tatien.

On a également imposé des changements aux citations de l'A. T. faites dans le N. T., et c'était d'autant plus facile que ces citations dans presque tous les anciens manuscrits se signalaient par la manière dont elles étaient écrites : ou bien il y avait des guillemets à la marge, ou bien on mettait les lignes en retrait. Il en est de ces corrections comme de celles qui eurent pour but d'harmoniser des passages parallèles; elles furent plutôt le fait des savants que celui des copistes; ayant constaté des divergences, entre le texte cité et le passage original, ils voulurent les faire disparaître. C'est là le motif pour lequel la tradition occidentale, lit dans Gal., iv, 30, pour Gen., xxi, 10, μου ισαακ, au lieu de τῆς ἐλευθέρας; de même dans Act., ii, 17, dans *B* et la version sahidique on a changé le texte ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις d'après Joel, iii, 1, pour le suivant : μετα ταυτα; dans I Petr., iii, 12, quelques minuscules et *syh* ajoutent aussi του εξολοθρευσαι αυτους εκ γης d'après le Ps. xxxvii, 17; enfin d'autres minuscules et *sah.* ajoutent à Rom., x, 16, ces mots tirés d'Is., xliii, 1 : καὶ ο βραχιων του κυριου τιν ιαπεκαλυφθη, etc.

Bien plus importantes encore sont les variantes attribuables à des motifs dogmatiques. En effet, tout le monde accorde qu'on a altéré également le texte sacré pour ce motif soit parce qu'il ne paraissait pas suffisamment probant, soit parce qu'il paraissait; compromettre le dogme. Tel est le cas, par exemple : de Marc., vi, 6, où *b* et *e*, après avoir fait disparaître, les mots καὶ ἐθαύμασεν, traduisent dans Marc, vi, 5, le grec ἐδύνατο... ποιῆσαι par *faciebat*, alors que *a,f,q*, disent *noluit... facere;* — d'Heb., vi, 4, où le mot ἀδύνατον de *d* fut rendu par *difficile est;* — de Marc, iii, 21, où l'on a l'altération du texte ἐξέστη en εξεσταται αυτους chez *D*, dans le groupe Ferrar, et chez les anciens latins; — de Luc., ii, 27 sq. où le terme γονεῖς considéré comme choquant, est remplacé par ιωσηφ καὶ η μητηρ αυτου; — de I Cor., xv, 51, où l'ordre des mots a été changé dans ℵ, *C*, *F*, *G*, *17* de Matth., i, 21, où *sy*ᵉ a traduit, « car c'est lui qui délivrera « le monde » de ses péchés. » D'autres changements doivent être considérés non pas comme dogmatiques, tout au moins comme tendancieux. Ainsi *a*, pour Matth., x, 17, a omis le passage ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν; le même procédé se remarque dans le texte du *Vercellensis* pour Matth., xxiii, 34 (probablement aussi pour xiii, 54). Il semble que quelqu'un a voulu enlever à l'œuvre de Matthieu sa nuance juive? Et la radiation de ces mots, ne remonterait-elle pas à la même main qui a supprimé aussi la tournure ἐν τῷ ἰσραήλ, dans Luc., ii, 34, et iv, 25? Pour Tatien, l'omission n'est prouvée que dans ii, 34, mais on sait qu'il a atténué à plusieurs reprises, comme son devancier Marcion, le cachet israélite de l'Évangile de saint Matthieu.

Si nous avons donné toutes ces indications sur la provenance des variantes, c'est que le jugement à porter sur leur valeur dépend pour beaucoup du motif qui en peut expliquer l'origine quand ce motif peut être découvert avec certitude ou avec une probabilité plus ou moins grande.

Il faut aussi pour apprécier la valeur des divers témoins concernant une variante décider si l'on doit s'en rapporter à leur âge ou à leur nombre. Il est bien

délicat d'adopter sur ce point une attitude générale et absolue. Certes, à un manuscrit majuscule du IVe siècle qui laisse transparaître la période des papyrus, on fera plus confiance d'ordinaire qu'à un minuscule de mille ans plus récent, mais, d'autre part, il est certain que des mss. récents ont un texte très ancien et que des mss. anciens ont un texte très corrompu. Le *Codex Gigas* (du XIIIe siècle) possède un texte des Actes des Apôtres d'une fidélité étonnante, c'est celui qu'on lisait en Sardaigne vers la moitié du IVe siècle; quant au texte ancien des Évangiles dont se servait saint Irénée de Lyon vers la fin du IIe siècle, malgré son antiquité, il n'appartient pas à une bonne tradition. Il ne convient pas non plus d'exagérer l'importance du nombre des témoins, *non numerantur sed ponderantur.* Il est des cas où un seul témoin est digne d'intérêt, par exemple, *W* offre pour saint Marc (surtout Marc, I-V, 30) un texte tout différent de celui des autres mss.; l'ancien-latin *c* a pour Luc, XXIII-XX· V, une importance beaucoup plus grande que pour Joh., I-VI; le texte de la Vulgate a plus d'importance là où saint Jérôme a corrigé lui-même le texte que là où il a gardé les mots de l'ancien texte latin. Enfin, on ne voit pas pourquoi le nombre aurait toujours raison. Si, aujourd'hui dans Ephes., I, 1, nous considérons les mots ἐν ἐφέσῳ, comme inauthentiques, nous le faisons sur l'autorité de trois manuscrits grecs et sur le témoignage d'Origène et de saint Basile, auxquels s'ajoute, il est vrai, encore le fait important que, déjà Marcion n'avait pas lu ces mots. Et ce témoignage serait décisif, même si parmi les trois Codices grecs ne se trouvaient pas nos deux majuscules les plus anciens, car l'épître n'est pas adressée à une église connue de l'Apôtre, alors qu'elle fut sûrement écrite après un séjour prolongé de saint Paul à Éphèse. Et ce n'est pas uniquement le manque de preuves externes qui conduit la critique textuelle actuelle a considérer unanimement ou presque comme inauthentique le passage de Joh., VII, 53-VIII, 11. L'absence de cette péricope dans une partie notable de la tradition grecque (mss. et commentaires), dans des mss. syriaques et dans quelques-uns des mss. de l'ancienne version latine pourrait à la rigueur s'expliquer par les scrupules qu'on éprouva à lire un tel passage, pendant le service divin; cf. Ambroise (*Apol. David*, II, 1) et Augustin (*De conjug. adult.*, II, 7); mais ce qui s'oppose à la rédaction par saint Jean de ce passage c'est d'abord, le style du récit et surtout le fait que ce morceau rompt la continuité du récit, tandis que le texte se soude étroitement, dès qu'on écarte la péricope. Le verset, VIII, 12 est la suite de VII, 52, et non de VIII, 11, et ce ne fut pas sans raison qu'un Grec s'efforça de rétablir le contexte en insérant au commencement de VIII, 12 un πάλιν δε συνηγμενων αὐτων, au lieu de πάλιν οὖν (*b* + *congregatis illis, e* + *cum convenissent ;* cf. aussi le Syrien Barsalibi.

Il ne manque pas de cas, par ailleurs, où l'on sera incliné à regarder sérieusement un texte comme original même sur le témoignage d'une tradition assez faible; seulement, il faut qu'alors les qualités internes de la variante soient assez remarquables pour compenser le manque de témoignages externes. Luc, II, 11, a dans tous les manuscrits grecs ὅς ἐστιν χριστὸς κυριος, texte très surprenant, puisque χριστος y est pris comme un nom propre et que κυριος y apparaît déjà comme impliquant une vénération cultuelle; c'est là une énonciation surprenante dans le message aux bergers en cette nuit de Noël. Toute difficulté disparaîtrait de ce texte si on pouvait lire ὁ χριστὸς κυρίου. On a peine à se figurer que l'Évangéliste, ayant écrit en Luc, II, 26, τὸν χριστὸν κυρίου, (c'est-à-dire: le Messie de Dieu) ait employé au premier passage χριστὸς κύριος. Et voici que, maintenant, Tatien, une traduction syriaque (sypal), l'ancien latin *r* et quelques manuscrits de la Vulgate provenant de l'Irlande (*Lichf., Mailand, Ambr. J. 61.* sup.) lisent dans Luc., II, 11, *christus domini*, ce pourrait être sans doute une assimilation à II, 26, mais c'est plus probablement la leçon qui doit être considérée comme originale.

Il y a même certains passages où il faut abandonner toute tradition, parce qu'elle est évidemment fautive. Ainsi nous croyons corrompu le texte de saint Augustin dans Act., II, 1 (cf. *Contra Felicem*, dans *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. XXV, p. 806, 15) au lieu de *in loco tempore*, donné par tous les manuscrits, nous lisons d'après *204, 9, in illo tempore.* On doit d'autant plus facilement conjecturer une corruption évidente que le changement nécessaire est moins important que de lire, par exemple, dans Col. II, 18: α εορα κεν εμβατευων, au lieu de αερα κενεμβατευων. H. J. VOGELS.

RÈGLES DE CRITIQUE TEXTUELLE. — Ceci étant dit sur la provenance des variantes, l'âge, le nombre et la qualité des témoins, il y a des règles de critique interne auxquelles il est bon de se plier pour être plus sûr d'atteindre le texte original en choisissant la meilleure parmi les leçons qui se disputent nos préférences. Ces règles sont d'ordinaire ramenées à sept.

1re règle. — *La leçon la plus difficile à comprendre doit être préférée à moins que le contexte ne s'y oppose.*

Les copistes n'ont d'ordinaire corrigé le texte que pour le rendre plus intelligible à leur manière du moins, *scribunt non quod inveniunt*, a dit fort justement saint Jérôme à leur propos, *sed quod intelligunt. Epist.*, LXXI, 5; *P. L.*, t. XXII, col. 671. Par leurs corrections, ils ont souvent fait disparaître les solécismes, les barbarismes, les mots rares, les hébraïsmes, les constructions irrégulières, etc. Dans Matth., VI, 1, par exemple, on devra préférer δικαιοσύνην à ελεημοσυνην comme étant un terme plus difficile à comprendre.

Cette règle ne devra pourtant être appliquée qu'avec une certaine prudence, car les copistes ont pu, eux aussi, et sans le vouloir, introduire des fautes de grammaire dans le texte qu'ils reproduisaient; ils ont pu aussi par inintelligence ou faute d'attention rendre parfois obscur un texte qui était primitivement fort compréhensible. La parabole des deux fils envoyés à la vigne nous offre un exemple typique de semblables maladresses; en intervertissant l'ordre des réponses les copistes font dire au texte sacré une contre-vérité.

2e règle. — *La leçon la plus courte doit être préférée à la plus longue*, sauf si elle était tout à fait dépourvue de valeur ou du témoignage des mss. anciens ou s'il s'agissait d'une omission certainement attribuable à une finale identique de mots ou de phrases (*Homoioteleuton*).

Cette règle doit tout particulièrement être suivie quand elle se combine avec la première, c'est-à-dire quand la leçon la plus courte est en même temps obscure et difficile à saisir; il convient également de s'y tenir quand il s'agit de citations tronquées de l'A. T. On constate, en effet, la plupart du temps, que ces citations tronquées et abrégées dans les plus anciens mss. ont été complétées par les copistes dans les plus récents codices.

Par application de cette règle, on omet d'ordinaire et fort sagement dans Luc, I, 28, εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν, que l'on suppose avoir été emprunté à Luc, I, 42. De même dans Matth., XV, 8, on arrête la citation d'Isaïe, XXIX, 13, à ces mots : ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ tandis que des mss. plus récents ont donné le texte du prophète sous cette forme bien plus longue : λεγων· εγγιζει μοι ὁ λαὸς οὗτος τῷ στόματι αυτῶν καὶ τοῖς χειλεσίν με τιμᾷ.

3e règle. — *Il faut choisir la leçon qui semble être à l'origine des autres.*

Ce principe a été qualifié par Tischendorf de *Règle d'or.* Malheureusement, il est dans la pratique fort difficile à appliquer. Prenons, par exemple, I Tim., III, 16, ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί,, leçon suivie par von Soden, Vogels. D'autres, en particulier le *Textus receptus,* lisent Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί. Quelle est la leçon qui est à l'origine de l'autre? les uns disent OC a été pris pour une abréviation de θεος; les autres croient, au contraire, que θεος abrégé en ΘC a pu être lu OC si la barre du Θ avait disparu, ou avait été omise par inattention ou négligence du scribe.

4e règle. — *Toute variante qui paraît être une correction intentionnelle doit être rejetée.*

Évidemment, rien n'est plus juste, mais quand on érige en loi, comme le fit Griesbach, que toute variante qui favorise le dogme ou la piété monastique doit être considérée comme une variante intentionnelle, on se rend compte que l'application d'une telle règle peut légitimer apparemment tous les abus de la critique indépendante et substituer, dans l'établissement des textes, aux données positives des témoins, les fantaisies les plus arbitraires et les plus éhontées d'un subjectivisme dominé par des principes philosophiques, religieux ou historiques puisés en dehors des documents néo-testamentaires.

C'est en vertu de cette règle que certains ont voulu rayer de Matth., V, 22, le mot εἰκῇ parce qu'il semble adoucir la rigueur du précepte de Jésus dont la teneur primitive serait, dit-on, πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ. — ou encore de Marc., IX, 29, le terme νηστείᾳ supposé ajouté par quelque copiste à tendance ascétique, comme si Notre Seigneur n'avait pas pu indiquer lui-même un double moyen de chasser cette sorte de démon, la prière et le jeûne.

5e règle. — *Dans les passages parallèles,* qu'il s'agisse de récits historiques, de paroles de Jésus ou de citations de l'Ancien Testament, *il faut préférer, d'ordinaire, la leçon qui offre des divergences verbales à celle qui assimile les textes.*

Sauf les quelques cas où la divergence peut provenir de l'inattention du scribe, nous en avons assez dit plus haut sur cette tendance assimilatrice des copistes, dont saint Jérôme se plaignait si fort à propos des Évangiles, pour que nous ayions besoin d'insister pour montrer la sagesse de ce principe directeur.

6e règle. — *Il faut toujours préférer la leçon qui cadre le mieux avec la langue du N. T., ou celle qui correspond au vocabulaire, au style, à la manière de penser, ou au caractère de l'auteur sacré auquel le livre est attribué, ou encore celle qui est en rapport avec l'époque à laquelle le livre a été composé.*

S'il y a un fait que les études de ces dernières années ont parfaitement mis en relief, c'est que chaque auteur du N. T., qu'il s'agisse de saint Matthieu, de saint Marc, de saint Luc, de saint Paul ou de saint Jean, a son vocabulaire et son style très particuliers; c'est également que, fort souvent, les copistes ont voulu corriger un langage ancien pour le mettre en harmonie avec le parler de leur temps.

Évidemment, cette règle sera plus difficile a appliquer avec des auteurs comme saint Jacques, saint Pierre et surtout saint Jude, dont nous ne possédons que des écrits de peu d'étendue.

7e règle. — *Avant de prendre parti à l'égard d'une variante pour l'adopter ou la rejeter, il faut tenir compte des caractéristiques du ms. qui la fournit.*

La décision à prendre sera, on le conçoit aisément, toute autre selon que le ms. qui renferme la variante est l'œuvre d'un copiste soigneux et capable ou, au contraire, d'un copiste ignorant et distrait — selon que ce ms. a des gloses marginales et interlinéaires, ou qu'il se laisse remarquer par ses additions ou ses omissions plus ou moins nombreuses. L. PIROT.

VII. TACHE DE LA CRITIQUE TEXTUELLE. — Ces règles n'ont évidemment rien d'absolu et avant de les appliquer, il faut considérer minutieusement chaque cas. Même en les appliquant consciencieusement, à l'abri de tout parti pris, on s'apercevra très vite que nombreuses sont les difficultés qui surgissent à chaque instant et que ces règles ne peuvent pas toujours résoudre, parce qu'il est impossible d'atteindre en toute sûreté le texte original tant que l'histoire elle-même de ce texte ne sera pas mieux connue.

D'ordinaire, en philologie, pour s'orienter on dresse un arbre généalogique de la tradition. On ne peut pas le faire pour le texte du N. T., car ce texte a été copié beaucoup trop souvent, et les diverses branches s'entrelacent parfois très étroitement. On se heurte a des difficultés insurmontables pour dresser de tels arbres généalogiques même dans des groupes de mss. bien apparentés, comme *D*, (*E*), *F*, *G*, pour les épîtres de saint Paul.

Au lieu de se décider pour telle ou telle variante en suivant sans principes bien arrêtés tel ou tel groupe de témoins, il convient désormais de considérer, plus qu'on ne l'a fait d'ordinaire jusqu'à ce jour, le texte qui entoure la variante. N'est-ce pas, par exemple, arbitraire et illogisme de la part d'Harnack de considérer, comme texte original le passage sur le profanateur du sabbat de Luc, VI, 4, dans *D* et d'ignorer, en même temps, le cadre singulier dont ce passage est entouré? ou bien, d'indiquer, avec Turner, comme originale la variante δερρην καμήλου dans Marc, I, 6, attestée, seulement par *D* et *a*, et de négliger l'entourage dans lequel ce texte apparaît dans *a*? Certes, on ne peut pas fractionner en morceaux sans nombre l'ensemble des variantes du N. T., mais il faut laisser avec leurs contextes les variantes qui se présentent avec un contexte ou des liaisons perceptibles. J'ai indiqué un certain nombre de ces variantes dans mon manuel (*Handbuch der neutestamentlichen Textkritik*, p. 204-224); en voici quelques autres. Dans I Cor., XI, 2, l'addition de πανταχου (*G*, *F*, *d*, *g*, Ambrosiaster) et l'omission de ὑμῖν (*G*, *F*, *g*, Ambrosiaster) représentent manifestement une unité, par conséquent *d* fut corrigé ou bien dans l'un, ou bien dans l'autre passage. Dans Act., II, 14, *D* et syp, commencent par τοτε σταθεις; or, seul *D* a, en accord avec le reste des mss. grecs, après σταθεις le δε qui est impossible à côté de τοτε; c'est donc syp qui présente le texte simple, *D*, le texte combiné. Dans Act., I, 23, *D*, *g*, Aug. lisent εστησεν, au lieu de ἔστησαν, mais c'est saint Augustin seul qui donne encore dans I, 24, au lieu de προσευξάμενοι εἶπαν, le singulier *precatus dixit* qui représente la leçon antérieure si on compare avec *D*, *g* Dans Act., VIII, 6, *D* et syp lisent ως δε ηκουον, au lieu de προσεῖχον δέ, donc le passage suivant ἐν τῷ ἀκούειν αὐτούς devient superflu; Aussi syp ne l'a pas, tandis que *D* l'a; par conséquent *D* fut corrigé ou bien au second, ou bien au premier passage. Dans Act., XVII, 27, les deux variantes το θειον (*D*, *g*, Iren., Clem.) et αυτο (*D*, *g*, Iren.) forment si évidemment bloc, que ce n'est pas sans surprise que l'on voit von Soden noter la première dans l'apparat II et l'autre dans l'apparat III; de même, pour Marc, VIII, 18, il place la variante + λεγοντες dans l'apparat II, εχομεν qui est en liaison avec elle, bien que moins attesté, dans l'apparat I. Le manque de ἕνα, pour Matth., XIII, 46, dans *D*, *124*, *a*, *b*, *e*, *g*, *h*, *k*, syc, Cypr., est-il bien attesté? Si l'on interroge Tischendorf, ou bien von Soden, pour cette omission, on sera déçu car l'un et l'autre ne signalent pas que les témoins *a*, *b*, *c*, *ff*2, Hil. (*P. L.*, t. IX, col. 995 *C*) lisent dans XIII, 45, le singulier *pretiosam margaritam* (au lieu de καλοὺς μαργαρίτας)

D, 124, c, e, g, ff², h, k, syᶜ, furent corrigés ou bien dans XIII, 45, ou bien dans XIII, 46. Enfin, von Soden mentionne la leçon : ἐπελαθοντο οἱ μαθηταὶ, pour Matth., XVI, 5, dans *D, 700, a, b, c, e, ff², g*, sy^cs, Hil., mais il ne dit pas que *a, b, c, ff², g*, syᶜ, Hil. ont ελθων au lieu de ἐλθόντες; par conséquent, on ne se rend pas compte que *D,700, e*, sy^s ont été altérés ou bien à l'un, ou bien à l'autre de ces passages.

Quand on a étudié suffisamment de tels phénomènes, on ne tarde pas à s'apercevoir que certains genres de variantes, se trouvent dans certains témoins particulièrement caractéristiques et que, parfois, ce n'est pas seulement deux ou trois variantes qui sont à relever, mais toute une série de variantes se poursuivant à travers tout un chapitre, ou à travers un livre entier.

C'est ce que Blass a mis en lumière pour les Actes des apôtres, *Acta apostolorum... secundum formam quae videtur romanam*, Leipzig, 1896, et aussi récemment, I. H. Ropes, *The text of acts* (*The beginnings of christianity*, part. I : *The acts of the Apostles*, ed. by F. J. Foakes Jackson and Kirsopp Lake, vol. III, London, 1926). Tous les deux ont reconnu un texte α attesté par un grand nombre des témoins grecs, et un texte β appuyé surtout sur *D, 614*, sur les mss. de l'ancienne latine, sur les variantes marginales de la *Syra Harcleiensis* et sur saint Irénée. Blass, Zahn, et d'autres, trompés par l'âge des témoins qui le représentent, ont regardé le texte β comme la forme la plus ancienne des Actes. Ropes a considéré ce texte β comme une rédaction qui fut exécutée vers le milieu du IIᵉ siècle en Occident, probablement à Rome, et il semble avoir raison.

Pour les épîtres de saint Paul, l'étude de la tradition textuelle prend une forme encore plus intéressante. Les quatre manuscrits gréco-latins *D, E*, (*E* est le double de *D*) *F, G*, remontent, avec les autres mss. de l'ancienne latine, à un seul ancien manuscrit qui fut l'archétype et qui nous offre une retouche des 13 épîtres de saint Paul (sans Hebr.). Il serait possible d'atteindre cette forme primitive, au moins approximativement. Dans le cas présent, le « témoin » le plus ancien pour le texte β est l'hérétique Marcion qui, excommunié par l'Église romaine vers l'an 144, donna à sa communauté un *Corpus Paulinum*, façonné de manière à suffire aux besoins de l'Église marcionite. Les écrits polémiques contre Marcion, rédigés surtout par Tertullien, Adamantius et Épiphane, permettent de rétablir encore des parties notables du texte de l'*Apostolicum* marcionite (A. von Harnack, *Marcion : Das Evangelium von fremden Gott²*, Leipzig, 1924; cf. aussi *Theol. Revue*, 1925, p. 442 sq.). Or, dans le texte de Marcion, nous retrouvons une bonne partie des variantes du texte occidental. Seulement, il faudrait savoir si Marcion a trouvé ces variantes occidentales déjà existantes, comme Harnack le suppose, ou bien s'il en est lui-même l'auteur. En tout cas, quelque étrange que paraisse le fait, vu le conflit aigu qu'il y eut entre l'Église et Marcion, il est hors de doute que la Bible marcionite influença le texte catholique de saint Paul à tel point que les courts prologues qui se transmirent avec le texte des épîtres jusqu'au temps de l'imprimerie, ont une origine marcionite indiscutable (Cf. D. de Bruyne, *Rev. bened.*, 1907, p. 1 et sq.).

Nous rencontrons aussi dans l'Évangile l'influence de Marcion, et cela dans le même groupe de témoins, à savoir les témoins « occidentaux ». Dans Luc., IV, 16, par exemple, *D* et *e* donnent un texte apparenté. *D* y omet le mot τεθραμμένος, *e* la tournure κατὰ τὸ εἰωθός αὐτῷ. Or le Christ de Marcion, on le sait, ne vint pas au monde comme enfant à le Bethléem, mais comme homme adulte à Capharnaüm; il ne pouvait donc pas être question dans l'évangile de Marcion, ni du récit de sa croissance à Nazareth, ni de sa coutume de se rendre à la synagogue « le jour du sabbat » (H. J. Vogels, *Evangelium Palatinum*, Münster, 1926, p. 98). On remarque aussi dans Luc, XXIII, 2 (+ *et solventem legem nostram et prophetas*) une addition marcionite qui se traîne presque à travers toute la tradition de l'ancienne latine, et une autre, pour Luc, XXIII, 5 (+ *et filios nostros et uxores avertit a nobis, non enim baptizantur sicut et nos nec se mundant*) qui apparaît dans *c* et *e*. Ces deux faits, comme aussi cette constatation qu'aucun manuscrit n'est plus rapproché du texte marcionite que le ms. *e* de l'ancienne latine, suffisent à prouver une certaine influence de Marcion. Dans quelle proportion s'exerça-t-elle sur saint Luc, comme sur saint Paul, voilà ce que des études ultérieures permettront de déterminer.

Plus encore que l'influence de Marcion, se fait remarquer sur les manuscrits des évangiles celle d'un autre homme Tatien qui, certes, ne fut pas un disciple de Marcion, mais, néanmoins, n'a pas seulement de commun avec lui d'avoir vécu à Rome vers le milieu du IIᵉ siècle. Comme Marcion, Tatien fut un encratiste; comme lui, il eut des tendances antisémitiques, et par là sa Bible se rapproche de celle de Marcion, comme le prouve le texte de l'ancienne version syriaque des épîtres de saint Paul. Or ce n'est que par Tatien que l'*Apostolicum* de Marcion a pu réagir sur l'ancienne bible syriaque. Vers l'an 170, Tatien a rapporté dans sa patrie, un *Corpus Paulinum*, entremêlé de variantes marcionites, comme le montre, par exemple, la réapparition partielle de cette addition marcionite dans Gal., IV, 24, après τινα : εις την συναγωγην των ιουδαιων κατα τον νομον chez saint Éphrem et cette autre addition à la fin de Gal., IV, 26 chez le même saint Éphrem : *Ecclesia sancta quam confessi sumus;* on li dans Tertullien : *in quem repromisimus sanctam ecclesiam.* — En outre, Tatien a traduit l'évangile dans sa langue maternelle, sous forme d'une harmonie. Pendant plus de deux cents ans, son *Diatessaron* a joui d'un crédit vraiment canonique, et ce ne fut qu'au Vᵉ siècle que l'autorité épiscopale le combattit avec tant de vigueur et de succès que nulle copie ancienne n'en fut conservée; nous n'en avons plus que des remaniements postérieurs. L'histoire de la traduction syriaque de l'Évangile n'est autre chose au fond qu'une suppression progressive des variantes du *Diatessaron* sans pouvoir jamais les faire disparaître totalement. Une reconstitution du *Diatessaron* ne donnera jamais le travail syriaque original comme le supposent Zahn (*Tatian's Diatessaron*, Erlangen, 1881); Plooij (*The primitive text of the Diatessaron*, Leyden, 1923 ; *The further study of the Liége Diatessaron*, Leyden, 1925) et d'autres.

La grande tâche qui reste à la critique textuelle du N. T. est donc d'éclaircir l'histoire encore si obscure du plus ancien texte. Les variantes les plus importantes ont pris corps au cours du IIᵉ siècle Si l'on désire étudier l'histoire du plus ancien texte, mieux vaut ne pas s'attacher aux modifications de l'an 300; il ne faut pas considérer exclusivement, ou même principalement, la tradition grecque; les versions sont précieuses pour mieux connaître l'histoire du texte. Le grand avantage que la version possède sur l'original; c'est, outre sa traduction mot à mot qui permet de saisir l'original, la précision plus grande pour le texte et le sens de l'original que donne la version. En beaucoup de cas, le mot grec laisse tout un choix de traductions. Le traducteur, en choisissant tel mot plutôt que tel autre, a interprété l'original et en a fixé le sens. Et s'il est ferme dans sa traduction, le même mot revenant plusieurs fois, est toujours traduit par le même terme. Une traduction latine du

quatrième évangile, employant pour λόγος le mot *sermo*, pour κόσμος, *saeculum*, pour φῶς, *lumen*, pour δόξα *claritas*, pour ὅτι *quoniam*, sera facilement discernable d'une autre se servant des mots *verbum*, *mundus*, *lux*, *gloria*, *quia*. Quelques versets chez Chromatius suffisent pour constater que l'on se servait, vers la fin du IVe siècle, dans l'Église d'Aquilée, pour l'épître de saint Jacques, d'une version qui nous est parvenue par un manuscrit du Xe siècle (*ff*); et la dixième partie de ce que Lucifer de Cagliari cite des Actes des apôtres dans ses écrits polémiques suffit à prouver que *Gigas* (*g*), (manuscrit du XIIIe siècle) contient un texte des Actes, analogue à celui que l'on possédait en Sardaigne vers le milieu du IVe siècle. Un texte irlandais des évangiles, écrit au VIe ou au VIIe siècle, remonte à l'époque de saint Hilaire de Poitiers et a vu le jour dans les Gaules car *r* ne peut pas être postérieur à l'an 350. On voit par ces exemples toutes les ressources insoupçonnées qu'offre pour l'histoire et l'établissement du plus ancien texte l'étude des versions, surtout latines, syriaques et coptes.

Enfin, quand l'étude des versions et de leur texte aura été minutieusement exécutée, il faudra rechercher dans quelle mesure les versions ont pu réagir sur la transmission du texte grec. Les mss. bilingues fourniront pour cette recherche un précieux appoint; on pourra étudier tout spécialement à ce point de vue le *Codex Cantabrigiensis* (cf. J. R. Harris, *A study of Codex Bezae*, Cambridge, 1893), et aussi le *Codex Claromontanus* des épîtres de saint Paul (*D*), le *Brixianus* (*f*), le *Washington-Gospel* (*W*) et quelques autres manuscrits.

Tous ces travaux d'approche permettront de connaître mieux l'histoire du texte grec, au cours de sa transmission et ainsi, sur bien des points, de voir plus clair que nous ne pouvons le faire aujourd'hui dans bien des problèmes de critique textuelle.

Bibliographie : E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, tome II; *Le texte du Nouveau Testament*, Paris, 1913; F. G. Kenyon, *Handbook of the textual criticism of the New Testament*, London, 1912; E. von Dobschütz, *Eberhard Nestles Einfuhrung in das griech. Neue Testament*, Gottingen, 1913; H. J. Vogels, *Handbuch der neutestamentlichen Textkritik*, Münster, 1923.

H. J. Vogels.

D

DAMAS. Cf. *Diction. de la Bible*, t. II, 2°, col. 1213 sq. I. Histoire : Les origines, le royaume damasquin, les temps hellénistiques, l'époque romaine. II. Archéologie.

I. Histoire. — *Les origines.* L'histoire de Damas, depuis sa fondation jusqu'à l'établissement du royaume araméen dont elle fut la capitale, ne laisse pas que d'être très obscure. Tout au plus, le nom de la ville est-il cité dans les listes des conquérants qui s'en disputèrent la possession. Placée à la limite du désert sur la voie traditionnelle des caravanes et des invasions, Damas devait connaître les changements de fortune les plus divers et les plus inattendus. Son indépendance, en marge du royaume hittite qui, dès la première moitié du deuxième millénaire s'installa en Syrie du Nord et dont l'expansion vers le Sud se heurta bientôt aux ambitions de l'Égypte, dut être assez précaire. Damas appartenait au maître du jour; c'est ainsi qu'au XVIe siècle elle figure, sous le nom de *Ti-mas-qu*, parmi les villes conquises par Thoutmès III. A l'époque d'El Amarna, nous la trouvons soumise à l'Égypte. Elle est alors la ville principale du pays de *U-be*, écrit *U-bi* dans la lettre 189, rev. 12 (Knudtzon), et qui fait partie du territoire d'Amourrou : « De même que Damas (*Ti-ma-aš-gi*) au pays de *U-be* est à tes pieds, ainsi la ville de Qatna est à tes pieds, » mande au pharaon le prince de cette cité (lettre 53, 63 sq.) On écrivait aussi *Du-ma-aš-qa* (107,28), *Di-maš-qa* (197,21), et ces lectures concordent bien avec l'hébreu דַּמֶּשֶׂק, généralement usité dans la Bible, et d'où viennent les transcriptions grecques et latines (cf. *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 1213). Aux termes des lettres 53 et 197, Damas semble s'être tenue à l'écart de la coalition des princes d'Amourrou fortement travaillés par les agents hittites qui s'efforçaient de ruiner l'influence égyptienne en cette marche des deux empires. Tandis qu'Azirou se charge de mener la campagne contre les cités du Nord restées fidèles à l'Égypte, son complice Etaqqama, prince de Qadès sur l'Oronte et chef du parti hittite, dévaste le pays de Damas, où se réfugie son frère Namiawaza, demeuré vassal de l'Égypte. Aussi bien l'Égypte renonce-t-elle aux pays du Nord et octroie-t-elle à Namiawaza le gouvernement de *Ku-me-di*, près de Damas, conservant sur le territoire de cette ville une suzeraineté au moins nominale. En effet, l'hégémonie égyptienne est de plus en plus lâche en Syrie, tandis que l'influence hittite s'y fait sentir plus profondément (cf. Dhorme, *Les pays bibliques au temps d'El-Amarna*, *Rev. bibl.* 1909, p. 380 et 1924, p. 8). Cette situation incertaine dure jusqu'au réveil de l'Égypte sous les grands pharaons de la XIXe dynastie et la victoire de Ramsès II à Qadès sur l'Oronte, en fixant d'une façon à peu près définitive la frontière hittite, crée une atmosphère de paix et de prospérité dont profite Damas et son territoire, encore que nous ne possédions sur cette situation aucun document direct. La soumission de Damas à l'Égypte fit place dans la suite à un état d'indépendance hostile et Ramsès III eut à faire rentrer la ville dans l'obéissance; c'est ainsi qu'elle figure dans une de ses listes sous la forme *Ti-ra-maski*. Cette graphie insolite s'apparente au nom donné à Damas par les Araméens qui l'habitèrent depuis une époque indéterminée, et qu'attestent des textes relativement tardifs comme ceux de I Chron., XVIII, 5 sq. et II Chron., XVI, 2; XXIV, 23; XXVIII, 5-23; où on lit דַּרְמֶשֶׂק. Cette forme se retrouve dans le syriaque ܕܰܪܡܣܘܽܩ, et dans le talmudique דורמסקין, דורמסקניות, דּוּרְמַסְקִית. Aussi bien cette campagne de Ramsès III ne devait avoir aucun résultat durable : l'Égypte est de plus en plus affaiblie par ses dissensions intestines; il lui faut compter avec les peuples de la mer qui s'établissent dans le delta et sur les côtes de Palestine, en tributaires douteux et pratiquement indépendants. L'exode des Benê Israël et leur établissement en Canaan fera bientôt disparaître les dernières traces de la domination égyptienne en Asie. Dans le Nord, l'empire hittite donne des signes d'une irrémédiable décadence, et s'il ne s'écroule pas sous les coups de bélier de la jeune Assyrie c'est que les souverains de Ninive, retenus en Mésopotamie par d'autres soins, ne peuvent exploiter les succès de Teglath-Phalasar Ier. Il en résulte, pour les populations araméennes de la Moyenne Syrie, une indépendance à peu près complète, dont la Damascène profite pour s'organiser en royaume autonome. Ils semblent toutefois avoir été devancés dans cette œuvre de concentration monarchique par leurs voisins du Sud : nous voyons en effet David, à la tête des Israélites, remporter des victoires sur différentes fractions araméennes, et établir même sa domination sur les Damasquins, accourus à la rescousse (II Samuel, VIII, 1 à 7. — II Samuel, X). Voir plus loin t. II, col. 312-314, domination éphémère, d'ailleurs, et qui ne durera même pas autant que l'unité du royaume hébreu; en effet, sous le règne de Salomon, un certain Rezôn (רְזוֹן), fils d'Éliada, qui s'était enfui d'auprès de son maître Hadadézer, roi de Ṣoba, au moment de la défaite des Araméens par David, s'était fait chef de bande et avait fini par s'établir à Damas (I Reg., XI, 23 sq.) qui fait désormais figure de capitale de royaume indépendant.

Le royaume damasquin. — Nous ne savons à peu près rien des deux premiers rois de Damas. Un fragment de généalogie inséré par l'auteur du livre des Rois nous apprend seulement que Ben-hadad, contemporain d'Asa de Juda, était « fils de Tab-Rimmon, fils de Ḥezion, roi de Syrie qui habitait à Damas » (I Reg., XV, 18). Peut-être faut-il identifier ce Ḥezion au fondateur du royaume damasquin dont il a été question plus haut et dont le nom n'est d'ailleurs pas très certain; en effet, à côté de la forme Rezôn (רְזוֹן), usitée dans l'hébreu massorétique (I Reg., XI, 23), on trouve dans les LXX (*cod. Vat.;*

rec. Luc.) une forme Εσρωμ (I Reg., xi, 14) qu'a suivie la *Vetus Itala*. Cette forme peut être considérée comme la transcription de l'hébreu Ḥeziôn (חזרון) facile à confondre avec Hezion (חזיון). Quoi qu'il en soit, les premiers rois de Damas durent profiter du schisme qui scinda en deux le royaume salomonien pour s'organiser en paix. Aussi bien, leurs successeurs ne cesseront-ils de miser sur l'esprit séparatiste des Israélites, s'appuyant généralement sur le royaume du Sud pour susciter des difficultés au royaume du Nord, plus puissant et plus proche. C'est ainsi que Ben-hadad Ier, troisième roi de Damas fait alliance avec Asa de Juda qui l'en avait prié et enlève à Baʿsa d'Israël les provinces septentrionales de son royaume, limitrophes de la Damascène. Outre le tribut déguisé qu'il avait reçu d'Asa, Ben-hadad s'enrichissait donc d'un territoire important : *Iyyon*, qu'il faut chercher dans l'actuel Merdjʿ Ayoun, *Dan* (Tell el Qaḍi), *Abel Beth Maʿaca* (Abil), c'est-à-dire la haute vallée du Jourdain, *tout Kinneroth, et tout Nephtali* (I Reg., xv, 18-21).

Les révolutions de palais qui amenèrent la chute de Ela, successeur légitime de Baʿsa, et le règne éphémère de Zimri ne devaient guère fortifier la position du royaume d'Israël en face des Syriens. Aussi n'y a-t-il rien d'étonnant à voir ceux-ci conserver l'avantage durant le règne d'Omri. Ben-hadad dut alors assurer ses conquêtes et peut-être s'agrandir encore aux dépens des Israélites, de qui il obtint, dans la ville de Samarie récemment fondée, la concession d'un quartier où trafiqueraient en franchise les négociants damasquins. C'est du moins ce qui ressort de I Reg., xx, 34, où sont consignés les termes d'un traité passé quelques années plus tard entre Achab, fils et successeur d'Omri et Ben-hadad II qu'il faut identifier, ainsi que nous le verrons plus loin, avec l'Adad-idri des textes cunéiformes et qui succéda à Ben-hadad Ier. On a cru parfois devoir intercaler entre les deux Ben-hadad un monarque dont le nom nous serait inconnu et dont on fait le contemporain d'Omri, cette hypothèse est parfaitement inutile : il suffit que le règne de Ben-hadad Ier se soit prolongé jusqu'aux jours d'Omri, ce qui n'a rien d'invraisemblable si l'on considère que sa première campagne a lieu sous le règne de Baʿsa, soit entre 909 et 886 et que le règne d'Omri se place entre les années 885 et 874; (ces chiffres, empruntés à Nikel, *Grundriss der Einleitung in das Alte Testament*, sont tous approximatifs; le laps de temps qui s'écoule entre les deux dates extrêmes, d'après d'autres auteurs, est sensiblement le même).

Malgré les concessions faites aux Damasquins, le règne d'Omri avait été bienfaisant pour le royaume du Nord qu'il laissa dans un état d'incontestable prospérité entre les mains de son fils Achab. Contre un tel adversaire, Ben-hadad II devait être moins heureux que son prédécesseur. A la tête de trente-deux de ses vassaux, il vient assiéger Samarie, mais une sortie heureuse des troupes d'Achab le contraint à une fuite précipitée (I Reg., xx, 1-22). L'année suivante, il change d'objectif et tente de battre les Israélites en rase campagne. Mis en fuite par ceux-ci, il se jette dans la ville d'Apheq, qui n'a pas été identifiée avec certitude, mais qui pourrait bien être la même que celle de I Sam., xxix, 1, et qu'il faut chercher aux environs de Jizréel. Mais les débris de son armée sont écrasés par la chute de la muraille et il se voit contraint d'accepter les conditions de paix d'Achab : il renonce aux conquêtes de ses prédécesseurs dans les cantons septentrionaux du royaume hébreu et concède aux Israélites des comptoirs de commerce à Damas. A la requête du vainqueur, les négociations se terminèrent par un traité formel d'alliance dont l'opportunité ne devait pas tarder à se faire sentir. L'Assyrie après avoir traversé, depuis le règne de Teglath Phalasar Ier, une période d'effacement, venait de se relever. Ašour-naṣir-apla (884-860) avait repris le chemin de la Syrie et avait perçu le tribut des principautés phéniciennes de la côte. Son fils Salmanasar II (860-825) reprend la campagne en 854. Il va se trouver en face d'une coalition qui groupera, sous la menace du danger commun, des rois et des princes naguère ennemis, et dont le monolithe de Salmanasar énumère les forces (l. 90 sq).

1.200 chars, 1.200 cavaliers, 20.000 soldats d'Adad-idri de Damas,

700 chars, 700 cavaliers, 10.000 soldats d'Irḫoulêni de Ḥamath,

2.000 chars, 10.000 soldats d'Achab (A-ḫa-ab-bu) d'Israël (Sir-'i-la-a-a).

Suit l'énumération de contingents originaires de la côte méditerranéenne : Cilicie et Phénicie, et des pays de l'Est et du Sud, Arabie et Ammonitide. C'est le roi de Damas qui est manifestement le chef de la ligue. Le nom qu'on lui donne, Adad-idri, correspond très exactement au nom hébreu d'Hadadézer, porté précisément par un roi d'Aram, Ṣoba (II Sam., viii, 3). La mention fort claire d'Achab, roi d'Israël, parmi les coalisés ne permet d'ailleurs pas de mettre en doute l'identité de l'Adad-idri du texte de Salmanasar avec le Ben-hadad de la Bible. La rencontre eut lieu à Qarqar, près de l'Oronte, très probablement, écrit le P. Dhorme, (*Les Pays bibliques et l'Assyrie*, p. 14), sur le site occupé plus tard par Apamée, au nord-ouest de Ḥama. L'Assyrien fut vainqueur : « Avec la force sublime que m'a accordée le seigneur Ašour, avec les armes fortes que m'a octroyées Nergal, qui marche devant moi, je combattis contre eux. Depuis la ville de Qarqar jusqu'à la ville de *Gil-za-u* je les défis. Je renversai par les armes 14.000 guerriers de leur armée; comme le dieu Adad, je fis pleuvoir un déluge sur eux; j'accumulai leurs cadavres; je jonchai la surface de la plaine de leurs troupes nombreuses. Par les armes, je fis couler leur sang dans les creux de l'endroit. La plaine fut trop petite pour la chute de leurs cadavres, le vaste sol ne suffit pas pour les enterrer; avec leurs corps je comblai l'Oronte comme un gué. Dans ce combat, je leur pris leurs chars, leurs cavaliers, leurs chevaux, leurs harnais » (l. 96 sq.). Cette grandiloquente annonce de victoire ne saurait être acceptée sans réserve, car, soit que sa supériorité n'ait pas été tellement éclatante, soit pure maladresse de sa part, Salmanasar, au lieu d'achever la défaite des coalisés, se tourna vers la mer.

La ligue contre l'Assyrie n'avait été en réalité qu'un cartel éphémère. Le danger passé, les confédérés ne comprirent pas l'intérêt qu'il y aurait eu pour eux à rester unis. Achab d'Israël et Josaphat de Juda furent les premiers à dénoncer l'alliance et, malgré la désapprobation formelle du prophète Michée, passèrent le Jourdain pour attaquer Ben-hadad II au delà du fleuve. La bataille eut lieu à Ramoth Gilead, ancienne préfecture de Salomon et passée depuis sous la mouvance de Damas.

Les Israélites furent battus et Achab d'Israël périt dans la lutte (I Reg., xxii, 1-37). Tranquille de ce côté, Ben-hadad II allait se retrouver bientôt aux prises avec Salmanasar II, dont le dernier succès de Qarqar en 854 n'avait pas satisfait les ambitions. Après avoir ravagé en 850 le territoire de Karkémish, il entreprend en 849 sa seconde expédition au pays de Ḥamath. Des trois récits qui nous en ont été conservés, celui de l'obélisque de Nimroud, [cuneiform], est le plus détaillé. En

voici la traduction d'après le P. Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie*, p. 16 : « Je descendis jusqu'aux villes du pays de Ḥamath. Je conquis la ville Aš-tama-ku avec quatre vingt-dix-neuf villes. Je massacrai les habitants, je les pillai. Alors Adad-idri de Damas, Irḥoulêni de Ḥamath, avec douze rois du rivage de la mer, se confièrent à leurs forces mutuelles: ils se levèrent contre moi pour faire la lutte et le combat. Je luttai avec eux et les défis. Je renversai par les armes 10.000 hommes de leur armée. Je leur enlevai leurs chars, leurs chevaux de troupe, leurs instruments de combat. » Pour le roi de Damas, ce n'était, somme toute, qu'une bataille perdue. Son territoire restait sauf. A part la prise des villes de Ḥamath, dont le nombre varie d'ailleurs suivant les documents, le succès de l'envahisseur n'avait rien de définitif. Nous le voyons même rebrousser aussitôt chemin vers la Syrie du Nord où les princes qu'il avait vaincus au passage cherchaient à relever la tête. Damas va jouir de deux bonnes années de répit.

En 846, Salmanasar reparaît à la tête d'une armée de 120.000 hommes, décidé cette fois à en finir avec la coalition des douze rois, dont les chefs sont toujours Irḥoulêni de Ḥamath et Adad-idri de Damas. A en croire les récits fort laconiques de cette troisième campagne contre Damas, le désastre des confédérés fut complet. Cf. Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie*, p. 17.

Les campagnes de 849 et 846 sont en synchronisme avec le règne de Joram en Israël, qui succéda à Achazia, fils d'Achab (853) et demeura au pouvoir jusqu'en 842. Or l'auteur du IIe livre des Rois, tout en nous rapportant les faits du règne de Joram, y insère les récits du cycle d'Élisée. Deux de ces récits nous renseignent sur les rapports de Damas avec le royaume d'Israël. Le premier, d'un caractère purement épisodique, ne peut être daté; l'auteur raconte la guérison de Naaman, chef de l'armée syrienne, par le prophète (II Reg., v); tout ce que nous pouvons en conclure est qu'à un moment indéterminé du règne de Joram les relations entre les deux pays furent sinon cordiales, du moins correctes.

L'autre récit nous montre au contraire Ben-hadad II se disposant à envahir le territoire d'Israël. Une intervention miraculeuse d'Élisée, qu'il considérait comme son plus dangereux adversaire, fait échouer son projet (II Reg., vi, 8-23). Une seconde tentative aboutit au siège de Samarie dont la population est éprouvée par la famine. De nouveaux prodiges ayant semé la terreur dans le camp des Syriens, le royaume d'Israël se trouva délivré sans coup férir. Ce récit d'allure populaire, construit sur une assez maigre armature de faits historiques, est malheureusement dépourvu d'attaches chronologiques.

Enfin, l'histoire d'Élisée nous donne des renseignements forts précieux touchant la fin de la première dynastie de Damas. Élisée se trouvait alors dans la capitale syrienne. Se sentant malade, Ben-hadad II l'avait envoyé consulter. Élisée avait aussitôt prédit la mort prochaine du roi auquel devait succéder le messager royal lui-même, un certain Ḥazaël. De retour au palais, celui-ci passa sur la face du malade une couverture mouillée qui eut pour effet de précipiter les événements, « et Ḥazaël régna à sa place » (II Reg., viii, 1-15). Ce récit du cycle d'Élisée est d'ailleurs corroboré par l'inscription d'une statue de Salmanasar II, provenant d'Ašour et résumant les actes du règne : « Adad-idri mourut. Ḥazaël (Ḥa-za-ilu), homme de basse extraction (mot à mot : fils de non quelqu'un), s'empara du trône. » Cf. Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie*, p. 18.

Ce Ḥazaël, fondateur de la deuxième dynastie de Damas, est connu par les inscriptions de Salmanasar contre qui il poursuivra la lutte, par l'inscription de Zakir, où il est père de בר-חדד, et par la Bible, où il est père de בן-הדד (II Reg., xiii, 24). Son nom vient d'être trouvé sur une lame d'ivoire sculpté provenant d'un lit de parade et portant une dédicace en langue et en écriture araméennes : למראן חזאל, « à notre seigneur Ḥazaël ». Cette lame, ainsi que les plaques de revêtement du lit, a été exhumée des ruines d'un palais assyrien d'Arslan Tash, à une cinquantaine de kilomètres à l'est de Karkémish et il y a tout lieu de supposer que ces objets ont fait partie du butin de quelque expédition assyrienne contre Damas. (Mission Thureau-Dangin, 1928-1929.)

Le changement de dynastie qui venait d'avoir lieu à Damas parut à Joram d'Israël une bonne occasion pour reprendre les projets d'Achab et attaquer les Damasquins en Transjordanie. Il s'adjoignit le roi de Juda, Achazia, fils d'Athalie, que des alliances matrimoniales avaient rapproché de lui et tous deux partirent en guerre contre les Syriens. Ramoth de Gilead vit une fois de plus la défaite des Hébreux. Ḥazaël les battit et Joram, s'enfuit à Jizréel pour s'y guérir des blessures qu'il avait reçues dans le combat (II Reg., viii, 28-29).

Ḥazaël avait d'ailleurs autre chose à faire que de s'attarder à ces querelles de frontières. Salmanasar revenait à marches forcées. La ligue qui l'avait arrêté dans ses campagnes précédentes n'avait pas eu le temps de se reformer; d'ailleurs les rois qui s'étaient groupés autour d'Adad-idri semblaient peu disposés à renouveler une résistance inutile et ruineuse. Aussi Ḥazaël s'avança-t-il seul au-devant des troupes assyriennes. La plus longue relation de cette campagne abonde en détails suggestifs.

Voici, d'après le P. Dhorme, (*Les pays bibliques et l'Assyrie*, p. 20), la traduction du document assyrien dont l'original n'existe plus, mais dont un estampage se trouve au British Museum : « Dans ma dix-huitième année de règne (en 842), je franchis l'Euphrate pour la seizième fois. Ḥazaël (*Ḥa-za-ilu*) de Damas se fia à la masse de ses troupes et il convoqua ses troupes en grand nombre. Il prit pour forteresse le mont Sanir (*Sa-ni-ru*), pic de montagne qui se trouve en face du mont Liban (*Lab-na-na*). Je combattis contre lui. Je le défis. Je renversai par les armes 16.000 soldats de son armée. Je lui enlevai 1.121 de ses chars, 470 de ses chevaux de troupe, ainsi que son camp. Il s'enfuit pour sauver sa vie. Je me mis à sa poursuite. Je l'enfermai dans Damas, sa ville royale. J'abattis ses jardins. J'allai jusqu'aux montagnes du Hauran (*Ḥa-ù-ra-ni*). Des villes sans nombre, je les détruisis, je les dévastai, les brûlai par le feu. Je pillai leur butin sans nombre. Jusqu'aux montagnes de *Ba-'-li-ra-si*, qui sont au-dessus de la mer, je me rendis. J'y érigeai ma statue royale. Alors je reçus le tribut des Tyriens (*Ṣur-ra-a-a*), des Sidoniens (*Ṣi-du-na-a-a*) et de Jéhu (*Ia-ù-a*), descendant d'Omri (*Ḥu-um-ri-i*). » Le Sanir doit être identifié avec la partie nord de l'Anti-Liban, conformément à la tradition des géographes arabes. C'est là que se retranche Ḥazaël, pour couvrir contre l'invasion la plaine de Damas. Délogé par l'envahisseur, il s'enferme dans sa capitale que Salmanasar ne réussit pas à prendre et qu'il abandonne pour razzier le Hauran et recevoir le tribut des villes phéniciennes. Cette fois-ci, le roi d'Israël est parmi les fidèles, car il se soucie peu de suivre la politique d'Achab. Ennemi irréductible de Ḥazaël, il aime mieux se déclarer tributaire de Salmanasar que de contribuer à l'élévation de son voisin. Son présent était une action de grâces pour l'humiliation infligée à l'inquiétant roi de Damas. » (Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie*, p. 21.) Encore que le danger fût passé, Damas avait été cette fois sérieusement éprouvée; son propre territoire avait été

dévasté et ses vergers, principale source de sa richesse, avaient été saccagés. Elle souffrit moins, semble-t-il, de l'expédition de 839, au cours de laquelle Salmanasar prit quatre villes de la Damascène. C'est d'ailleurs sa dernière campagne; diverses crises retiennent en Mésopotamie les armées assyriennes qui ne reprendront la route de Damas que sous le règne d'Adadnirari III (811-783). La sagesse pour Ḥazaël et ses successeurs eût été de profiter de cette trêve pour se liguer avec les autres princes syriens en vue d'un retour offensif de l'ennemi. Au contraire, nous allons voir les royaumes de Damas, de Ḥama, d'Israël et de Juda s'entre-déchirer sans cesse, chacun prétendant élargir sa domination aux dépens du voisin.

Les entreprises de Ḥazaël contre les royaumes hébreux vont se multiplier, mais sans parvenir à asseoir d'une façon stable la suprématie damasquine sur la Palestine. Sous le règne de l'usurpateur Jéhu, le tributaire de Salmanasar, Ḥazaël se livre à une série d'incursions en Transjordanie : « Depuis le Jourdain, à l'Orient, (il bat) tout le pays de Galaad, les gens de Gad, de Ruben, de Manassé, depuis Aroër qui est située près du torrent de l'Arnon, ainsi que les territoires de Galaad et de Basan. » (II Reg., x, 32-33.) — En une autre campagne, Ḥazaël s'empare d'une Gath, que le P. Dhorme identifierait volontiers avec la Gath du mont Carmel, connue par les lettres d'El Amarna (cf. *Revue biblique*, 1908, p. 518). Joas de Juda, épouvanté, sacrifie les trésors du temple de Jérusalem pour arrêter l'envahisseur dont il se reconnaît tributaire (II Reg., xii, 17-18). Quant au royaume d'Israël, il subira l'oppression d'Ḥazaël durant tout le règne de Joachaz, fils de Jéhu.

Le fils et successeur d'Ḥazaël, Ben-hadad III (ou Ben-hadad II si l'on donne au successeur de Ben-hadad I[er] son véritable nom d'Adad-idri) suivit une politique analogue à celle de son père. Il dirigea ses vues vers le Nord, où l'état de Ḥamath, délivré du joug assyrien depuis le départ des troupes de Salmanasar II, s'était reformé sous le sceptre d'un usurpateur du nom de Zakir (cf. *Revue biblique*, 1908, p. 597). Les événements nous sont connus par la stèle qu'il éleva après sa victoire et dont un important fragment aurait été trouvé à Afiz (Cf. Pognon, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Paris, 1908). Le début de l'inscription, en araméen, nous donne la titulature du roi de Damas : « Bar-hadad, fils de Ḥazaël, roi d'Aram », dont l'identification avec Ben-hadad III n'est pas douteuse. Il réunit une coalition de dix plus x rois, dont six sont nommément désignés et d'où il appert que le royaume de Ḥamath devait être attaqué à la fois par le Nord et par le Sud. Les confédérés vinrent assiéger la ville de Hazrak (חזרך) située dans la zone limitrophe entre Ḥamath et la Damascène. Mais Zakir réussit à se dégager et remporta sur ses ennemis une victoire complète, dont il fait hommage à son dieu, Baalšamaïn, le seigneur des cieux. (Cf. Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie*, p. 25 sq. et *Revue biblique*, 1908 p. 596 sq.) Cependant le successeur de Joachaz en Israël, Joas, avait profité de cette diversion et par une triple victoire, avait secoué le joug des Syriens et, recouvré les villes de son territoire (II Reg., xiii, 25). Damas perdait ainsi le bénéfice de ses campagnes : on s'était battu pour rien depuis quarante ans et il allait falloir à nouveau faire face au péril assyrien qui renaissait avec Adadnirari III, fils de Šamši Adad IV et de Sémiramis, soucieux de reprendre les traditions de son grand-père.

A la mort de Ben-hadad III, un certain Mari', dont le nom ne nous est connu que par les cunéiformes, monta sur le trône de Damas. Ce nom de Mari' a été parfois considéré comme un nom commun : ce serait le titre מרי = seigneur, et il faudrait en ce cas identifier Mari' et Ben-hadad III. L'hypothèse est peu vraisemblable, les cunéiformes donnant de préférence le nom propre des personnages. Mari' fut donc cerné dans sa capitale qui dut, cette fois, rendre les armes et ouvrir ses portes à l'ennemi. Ces événements eurent lieu entre 807 et 804. « Certes, écrit Adadnirari, je suis allé au pays de Damas. Le roi de Damas, Ma-ri', je l'enfermai dans Damas (*Di-ma-aš-qi*), sa ville royale. La crainte de l'éclat de Ašour, mon seigneur, le renversa et il embrassa mes pieds; il se fit vassal. Dans Damas, sa ville royale, dans son palais, je reçus 2.300 talents d'argent, 20 talents d'or, 3.000 talents de bronze, 5.000 talents de fer, des vêtements bariolés, des tuniques de lin, un lit d'ivoire, un trône d'ivoire massif, son trésor, sa richesse sans nombre. » (Inscription des dalles de Kalḥou. Cf. Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie*, p. 28.

A partir de cette époque, le royaume de Damas compte parmi les tributaires de l'Assyrie. Ses rois auront bien, de temps à autre, des sursauts d'indépendance; ils ne recouvreront jamais leur entière souveraineté. Cependant Adadnirari III et ses successeurs, Salmanasar III (781-772) et Ašourdan II (771-754) sont trop occupés à maintenir sous leur obédience les princes araméens de la Syrie du Nord et à réprimer les révoltes de leurs propres sujets pour être attentifs à ce qui se passe à la frontière sud-ouest de l'empire. C'est ainsi que le roi d'Israël Jéroboam II (vers 785-745) rend à la Palestine, ses limites naturelles vers le Nord en reprenant la haute vallée du Jourdain jusqu'au Merdj 'Ayoun (introïtus Hemath) que les Damasquins avaient longtemps occupé. Il recouvrait par là même sa pleine indépendance vis-à-vis de Damas (II Reg., xiv, 24 sq.)

La situation n'a guère changé lorsque Teglath Phalasar III arrive au pouvoir, en 744, après le règne d'Ašournirari IV (753-746). Il reprend la lutte contre ses turbulents vassaux de la Syrie du Nord qu'il réduit en véritable province. Il perçoit le tribut du royaume de Damas (738-737) à la tête duquel est le fameux Raṣon (*Ra-ṣun-nu*), dont le nom transcrit רצין par les Massorètes est lu Ρασων ou Ραασσων par les LXX. Parmi les autres tributaires de Teglath Phalasar III, on remarque la présence du roi de Samarie (*Sa-me-ri-na-a-a*), Menaḥem (*Me-ni-ḫi-me* et *Me-ni-ḫi-im-me*) qui achète l'appui de l'Assyrien pour consolider son propre pouvoir, établi aux dépens de Shallum, lui-même usurpateur et successeur illégitime de la dynastie de Jéhu (II Reg., xv, 20). Cf. Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie*, p. 36.

Vers 734, le turbulent Raṣon fait alliance avec Peqaḥ d'Israël qui avait renversé le fils de Menaḥem et tous deux viennent mettre le siège devant Jérusalem (II Reg., xvi, 5), où règne alors Achaz de Juda. Cette agression devait coûter cher aux deux complices. Achaz, passant outre aux conseils d'Isaïe (vii, 4-8), appelle à son secours Teglath Phalasar III (II Reg., xvi, 7-9). L'Assyrien, enchanté d'intervenir, dévaste le royaume d'Israël dont il déporte une partie de la population. Furieux contre leur roi, les habitants restés au pays conspirent contre lui. Peqaḥ est assassiné, et Teglath Phalasar installe sur le trône un certain Osée (*A-u-si*), qui, selon xv, 30, avait été le chef de la conspiration. Quant à Damas, elle allait, pour s'être montrée trop indépendante, être bientôt réduite à discrétion. Un fragment mutilé des annales nous raconte comment Raṣon, après avoir été battu par les troupes assyriennes, s'enferma dans sa ville, « comme un oiseau en cage ». Au bout d'un siège qui semble avoir été assez long, Damas capitula, les habi-

tants furent déportés, et Raṣon mis à mort (II, Reg., XVI, 9). Cependant, les vergers avaient été coupés et 16 districts de la Damascène saccagés (cf. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 31, note).

C'en était fait du royaume de Damas, désormais réduit en province, et vraisemblablement placé sous l'administration d'un pacha. Quant au ℣ 6 du chapitre XVI de II Reg., il rapporte, si l'on s'en tient au texte actuel, comment les Syriens firent rentrer la ville d'Elath sous leur pouvoir. En réalité, il s'agit des Edomites : on a lu מלך ארם pour מלך אדם, et comme le roi d'Aram était fort connu, un copiste trop zélé a cru bien faire en insérant le nom propre de רצין (cf. Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie*, p. 45).

En tout cas, Damas, en tant que capitale politique, disparaît totalement de l'histoire. Elle est encore mentionnée dans le livre de Judith (cf. *Dictionnaire de la Bible*, t. II, 2°, col., 1229), mais il n'en est plus question dans les textes cunéiformes. Toutefois la ville elle-même dut se relever assez rapidement et retrouver son opulence (Ez. XXVII, 18) en dépit des prédictions sinistres de Jérémie (XLIX, 23-27).

Les temps hellénistiques. — Damas réapparaît dans l'histoire avec le règne d'Alexandre : avant la bataille d'Issus (333), Darius y abrite sa famille et ses trésors, mais la victoire des Macédoniens leur ouvre la Syrie et Damas est bientôt livrée entre les mains de Parménion. Après la mort d'Alexandre, elle appartient presque sans interruption aux Séleucides dont elle fut, après Antioche, la seconde capitale. Seul, Ptolémée II Philadelphe semble l'avoir occupée vers 280, qu'il s'en soit emparé de vive force ou que peut-être il l'ait déjà héritée de Ptolémée Ier Soter. Toujours est-il qu'Antiochus Ier Soter (280-262) la reprend bientôt et la fait définitivement rentrer parmi les possessions séleucides. Ptolémée III, qui, en 246, envahira la Syrie tout entière l'assiègera vainement. A la faveur des troubles qui agitent le règne de Démétrius II Nicator (145-138), Damas voit paraître par deux fois les bandes de Jonathas, champion d'Antiochus VI, fils de l'usurpateur Alexandre Balas, qui s'était montré le bienfaiteur insigne de la dynastie machabéenne (I Mach., XI, 62 et XII, 32). Cf. Abel, *Topographie des campagnes machabéennes* dans *Revue biblique*, 1926, p. 213 sq. En 111, las de la guerre qui mit aux prises Antiochus VIII Gryphus et son frère Antiochus IX Cyzicène et divisa le royaume séleucide, Damas semble être devenue la capitale d'Antiochus IX. Elle fut certainement, vers 95-85, le chef-lieu du royaume de Coelésyrie, sous Démétrius Eucaerus qui parvint au pouvoir avec l'aide de l'Égypte et, en 88, à la requête des Juifs, défit Alexandre Jannée à Sichem (Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XIII, 4 et XIV, 1). Son frère Antiochus XII Dionysus lui succéda, mais périt après trois ans de règne dans un combat contre le roi des Nabatéens Arétas (probablement Arétas III) qui devint roi de Damas en 85 (*Ant. jud.*, XIII, XV, 1-2. *Bell. jud.*, I, IV, 7-8). Cette première domination arabe fut d'ailleurs de courte durée, car il n'en est plus question en 70, lors de la campagne d'Aristobule qui se posait en défenseur de la ville contre les entreprises de Ptolémée Mennée (*Ant. jud.*, XIII, XVI, 3. *Bell. jud.*, I, V, 3).

Époque romaine. — En 64, les légats de Pompée, Lollius et Metellus, s'emparèrent de Damas qui fut incorporée à la province romaine de Syrie et fit partie des villes de la Décapole, encore que Josèphe ne la recense point parmi celles-ci. Au temps d'Antoine, des monnaies y furent frappées à l'effigie de Cléopâtre. Sous Auguste et Tibère, Damas connut, à côté de sa monnaie autonome, la monnaie impériale; l'une et l'autre sont datées de l'ère séleucide. Tel est le cadre où se passèrent les événements rapportés par les Actes des apôtres (IX, 1 à 23), conversion et prédication de saint Paul, et dont la chronologie est malheureusement assez flottante. Lors de la fuite de l'Apôtre (Act., IX, 23-25), qui eut lieu vraisemblablement sous le règne de Caligula (37-41) et que l'auteur des Actes bloque avec ce qui précède, la ville était gouvernée par un fonctionnaire du roi des Arabes ayant titre d'ethnarque. C'est par II Cor., XI, 32, que nous connaissons ce détail. On ne sait d'ailleurs au juste si Arétas s'était emparé de la ville ou s'il tenait son pouvoir de la faveur des Romains. Il est par ailleurs assez caractéristique de constater précisément à cette époque, sous Caligula et Claude, une absence totale du monnayage qui ne reprit qu'au temps de Néron. Damas reçut d'Hadrien le titre de μητρόπολις et elle devint colonie romaine sous Alexandre Sévère.

Dès avant l'époque romaine, une importante colonie juive semble avoir fleuri à Damas, augmentée plus tard par les persécutions que les Juifs eurent à subir dans leur propre patrie. C'est dans ce milieu que se propagea, à une époque assez indéterminée mais qu'on devine tardive, la secte de la nouvelle alliance. A la documentation fournie par le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 396 sq., il y a lieu d'ajouter la toute récente étude de G. Hölscher : *Zur Frage nach Alter und Herkunft der sogenannte Damaskusschrift*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1929, p. 21-46. Pour cet auteur, la rédaction de l'écrit sadocite ne saurait être antérieure à la catastrophe de 70.

A l'époque byzantine, Damas fut le siège d'un évêché et elle eut à souffrir de l'invasion perse. Après le triomphe de l'Islam, les Oméyyades en firent leur capitale et elle conserva ce rang jusqu'en 750, date à laquelle les Abbassides transportèrent à Bagdad le siège de l'empire musulman. Intégrée en 1519 à l'empire ottoman, elle redevint capitale de la Syrie, sous mandat français, à la suite de la guerre 1914-1918.

II. ARCHÉOLOGIE. — Nous n'avons fait que résumer brièvement l'histoire de Damas à l'époque romaine et byzantine. On trouvera de plus amples renseignements dans l'article *Damas*, du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. IV, 1°, col. 119-124. Le P. Jalabert, qui est l'auteur de cet article, a d'ailleurs traité avec suffisamment d'abondance la question archéologique. Nous n'y reviendrons que pour rendre compte des derniers ouvrages parus sur ce sujet. Il faut mentionner en premier lieu les publications du *Deutsch. türkischen Denkmalschutz-Kommando*, t. IV, *Damaskus, die antike Stadt* et t. V, *Die islamische Stadt*, éditées sous la direction de Theodor Wiegand par la *Vereinigung wissenschaftlicher Verleger Walter de Gruyter und C°*, Berlin et Leipzig, 1921-1924. L'étude détaillée des monuments de Damas y est due à la collaboration de MM. Watzinger et Wulzinger. Un excellent article de M. Dussaud, paru dans l'intervalle de la publication, et intitulé : *Le temple de Jupiter damascénien*, *Syria*, 1922, p. 219 sq., reprend leur analyse de la grande mosquée et des monuments qui s'élevèrent sur le même emplacement. Il semble bien en effet que ce fut là, de tout temps, le sanctuaire principal du dieu de Damas.

L'Ancien Testament y fait allusion à deux reprises; tout d'abord, dans le récit de la guérison de Naaman le Syrien (II Reg., V). On y voit que le grand temple était celui de Ramman, autrement dit Hadad, dont le nom entre comme composant dans les noms de plusieurs souverains de la dynastie royale de Damas : Ben-hadad, Adadidri. Le sanctuaire de Hadad exerçait d'ailleurs un incontestable prestige. Achaz de Judat

venu faire sa cour à Teglath Phalasar III, en admira l'autel au point qu'il donna l'ordre d'en établir un semblable dans le temple de Jérusalem (II Reg., xvi, 10 sq.). C'est probablement Hadad, assimilé à Jupiter, — le dieu tonnant — qui est figuré au revers d'une monnaie d'Antiochus XII. Il est debout entre deux taureaux; « comme son voisin, le Jupiter héliopolitain, observe M. Dussaud, il porte un épi dans la main gauche, car Hadad, étant le dieu de l'orage, dispense les pluies et, par suite décide des récoltes. » La parèdre Atargatis figurait déjà sur les monnaies de Démétrius III. La légende de l'une et l'autre divinités, pour avoir été quelque peu déformée dans saint Justin (xxxvi, 2), n'en est pas moins un témoignage très précieux du culte antique de Damas.

Malheureusement, il ne nous reste aucun vestige du temple primitif de Hadad. Il n'en va pas de même du sanctuaire de l'époque romaine et dédié à Jupiter damascénien, hypostase rajeunie de l'antique divinité : ce qu'il en reste nous le fait concevoir comme un sanctuaire d'ordonnance proprement syrienne, comprenant un vaste ḥaram ou enceinte entourant une cella. Le ḥaram à pilastres muni de fortes tours d'angles, forme aujourd'hui l'enceinte de la mosquée des Oméyyades. Les pilastres de la façade occidentale sont relativement bien conservés, ainsi que la tour sud-ouest qui sert de base au minaret moderne (el Gharbiyé). La façade sud était percée d'une triple porte dont les linteaux sculptés s'aperçoivent encore aujourd'hui au-dessus des boutiques du bazar adjacent (Souq el Qabqabîn). Quelques vestiges de l'ancien ḥaram subsistent vers l'angle sud-est (Minaret de Jésus). Enfin il existait vers l'Est une porte monumentale dont certains éléments demeurent, en dépit des profondes transformations qu'elle a dû subir (Bâb Djaïroun). Le reste de l'enceinte a été rebâti à différentes époques, en particulier la façade nord et la porte du minaret de la fiancée qui ont été reconstruites sous les Arabes. Rien n'est actuellement connu de la cella.

Tout autour du ḥaram de Jupiter damascénien régnait une sorte de marché dont le pourtour était jalonné par une colonnade rebâtie en partie à l'époque byzantine. Plusieurs de ces colonnes existent encore aujourd'hui, plus ou moins noyées dans les constructions qui avoisinent la grande mosquée. Des propylées monumentaux donnaient accès dans ce marché. Celui de l'Ouest a été conservé; c'est l' « Arc de triomphe » qui se dresse à l'extrémité du Souq Hamidié et qu'un incendie survenu en 1917 a contribué à dégager. Celui de l'Est ne se rappelle à notre attention que par quelques vestiges complètement noyés dans les constructions modernes, aux alentours de Hammâm el Naufara. Ces restes archéologiques attestent une profonde unité de style avec le péribole du temple. Des inscriptions nous apprennent que la tour sud-ouest fut achevée en 264-265, et la portion occidentale de l'enceinte du marché en 286-287, sous Dioclétien. Dussaud incline à dater le commencement des travaux du règne de Septime-Sévère (193-211) ou de Caracalla (211-217). Vers 339-340, le bazar aurait été doublé à l'Ouest et au Nord et il reste de cet agrandissement, nommé le gamma, (de la forme de la lettre grecque Γ), quelques vestiges disséminés dans les constructions actuelles.

L'évolution du monument pendant les périodes suivantes est beaucoup plus difficile à saisir. On sait qu'à l'époque byzantine, le sanctuaire païen fit place à une église chrétienne dédiée au Précurseur. MM. Watzinger et Wulzinger l'entendent en ceci qu'on se serait contenté tout d'abord d'utiliser le temple païen tel quel. Ce n'est qu'à une époque plus tardive qu'on aurait édifié la basilique à transept qui serait devenue plus tard la mosquée des Oméyyades. L'hypothèse de Dussaud, de beaucoup plus vraisemblable, distingue deux périodes dans l'aménagement de l'église. Il y aurait eu d'abord sous Théodose (379) une grande basilique à trois nefs, sans transept. C'est alors que le triple portail sud aurait reçu les inscriptions chrétiennes qui s'y voient encore aujourd'hui. Dans un deuxième état, la basilique aurait été pourvue du transept dont l'axe correspond à la baie occidentale de la triple porte. C'est alors qu'auraient été construites les colonnades reliant les propylées du marché au péribole de l'ancien temple, et dont il subsiste d'importants vestiges, en particulier à l'Ouest (colonnade du bazar des libraires, joignant l' « arc de triomphe », à Bâb el Berîd) et au Nord (colonnade de la rue aboutissant à Bab el Amâra, au pied du minaret de la fiancée). Cette transformation aurait eu lieu, selon Dussaud, avant le vᵉ siècle.

Il est très difficile de voir ce que devint l'édifice sous l'occupation musulmane. Les textes arabes qui nous renseignent à cet égard sont d'une interprétation historique très ardue. Contrairement à l'opinion exprimée par Caëtani (*Annali dell' Islam*, t. iii, p. 352), les Allemands et M. Dussaud estiment qu'un partage de l'église entre chrétiens et musulmans aurait eu réellement lieu jusque vers 705. Les musulmans auraient occupé la partie située à l'est du transept, les chrétiens demeurant dans la moitié occidentale; l'entrée commune par la cour et le transept étant de nature à amener des difficultés entre les deux communautés, les chrétiens auraient alors percé, vers l'angle sud-ouest de l'édifice, la porte dite de l'addition, *Bâb ez-Ziyadé.*

Au viiiᵉ siècle, le calife el Walîd, fils d'Abd-el-Malik, s'empare de toute l'église. Mais la critique est à peu près impuissante à déterminer la part qui lui revient dans la construction de la mosquée des Oméyyades. L'a-t-il réellement construite de toutes pièces, ou bien s'est-il contenté de transformer les bâtiments existants? Même alors il est très malaisé de voir jusqu'où alla cette réfection. Une analyse assez minutieuse des murs et des supports du transept, menée par les savants allemands cités plus haut, tant d'après des investigations directes que d'après des photographies prises après l'incendie de 1893, les amène à formuler cette conclusion que le transept est antérieur à la restauration d'El Walîd et qu'il remonte jusqu'aux temps byzantins ; ainsi qu'on l'a vu plus haut, cette conclusion est tenue pour certaine par M. Dussaud, dans son article de *Syria.* Il s'ensuit que les travaux d'El Walîd se seraient bornés à l'édification de la coupole, ce qui nécessitait le renforcement des piles du transept et l'obturation de quelques fenêtres, faits aisément constatés par les Allemands. Les colonnades des nefs et la claire-voie qui les surmonte ayant été complètement renouvelées, tant à la suite de l'incendie de 1893 qu'à la suite de ceux qui dévastèrent la mosquée en 1069 et 1401, n'offrent aucun secours pour l'étude de l'évolution archéologique de l'édifice. Sans vouloir sous-estimer les constatations faites par MM. Watzinger et Wulzinger, qui ne créent, somme toute, qu'une présomption, nous ne pensons pas que leur conclusion puisse être regardée comme en tout point définitive et l'on voudrait que leur examen des maçonneries du transept qui n'a pu s'effectuer que dans des conditions de travail *très défectueuses*, fut corroboré par des indices plus irréfragables. Aussi bien el Walîd lorsqu'il rebâtit la mosquée employa-t-il selon toute vraisemblance des architectes byzantins (la construction de la Khazneh arabe en assises alternées de pierre et de briques d'un

appareil analogue à celui des restaurations de Monomaque au Saint-Sépulcre, en est un indice formel) et la structure des murs du transept n'a peut-être pas, dès lors, toute la portée qu'on lui suppose au point de vue historique. La solution de tels problèmes est d'importance et l'on conçoit qu'au delà de la part prise par el Walîd à la construction de la mosquée des Oméyyades, c'est en réalité l'origine et l'originalité de l'architecture musulmane qui est en jeu.

Un des principaux soucis d'El Walîd avait été d'embellir de mosaïques la nouvelle mosquée. Certains fragments en étaient déjà connus (cf. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, art. *Damas*. t. IV, 1°, col. 143). L'étude de ces restes par Mlle Marguerite van Berchem amena, en 1927, la découverte forfuite, sous le badigeon qui les recouvrait, de la majeure partie de la mosaïque primitive que M. Eustache de Lorey, alors directeur de l'Institut français d'art et d'archéologie de Damas, entreprit de dégager. Il est dès maintenant certain que les artistes à la solde d'El Walîd avaient ainsi revêtu tout l'intérieur de l'enceinte de la mosquée. La petite coupole de la Khazneh elle-même avait été couverte de mosaïques. « Sous les vastes plaques de chaux qui se détachaient sans aucune difficulté des parois et s'écrasaient sur le sol dans des nuages de poussière blanche, écrit Mlle van Berchem dans le *Journal de Genève* du 24 novembre 1928, le plus féerique des décors est apparu : architectures fantaisistes et variées, depuis la ville aux édifices classiques qu'on voit sur les mosaïques romaines jusqu'aux cités d'Orient dont les nombreuses coupoles évoquaient sans doute, aux yeux des fidèles, les lieux de pèlerinage les plus réputés; pavillons légers, à toiture de feuillage, rappelant peut-être ces rendez-vous de chasse où les califes oméyyades aimaient à venir se reposer, au milieu des fleurs et des jets d'eau. Ce sont aussi des arbres, dont les rameaux flexibles chargés de fruits d'or épousent la courbe des arcades, des rinceaux ou des guirlandes courant le long des douelles. Enfin, et pour la plus grande joie de l'archéologue, jusqu'à des inscriptions relatant les restaurations exécutées au XIIIe siècle, restaurations qui demeurent toutes partielles, la plus grande partie de ces œuvres d'art datant de l'origine de l'édifice, c'est-à-dire du début du VIIIe siècle de notre ère. » La grande mosquée de Damas réserve encore des surprises aux chercheurs et l'étude de ses mosaïques que l'on comparera utilement à la mosaïque à rinceaux verts qui orne les arcades de la Qoubbet es Sakhra à Jérusalem (mosquée d'Omar) ne sera pas sans profits, même du simple point de vue de l'histoire de l'édifice.

Bibliographie : Outre les ouvrages cités au cours de l'article, on trouvera de précieux renseignements dans Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*. L'ouvrage du P. Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie*, qui est indispensable pour l'étude de la période royale, a paru en articles dans la *Revue biblique*, 1910-1911. Pour l'époque séleucide, on consultera Bouché-Leclercq, *Histoire des Séleucides*, et Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. III, p. 117 sq., où l'on trouvera d'ailleurs une bibliographie abondante.

A. Barrois.

DAVID. — I. Sources historiques sur son règne. — II. Sa vie : 1° Son origine et sa famille; 2° David à la cour de Saül; 3° Le fugitif et le proscrit; 4° David proclamé roi de Juda, et Ishbaal, roi d'Israël; 5° David, roi de tout Israël; *a)* ses luttes contre les Philistins; *b)* la conquête de Jérusalem, capitale politique et religieuse du jeune royaume; *c)* autres guerres de David; *d)* l'expiation : crise dynastique et révolte d'Absalom; *e)* l'avènement de Salomon; *f)* mort de David; jugement d'ensemble sur sa personne et sur son règne. — III. La cour, l'armée, le peuple à l'époque de David. — IV. Les idées religieuses et le culte au temps de David. — V. Bibliographie.

I. Sources historiques sur son règne. — Nous ne connaissons le règne de David que par des documents bibliques. Les sources extra-canoniques : les fragments d'Eupolémos dans Eusèbe, *Praeparatio evangelica*, IX, 30, *P. G.*, t. XXI, col. 748, 749; ceux de Nicolas de Damas, dans Josèphe, *Antiq. jud.*, VII, v, 2; les récits de Josèphe lui-même, *Antiq. jud.*, VI, II et VII, ou bien dépendent de l'Ancien Testament, ou bien, s'ils contiennent des détails apparemment nouveaux, les présentent sous des traits qui trahissent les déformations de l'histoire par l'imagination ou la légende. Aucune tradition vraiment digne d'être retenue ne nous est parvenue par cette voie; cf. H.-A. White, dans Hastings, *A dictionary of the Bible*, t. I, p. 560; Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu, des Juges à la Captivité*, t. II, *Saül et David*, p. 73, n. 1.

Les documents bibliques eux-mêmes se répartissent en trois groupes : *a)* I Samuel, XVI, 1-XXXI, 13; II Samuel; I Reg., I-II, 12; — *b)* I Chroniq., X, 1-XXIX, 30; — *c)* un certain nombre de psaumes.

a) I Samuel, XVI, 1-XXXI, 13; II Samuel; I Reg., I-II, 12. Nous avons dans ces pages un récit suivi de la vie de David depuis son onction par Samuel. Sans négliger la part qui revient à Dieu dans son règne et l'influence religieuse qu'exerça en son temps le fils d'Isaïe, soit par son exemple, soit par ses actes, l'auteur des livres de Samuel a plutôt décrit l'*action militaire et politique* de David. On le voit, d'abord, à la cour de Saül, puis aux prises avec Goliath; bientôt la jalousie de Saül le contraint, malgré l'amitié de Jonathas, à mener une vie errante au désert et ensuite chez les Philistins. Proclamé, à Hébron, roi de la tribu de Juda, il parvient, après l'assassinat d'Ishbaal, fils de Saül, et la prise de la citadelle des Jébuséens, à établir son hégémonie sur tout Israël. Le récit des guerres contre les Ammonites et les Syriens au cours desquelles David se rend coupable envers Urie d'une double faute, ses difficultés avec Absalom, son fils révolté, l'avènement de Salomon, du vivant de son père, pour mettre fin aux compétitions si dangereuses pour l'avenir de la dynastie, les derniers conseils, puis la mort du vieux roi achèvent le IIe livre de Samuel et nous conduisent au seuil du Ier livre des Rois, II, 12. A la fin du IIe livre de Samuel, XXI, 1-XXIV, 25, se trouvent divers compléments. Ils concernent la réparation accordée aux Gabaonites traités trop durement par Saül, donnent des détails sur des héros du temps de David, racontent le dénombrement du peuple et l'achat de l'aire d'Ornan, citent un cantique d'actions de grâces de David identique, sauf des variantes nombreuses mais de peu d'importance, avec le psaume XVIII et reproduisent, enfin, une autre poésie donnée comme dernières paroles de David.

b) I Chroniq., X, 1-XXIX, 30. — Au contraire, nous avons dans le livre des Chroniques un récit du règne de David, écrit par un fervent adepte de la dynastie davidique qui s'est placé en le rédigeant surtout *à un point de vue religieux et cultuel, judéen et hiérosolymitain*. Pour lui, l'histoire de la royauté ne commence qu'avec le règne de David; Saül serait même passé complètement sous silence si le récit de sa mort n'était nécessaire pour justifier l'accession de David au trône. Après l'onction à Hébron, le jeune roi est tout aussitôt introduit à Jérusalem. Les guerres avec les Philistins, les Ammonites, les Syriens, les Moabites sont brièvement racontées; à plusieurs reprises des listes fournissent les noms des héros principaux de l'époque avec quelques anecdotes les concernant; d'autres chapitres nous initient aux secrets de l'organisation militaire, civile, administrative et financière du royaume;

mais ce qui domine de beaucoup dans les récits du Chroniqueur, c'est tout ce qui intéresse le culte. De là son long récit sur le transfert de l'Arche, sur les désirs qu'a eus David d'élever un temple à Yahweh, sur les préparatifs en matériaux et en ressources d'argent faits en vue de cette construction, sur les recommandations et instructions données à Salomon auquel est réservée l'édification de la maison de Dieu — de là aussi tous les détails sur l'organisation du culte avec l'énumération des chantres, lévites, prêtres et autres ministres du temple futur et l'indication de leurs diverses fonctions.

Nous avons donc, pour raconter le règne de David, deux groupes de récits composés à des époques différentes. Si certains font remonter jusqu'au IXe siècle la composition des livres de Samuel, d'autres en placent la rédaction définitive bien plus tard : après 621, date de la découverte du Deutéronome; cf. Dhorme, *Les livres de Samuel*, p. 8, ou même au cours de la captivité de Babylone, cf. P. de Glatigny, *Les commencements du canon de l'A. T.*, p. 130. Par contre, on s'accorde généralement pour fixer la rédaction des Paralipomènes ou Chroniques après la captivité de Babylone, au début de la période persane, ou même, suivant certains, de la période grecque.

Cette rédaction tardive, assignée par quelques-uns aux livres de Samuel et par la majorité aux livres des Chroniques, pourrait à bon droit nous préoccuper si nous n'étions pas en présence d'une histoire écrite d'après des documents, voire même d'après des documents très anciens, postérieurs de peu aux événements qu'ils relatent, à en juger par les détails topiques qu'ils contiennent et aussi par les traits de mœurs pris sur le vif (cf. Dhorme, *op. cit.*, p. 8). A ces documents divers : *Chroniques du roi David* (I Chroniq., XXVII, 24), *Histoire de Samuel le voyant*, *Histoire de Nathan le prophète*, *Histoire de Gad le voyant* (I Chroniq., XXIX, 9), *Livre du juste* (I Sam., I, 18), les auteurs sacrés font des allusions précises. Leur œuvre, elle-même, par les récits parallèles ou les doublets qu'elle contient, par des différences de style assez constantes pour caractériser certains passages et leur donner un air de parenté, atteste l'utilisation par l'hagiographe de documents préexistants alors même qu'il n'en est pas toujours fait mention expresse dans le récit. Le dernier en date, le livre des Chroniques, a même vraisemblablement utilisé les livres de Samuel pour certaines parties des règnes de David, de Salomon et des rois de Juda. Voir les quarante-cinq passages relevés par de Hummelauer, *Commentarius in lib. I Paralipomenon*, p. 205-206, et par Mangenot, *Dict. de la Bible*, t. IV, 2°, col. 2135-2136.

De nos jours, l'école critique a cru pouvoir répartir en deux sources, yahwiste (J) et élohiste (E), tous les documents dont la compilation par un premier rédacteur aurait abouti après des retouches deutéronomistes, puis sacerdotales, au texte que nous possédons présentement. Cf. Budde *Die Bücher Richter und Samuel*, Giessen, 1890 ; *The books of Samuel*, dans l'édition de la Bible polychromée de Haupt, 1894; *Die Bücher Samuel*, 1902, dans la collection Marti. Selon Budde une double source : élohiste et yahwiste se trouverait à la base des livres de Samuel. Un premier rédacteur aurait combiné ces deux éléments ; puis serait intervenue l'école deutéronomiste, enfin, plus tardivement encore, le récit primitif aurait subi des retouches portant le cachet de l'époque post-exilienne et il se serait accru de diverses adjonctions. Cette thèse de Budde a été accueillie avec faveur dans les milieux de la critique indépendante; cf. Hastings, *A dictionary of the Bible*, t. I, col. 561, au mot *David*; t. IV, col. 383-385, au mot *Samuel (Books of)*; Lucien Gautier, *Introduction à l'A. T.*, t. I, p. 254. Certains exégètes catholiques s'y sont également ralliés, tels le P. Dhorme et L. Desnoyers. Le premier considère comme suffisantes deux sources primitives à la base des livres de Samuel; à ces sources il a gardé les noms de E et de J sans vouloir préjuger la question de l'Hexateuque et, au cours de son commentaire, il s'est efforcé de distinguer ces deux sources à l'aide des ressemblances de style et des procédés littéraires; en bien des cas il s'est écarté de Budde pour l'attribution de tel ou tel morceau à E ou à J, comme s'en éatit écarté Stenning dans le Dictionnaire d'Hastings, t. IV, col. 384; cf. Dhorme, *Les livres de Samuel*, p. 7. Le second, L. Desnoyers, répartit en quatre groupes la littérature davidique : un groupe prophétique et sacerdotal « où l'aspect religieux prédomine avec les nuances particulières aux deux grandes écoles des prophètes et des prêtres; » un groupe judéen et un groupe israélite « où les auteurs, sans perdre de vue non plus la grande place prise par Yahwé dans la destinée de David, se sont davantage appliqués à raconter par le détail les origines, les aventures, l'œuvre militaire et la vie privée de leur héros. » Les auteurs de chacun de ces groupes auraient choisi dans la littérature davidique ce qui convenait le mieux à leurs préoccupations et auraient rédigé leur narration en lui imprimant la marque propre de leurs tendances et de leurs intentions. Il devait en résulter inévitablement que, présentant le même fait en l'envisageant sous un angle différent, ils pouvaient ne pas mettre toujours en relief les mêmes circonstances, d'où, en diverses parties de l'histoire de David, à ses débuts surtout, certaines divergences faciles à constater, absolument inévitables à moins d'un miracle et qui ne sauraient, si elles sont correctement interprétées, mettre en péril soit la probité historique du narrateur, soit même l'inerrance biblique.

Ainsi donc L. Desnoyers accepte non plus deux, mais quatre sources à la base des livres de Samuel; il fait sienne, somme toute, la théorie critique qui met en œuvre J et E, puis R J E et finalement R D, puis R P, mais il la dépouille de son aspect algébrique assez rébarbatif, et c'est sur ces quatre groupes J, E, R D et R P qu'il fait travailler les auteurs sacrés. « Quand les rédacteurs inspirés, dit-il, de nos Livres de Samuel et des Chroniques entreprirent de raconter à leur tour l'histoire du fils de Jessé, ils puisèrent abondamment dans ces diverses sources... Ce qu'ils en tirèrent en puisant tantôt d'un côté et tantôt de l'autre, ils le combinèrent non sans habileté, mais aussi sans chercher, sous la pression de ces exigences critiques qui nous rendent si injustement sévères à l'égard des histoires anciennes, à éviter ou à faire disparaître les divergences qui marquaient la différence d'origine de leurs renseignements. » *Op. cit.*, t. II, *Saül et David*, p. 75.

Nous ne retiendrons de toutes ces théories sur la composition des livres de Samuel, théories qui demeurent, somme toute, hypothétiques, qu'une seule chose, la composition de ces livres à l'aide de documents très anciens. Quant à vouloir reconstituer ces documents en essayant de les retrouver par fragments ou même par versets dans l'œuvre finale, il suffit de constater la variété et la diversité des groupements chez les différents auteurs pour se rendre compte qu'en dépit des efforts très louables, qu'en dépit de la sagacité et du sens divinatoire des critiques, on n'est pas encore arrivé à une solution qui puisse vraiment s'imposer. Aussi bien n'avons-nous pas besoin que les documents divers soient distingués nettement et répartis, à un verset près, pour utiliser les livres de Samuel et ceux des Chroniques en vue d'une reconstitution du règne et de l'époque de David ou des autres rois de Juda et d'Israël. Il nous suffit de savoir que l'auteur inspiré,

guidé par des traditions orales, s'est assimilé des sources, que tous, critiques indépendants et exégètes catholiques, considèrent comme vénérables par leur antiquité; parmi ces sources quelques-unes avaient même un caractère officiel. Et, au lieu de faire une simple compilation de documents, l'hagiographe s'est si bien assimilé ses sources qu'il a ordonné son récit, tout comme devaient le faire nos évangélistes quelques siècles plus tard, de manière à faire ressortir dans son personnage l'aspect particulier qu'il désirait mettre en relief : ici, le caractère militaire et politique; là, le caractère religieux et proprement cultuel. Pour chaque cas, les récits appropriés ont été choisis en vue du but à atteindre. Des actes importants, délictueux, mais aussi glorieux ont été laissés dans l'ombre ou même passés tout à fait sous silence, parce qu'ils étaient sans importance pour l'objectif visé. La probité de l'auteur inspiré, la valeur historique de son œuvre ne sauraient en être atteintes. L'hagiographe n'avait pas la prétention de tout nous dire ; il voulait seulement, et son intention est rendue évidente par l'ensemble de son œuvre, nous montrer son héros dans l'accomplissement d'une partie de sa tâche. Il lui appartenait de choisir en toute liberté les actes et les faits; la seule chose que l'on soit en droit d'exiger de lui au nom de la véracité historique et de l'inerrance biblique, c'est qu'il n'ait esquissé le portrait de David, dans les livres de Samuel comme dans les livres des Chroniques, qu'avec des récits contenant des faits exacts fidèlement rapportés.

c) Nous pouvons aussi, par certains psaumes, mieux connaître divers incidents de la vie de David et surtout nous mieux pénétrer des sentiments qui l'animaient, en particulier, durant son exil au désert ou en territoire ennemi pour fuir Saül courroucé et au cours de la révolte de son fils Absalom.

En dehors des psaumes II, *Quare fremuerunt gentes;* XV, *Conserva me, Domine;* XVII, *Diligam te, Domine, fortitudo mea;* XXXI, *Beati quorum remissae sunt iniquitates;* LXVIII, *Salvum me fac, Deus;* CIX, *Dixit Dominus Domino meo* (selon la numérotation de la Vulgate en retard généralement d'une unit sur celle de l'hébreu) qu'on ne saurait attribuer à un autre qu'à David (cf. *Décis. de la C. B. du 1er mai 1910*, art. V; voir *Enchiridion biblicum*, n° 344), il est beaucoup d'autres cantiques qui, pour avoir été utilisés plus tard en d'autres circonstances et même complétés ou modifiés en vue d'adaptations liturgiques, comme le psaume L(LI), *Miserere mei, Deus*, n'en sont pas moins en totalité ou en partie d'authentiques compositions de David ou de son époque; cf. même décision de la *C. B.*, *Enchiridion biblicum*, n° 345. Ce n'est pas sans raison que la tradition a vu en lui l'auteur principal du Psautier et que les titres mis en tête des Psaumes lui en ont attribué personnellement 73, dont 23 pendant les sept ans que dura la persécution de Saül, 24 au cours de son règne en des circonstances diverses, 18 durant la révolte d'Absalom et le reste à des dates incertaines ou dans les derniers jours de sa vie. Certes, il peut se faire que l'attribution, par les titres concordants du texte primitif et des versions, de certains cantiques à David se révèle, pour des motifs sérieux de critique littéraire ou d'histoire, insuffisamment fondée (cf. *Ami du clergé*, 17 juillet 1913, p. 615-618). Il n'en demeure pas moins acquis que les deux premiers livres du Psautier n'auraient pas eu cette finale *Fin des hymnes de David, fils d'Isaï* (Ps. LXXI (LXXII), 20), si la plupart des psaumes qui y ont été groupés ne remontaient pas, comme le donnent à entendre les titres (Ps. III-XLI; LI-LXXI) au roi David lui-même. C'est même vraisemblablement dans ce recueil que l'auteur inspiré des livres de Samuel trouva le psaume XVII (XVIII) qu'il cite dans II Sam., XXII; là aussi ou dans un recueil analogue, qu'il recueillit l'extrait des *novissima verba* du saint roi reproduit dans II Sam., XXIII. Le rédacteur du livre des Chroniques dut extraire, lui aussi, de semblables collections les psaumes : XCV (XCVI); cf. I Chroniq., XVI, 23-33; CV (CVI); cf. I Chroniq., XVI, 7-22 et divers fragments du psaume CVI.

Sans doute, l'utilisation des Psaumes, pour projeter quelque lumière sur divers faits de la vie et du règne de David et nous dévoiler ses sentiments intimes vis-à-vis de ses adversaires ou de Dieu, sera toujours d'un maniement délicat; certains critiques étant plus généreux, d'autres beaucoup moins, pour voir dans ces chants lyriques des compositions authentiques. Il y a toutefois quelques psaumes au sujet desquels l'accord tend à se faire parmi les savants d'opinion modérée pour reconnaître en eux des chants de David. Qu'il nous suffise de citer ici, d'après la numérotation de la Vulgate, sans vouloir donner aucunement à notre liste un caractère limitatif, en dehors des psaumes indiqués plus haut d'après la Commission biblique, les psaumes III, IV, VII, VIII, XIV, XVIII (en partie). XXIII, XXXI, XXXIII, XXXVII, L, LI, LIII, LV, LVI, LVIII, LIX, LXII, CXLI, etc., etc.

II. LA VIE DE DAVID; cf. *Dict. de la Bible*, t. II, 2°, col. 1311-1324. — *I. SON ORIGINE ET SA FAMILLE.* — Le nom de David : דָּוִד ou selon une orthographe plus récente דָּוִיד se rattache à la racine דוד inusitée en hébreu classique, mais qui, en néo-hébreu, signifie « bercer, dorloter », donc « aimer ». Par sa forme, qui se rattache au type *qâtîl*, presque toujours passif en hébreu, ce nom tout à fait prédestiné pour celui qui *seul* le porta dans l'Ancien Testament, signifie « bien-aimé » ou « chéri »; cf. Desnoyers, *op. cit.*, t. II, p. 73, n. 1.

David était le plus jeune des fils du Judéen Isaï ou Jessé qui habitait Bethléem et y figurait parmi les notables de la cité.

Poussé par l'Esprit divin, Samuel, après la disgrâce définitive de Saül, s'était rendu vers la petite bourgade de Juda et, dès qu'il avait été mis en présence du jeune adolescent, le huitième de la famille, « *au teint blond, au visage gracieux* » (I Sam., XVI, 12; XVII, 42), il avait tout aussitôt compris que c'était lui, et non l'un des autres enfants de Jessé, qui était l'élu du Seigneur. Il avait répandu sur lui au milieu de ses frères sa corne d'huile et, à partir de ce jour, l'Esprit de Yahweh s'était emparé de lui pour en faire l'exécuteur de ses œuvres (I Sam., XVI, 4-13). Le prophète avait disparu, sa mission accomplie, et nul ne songeait à divulguer une onction dont l'annonce aurait pu provoquer le courroux et les représailles de Saül (I Sam., XVI, 1, 2). On en conservait jalousement le secret dans le cercle de la famille. Cette onction d'ailleurs, comme celle dont avait été gratifié autrefois Saül courant à la recherche des ânesses de son père (I Sam., IX), n'était qu'une désignation privée dont l'élu lui-même, tout en en bénéficiant surnaturellement et, à plus forte raison, son entourage ne saisirent pas tout de suite toute la portée. David continua de mener sa vie ordinaire, de paître les brebis de son père, de jouer de la harpe et, quand son père l'envoya au camp trouver ses trois frères enrôlés dans l'armée de Saül pour lutter contre les Philistins, son aîné Eliab, qui avait été pourtant témoin de l'onction prophétique, ne se fit pas faute de lui reprocher son orgueil et sa curiosité (I Sam., XVII, 28).

II. DAVID A LA COUR DE SAUL. — Avant d'écrire quoi que ce soit sur les rapports de David et de Saül, il faut essayer d'établir, au préalable, quand et dans quelles circonstances, David fut pour la première fois mis en présence du roi rejeté.

En effet, au chapitre XVI, 14-23, David est mandé auprès de Saül qui ne le connaît pas pour jouer de la harpe et, par la musique, calmer le roi lors de ses accès de folie. Il nous est présenté comme un guerrier déjà réputé et il vit à la cour de Saül qui le prend en affection et en fait son écuyer (21). Lors du combat contre Goliath, David se trouve au camp; il y a sa tente et il y déposera les armes de son ennemi vaincu (XVII, 54); de plus, quand, pour obtenir de Saül la permission de se mesurer avec le géant, il évoque ses prouesses de berger aux prises avec les fauves (XVII. 35, 35), il semble parler d'événements qui se perdent déjà pour lui dans un passé lointain.

Tout autre est l'impression qui se dégage pour nous, à première vue, de la lecture d'une partie du chapitre XVII. Dans ce récit, David n'est qu'un jeune berger que son père envoie vers l'armée, non pour combattre, mais pour porter à ses trois frères des provisions et lui rapporter de leurs nouvelles (13, 17, 18). Le jeune pâtre arrive au camp au moment où le combat va s'engager; il voit les Hébreux reculer saisis d'effroi, entend les provocations du géant, apprend que le roi a promis de donner sa fille au vainqueur et d'affranchir de toutes redevances et corvées la maison de son père. Son frère aîné, en le voyant se mêler aux hommes de guerre pour se renseigner, lui reproche amèrement d'avoir abandonné ses brebis au désert et d'être venu là pour voir la bataille. Sans se soucier de ces reproches, David continue de s'informer; son enthousiasme juvénile fait même un singulier contraste avec l'abattement et l'effroi dont sont saisis les guerriers de vieille date. Au moment où il s'avance à la rencontre du Philistin dont le nom n'est pas cité, ni Saül, ni Abner ne le connaissent. Le roi le considère toujours comme un jeune homme et il demande à Abner, puis à David lui-même, de qui il est le fils (55-58). Et c'est seulement après la victoire sur Goliath que Saül, *de lui-même*, garde David à sa cour et l'empêche de retourner auprès de son père (XVIII, 2).

Le texte grec du *Vaticanus (B)*, d'ordinaire excellent témoin des textes originaux, ne connaît que le David du chapitre XVI, pâtre, mais déjà guerrier, XVI, 14-23; XVII, 32-54. Il n'a rien qui corresponde à XVII, 12-31, 55-58; XVIII, 1-5. David étant déjà à la cour s'offre de lui-même pour combattre le géant; Saül tremble pour lui, David le rassure en lui contant les combats que, plus jeune, il a livré contre les fauves (XVII, 34-35). Saül cède; le combat a lieu, on sait la suite. Ces omissions longues et importantes du *Vaticanus* sont-elles à mettre au compte du ms. qu'utilisa le traducteur des livres de Samuel ou faut-il les imputer au souci qu'aurait eu le traducteur lui-même de faire disparaître toute trace de divergences entre les récits des chap. XVI et XVII? Nous n'en savons rien et, faute de plus amples renseignements, nous devons nous contenter de constater le fait. Mais, de ce chef, la question de l'accord des chapitres XVI et XVII ne se poserait pas pour quelqu'un qui n'aurait sous les yeux comme texte que le texte du *Vaticanus*. Toutefois, ce ms. d'une version ne saurait faire loi et force nous est de prendre le texte sacré tel qu'il est dans la Massore et dans la majorité des mss. de toutes les versions et de voir quelles solutions ont été proposées pour résoudre ce problème d'exégèse dont la solution, si elle pouvait être trouvée de façon certaine, aurait sa répercussion sur la suite chronologique des faits.

Voici les solutions qui ont été mises en avant : *a)* Depuis dom Calmet, la majorité des exégètes conservateurs a supposé que David encore jeune n'avait été que peu de temps à la cour comme harpiste et écuyer du roi; de plus, son séjour y avait été intermittent puisqu'il allait et venait d'auprès de Saül pour paître les troupeaux de son père (XVII, 15). Il n'est donc pas surprenant que Saül ne l'ait pas reconnu quand il se présenta pour combattre Goliath (XVII, 55-58); le visage change vite au temps de la jeunesse ! D'ailleurs, qu'on veuille bien le remarquer, la question posée par Saül à Abner, puis à David, porte avant tout sur la personnalité du père; il demande de qui David est le fils, à quelle famille il appartient, et le fait se comprend puisqu'il a promis de donner la main de sa fille à celui qui triomphera de Goliath. Pour éviter de faire apparaître trop vite comme un guerrier le jeune harpiste, M. Fillion considérerait même volontiers la mention du chap. XVI, 21 « *et David devint écuyer du roi* » comme une incise qui anticiperait sur les événements postérieurs; cf. Vigouroux, *Manuel biblique*, 9ᵉ édit., 1896, t. II, p. 87-88; du même, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 4ᵉ édit., p. 495-498; Cornély, *Introductio specialis in historicos V. T. libros*, t. II, Iᵃ pars, p. 260-270; du même, *Compendium*, p. 247, 248 ; Mangenot, dans le *Dict. de la Bible*, au mot DAVID, t. II, 2°, col. 1312; Fillion, *Histoire d'Israël, peuple de Dieu*, t. I, p. 458. Le R. P. de Hummelauer a été sévère pour ces tentatives des exégètes conservateurs; il a qualifié leurs explications de *fere novas atque ut plurimum miras, ne dicam violentas*, dans *Commentarius in libros Samuelis*, p. 13.

b) Lui-même a proposé de considérer l'histoire de Saül comme se terminant après I Sam., XVI. Avec le chapitre XVII commencerait l'histoire proprement dite de David par sa rencontre avec Saül à l'occasion de sa victoire sur Goliath. Dans les versets 14-23 du chapitre XVI, l'auteur inspiré aurait voulu tout simplement résumer par anticipation les circonstances de l'arrivée de David à la cour. On serait tenté d'appliquer à cette explication les paroles dont le P. de Hummelauer s'est servi pour apprécier les efforts de ses devanciers. Si, en effet, le Révérend Père arrive par son système à éluder quelques difficultés, il en laisse subsister d'autres du même genre et qui résultent, elles aussi, du caractère évidemment composite de ce chap. XVII. En outre, nous n'arrivons pas à voir pourquoi et comment le contraste est moins saisissant entre le chap. XVI, 14-23, et le chap. XVII du fait que ce chapitre est la fin de l'histoire de Saül au lieu d'être partie intégrante du premier chapitre de l'histoire de David.

c) D'autres exégètes, frappés de la lacune constatée dans le texte du *Vaticanus*, se sont demandés si ce texte ne devait pas être regardé comme reproduisant le texte original. De cet avis furent : Wellhausen, Kuenen, Driver, W. R. Smith, Kirkpatrick, etc., et ils ont considéré les additions qui se trouvent dans le texte massorétique comme des interpolations ou des développements targumiques introduisant dans le récit primitif des détails puisés à d'autres sources ou à des légendes populaires. Cf. Paulin Martin, *Introduction à la critique générale de l'Ancien Testament. De l'origine du Pentateuque*, Paris, 1886-1887, t. I, p. 62-68. Il est de fait que les LXX et la Vulgate présentent parfois de notables additions ; que, par exemple, la version grecque du livre d'Esther contient 270 versets et que, sur ces 270 versets, il en manque 107 dans l'hébreu. Mais n'oublions pas qu'il appartient à l'Église seule, à laquelle Dieu a confié les Saintes Écritures, de dire si tel passage est ou n'est pas texte original, s'il est canonique, donc inspiré. Or, depuis le concile de Trente, nous devons regarder comme sacrés et canoniques les Livres saints avec toutes leurs parties *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri Vulgata latina editione habentur* Cf. *Enchiridion biblicum*, n° 45.

d) Certains ont pensé que la voie la meilleure pour résoudre la difficulté serait celle qui tiendrait le mieux compte de la manière dont ont été composés par

l'auteur inspiré les livres de Samuel. Or ces livres ont été certainement rédigés à l'aide de documents préexistants. Dans le cas présent, il serait même possible, semble-t-il, de séparer avec quelque chance de réussite ces documents à travers les chap. XVI, 14-23 et XVII. Nous aurions d'un côté, en suivant le *Vaticanus*, XVI, 14-23; XVII, 1-11 ; 31-54, et de l'autre, XVII, 12-31 ; 55 à XVIII, 5; ou bien, si l'on veut, XVII, 1-11, 16-46, 48-49, 51-53 et XVI, 14-23 ; puis XVII, 55-58. Selon le P. Dhorme, les versets XVII, 12-15, 47, 50, 54 seraient à considérer comme des réflexions ou des gloses entremêlées par l'auteur inspiré aux documents qu'il utilisait en se les appropriant. Cf. *Les livres de Samuel*, p. 167. Ne pourrait-on pas supposer une interversion dans les faits qui sont racontés aux chap. XVI et XVII avec mélanges rédactionnels, la victoire sur Goliath ayant précédé chronologiquement l'introduction de David à la cour de Saül comme harpiste et écuyer? Évidemment, la plupart des commentateurs et des historiens ont suivi jusqu'à ce jour l'ordre du texte massorétique et l'on ne doit s'éloigner de l'ordre du récit, indiqué par le texte sacré, que si la nécessité l'impose absolument. Or, ne sommes-nous pas ici en présence d'une véritable nécessité? On pourrait le croire et s'incliner pour subir cette nécessité avec ses conséquences chronologiques, s'il ne résultait pas d'autres indications des chapitres XVI et XVII qu'on ne peut vraiment pas éluder : 1° que David semble bien avoir été mandé à la cour, pour calmer les accès de Saül, alors qu'il était totalement inconnu de lui (XVI, 14-23); et 2° qu'étant à la cour où il jouait de la harpe, il quittait son poste pour aller paître les brebis de son père, XVII, 15. Tout autre est sa situation après la victoire sur Goliath. C'est Saül qui, de lui-même, le retient à la cour et l'empêche de retourner chez son père, XVIII, 2. Désormais, David reste à la cour à demeure; il y occupe un rang d'honneur, tout en continuant de jouer de la harpe aux temps où le roi est repris par ses accès, XVIII, 3-5, 10-11.

e) Quelques-uns, enfin, donnent à entendre que l'auteur inspiré des livres de Samuel aurait, dans le cas qui nous occupe, fait une sorte de citation implicite, nous transmettant pour les premières années de David des traditions populaires autorisées, consignées dans des documents dignes de foi, sans se prononcer sur le bien-fondé des moindres détails, ni essayer de coordonner entre eux ces antiques récits pour en faire disparaître des divergences qu'aussi bien que nous il avait lui-même remarquées. Cf. *Décis. de la Com. bibliq. sur les citations implicites*, 13 févr. 1903; *Enchirid. biblic.*, n° 153; Lemonnyer, *Citations implicites (Théorie des)* dans le *Supplément au Dict. de la Bible*, t. II, col. 51-55; Durand, *Inerrance biblique*, dans *Dict. apologétique*, t. II, col. 768, 781, 782. C'est vers une solution de ce genre que s'arrêterait, semble-t-il, le P. Dhorme, à en juger par son commentaire des livres de Samuel, p. 145, 146 et 167-169. C'est aussi vers elle qu'inclinait avec toutes les réserves qui s'imposent en un sujet aussi délicat, L. Desnoyers, lorsque, repoussant l'opinion de certains critiques indépendants qui rejettent, en tout ou en partie, l'un des deux récits le considérant comme entaché d'embellissements légendaires, il poursuivait en ces termes: « Il est difficile pour un catholique de souscrire à cette solution radicale. Tout au plus pourrait-il admettre qu'ici, de même que dans les cas très nombreux où l'Ancien Testament et le Nouveau Testament présentent deux ou plus de deux traditions relatives soit à des faits, soit à des paroles, l'exégète serait autorisé à user sagement de quelque latitude dans la manière de les combiner pour en tirer la vérité historique. » Cf. *op. cit.*, t. II, p. 86, fin de la note.

Somme toute, aucune solution ne s'imposant, mieux vaut encore s'en tenir à l'explication traditionnelle et exposer les faits, en suivant, comme on fait d'ordinaire, l'ordre du texte massorétique.

C'est donc comme joueur de harpe que le jeune David fut introduit auprès de Saül (I Sam., XVI, 17-20). Au moment où le premier roi d'Israël était rejeté par Samuel (XV, 10-35), au nom de Yahweh, il venait de remporter d'importants succès contre ses ennemis; il avait groupé autour de lui les derniers hésitants et même gagné des sympathies dans la tribu de Juda qui s'était tenue jusqu'à ce jour un peu à l'écart du mouvement centralisateur et unificateur qu'il lui fallait opérer, s'il voulait établir sur des bases solides sa jeune royauté. Il ne tarda pas, toutefois, à ressentir les effets de la malédiction divine dont l'avait menacé le vieux prophète en raison de sa double désobéissance. D'abord, les Philistins, un instant refoulés, mais demeurés toujours puissants et redoutables, recommencèrent à s'insinuer dans les montagnes de Juda; puis, les autres tribus ne tardèrent pas à manifester leur mécontentement des faveurs spéciales dont était comblée la tribu de Benjamin d'où Saül était issu. C'est parmi les membres de cette tribu que le roi choisissait les chefs de son armée « les chefs des milliers et les chefs des centaines »; il les récompensait de leur fidélité ou de leurs exploits en leur distribuant abondamment le butin des razzias : champs et vignobles. Par ailleurs, le caractère déjà difficile de Saül, caractère changeant, facilement irascible, devint encore plus mauvais quand le jeune roi, laissé à lui-même, put mesurer toutes les conséquences pour sa dynastie de sa rupture avec Samuel dont l'ascendant sur le peuple était considérable. Rejeté par Yahweh, menacé par le prophète d'un remplaçant qui pouvait apparaître à brève échéance, harcelé sans cesse par des ennemis qui voulaient anéantir à tout prix son œuvre politique, jalousé par les gens des autres tribus, surtout par les Judéens les plus nombreux et les plus vaillants, subi bien plus que réellement aimé par son entourage, le roi devint de plus en plus impressionnable; il fut en proie à de fréquents accès de mauvaise humeur et de colère qui confinaient à la folie et dans laquelle il devait reconnaître l'effet physique de la malédiction prononcée contre lui (XVI, 14).

C'est alors que, dans son entourage, on eut la pensée pour le calmer de recourir aux bienfaisants effets de la musique. Il y avait dans la tribu de Juda un jeune pâtre qui excellait à pincer du kinnor. On vanta son talent devant Saül; celui-ci l'envoya chercher, et, tout de suite, David exerça sur Saül une influence douce et apaisante. Le roi le prit en affection et, quand il était là, volontiers il l'emmenait avec lui comme son écuyer (XVI, 21). On ne sait combien de temps dura ce premier séjour de David à la cour de Saül; il semble même qu'il fut de courte durée et intermittent (XVII, 15) puisque David allait et venait d'auprès de Saül pour paître les troupeaux de son père. Il était occupé à ces humbles fonctions quand, un jour, Isaï l'envoya à l'armée porter des provisions à ses frères (XVII, 17-20). Les Hébreux étaient alors aux prises avec les Philistins, entre Socho et Azeca. Saül était accouru au secours des Judéens et il avait pris position dans la vallée du Térébinthe. Les deux adversaires s'observaient depuis déjà quelque temps, n'osant en venir aux mains. Les Hébreux étaient de jour en jour plus hésitants à cause des provocations d'un géant philistin, du nom de Goliath, proposant, selon la coutume antique, de trancher par un combat singulier le sort des deux peuples. Pour donner du cœur aux siens, Saül avait promis au vainqueur la main de sa fille. C'est, sur ces entrefaites, qu'arriva le jeune David; il se renseigna sur ce qui se passait, se fit présenter au roi, calma ses appréhensions par le récit de ses exploits comme berger et fut agréé de lui comme champion. Dédaigneux d'une cuirasse et



Fig. 109. — La Palestine au temps de David.

d'un casque, mettant toute sa confiance en Yahweh qui, dans le passé, l'avait délivré du lion et de l'ours, il aborda le géant avec sa fronde et le terrassa, justifiant ainsi, du premier coup, le choix divin dont il avait été l'objet, comme avait fait autrefois Saül par sa victoire de Jabès (XVII, 21-51). L'effondrement de Goliath redonna courage et confiance aux Hébreux; ils se précipitèrent sur l'ennemi, pillèrent son camp, et poursuivirent leurs adversaires jusqu'à l'entrée de Geth et aux portes d'Accaron, en les taillant en pièces (XVII, 52-54). Israël venait de remporter une magnifique victoire et le nom du jeune héros retentit aussitôt avec éloges sur toutes les lèvres. Comme il traversait aux côtés de Saül les villes et les villages pour regagner la résidence royale de Gabaa, femmes et jeunes filles s'avançaient à leur rencontre au son des tambourins en chantant :

Saül a tué ses mille
Et David ses dix mille (XVIII, 7).

Comparaison maladroite et qui mettait en fâcheuse posture un monarque inquiet et déjà malade. Dans les premiers jours, tout alla bien. Renseigné sur la famille dont était issu David et sachant qu'il était le fils d'un cheikh considéré de Bethléem, Saül le garda à la cour auprès de lui et l'empêcha de retourner chez son père (XVII, 55-58; XVIII, 1, 2); son fils Jonathas se lia même pour lui de la plus étroite et de la plus délicate amitié; dans l'élan de son admiration, il lui donna son manteau, son équipement de guerre avec son glaive, son arc et son baudrier, s'effaçant en quelque sorte complètement devant lui. Mais bientôt le caractère ombrageux de Saül reprit le dessus. Froissé de la popularité croissante du jeune héros, le roi commença à trembler pour sa couronne, conçut pour David de la méfiance, de la jalousie, et l'amitié des premiers jours se changea en une haine implacable. Saül le nomma chef de millier (XVIII, 13) pour l'exposer plus encore; il lui promit d'accomplir enfin la promesse qu'il avait solennellement faite en faveur du vainqueur de Goliath et que jusqu'à ce jour il n'avait pas tenue, mais, au lieu de sa fille aînée, dont il avait disposé indûment, il lui laissa espérer la cadette, Michol, qui, d'ailleurs, l'aimait, mais à la condition qu'il lui rapporta, en guise de cadeau de noce, la preuve sanglante de la mutilation de cent Philistins qu'il aurait égorgés de sa propre main (XVIII, 17 et 18-27). De guerre lasse, Saül demanda à ceux qui l'entouraient et à son fils Jonathas lui-même de le débarrasser de David (XIX, 1) mais, personne ne voulant se faire le complice de sa haine, il ne lui restait plus qu'à frapper lui-même son ennemi. Il s'y essaya à deux reprises (XVIII, 10, 11; XIX, 9, 10), sans succès. Un soir, il fit même cerner la maison dans laquelle il reposait (XIX, 11-17); Michol le fit échapper par une fenêtre et David exhala sa reconnaissance en Yahweh, « sa forteresse et son refuge », dans un chant dont le psaume LVIII (LIX) nous a conservé quelques extraits d'un réalisme saisissant (4-7; 15, 16). La vie de David se trouvait de jour en jour plus exposée à Gabaa; à deux reprises déjà, au moment où les accès de fureur du roi étaient plus violents, David avait cherché son salut dans la fuite et il s'était réfugié quelque temps, d'abord, auprès de Samuel, puis auprès d'Achis, prince philistin de Geth (XIX, 18-24 et XXI, 11-16) où, pour sauver sa vie, il avait dû simuler la folie. Dans l'intervalle, soit que la fureur de Saül se fut calmée, soit que Jonathas fut intervenu pour négocier une réconciliation, le danger pour David avait paru momentanément conjuré. Il était revenu devant le roi qui avait promis d'oublier ses griefs imaginaires et de ne plus se souvenir que des services rendus. Mais ces bons sentiments n'avaient pas duré; un jour vint où Jonathas put se convaincre que son père voulait obtenir à tout prix et par n'importe quel moyen la tête de David. En ami fidèle et sûr, il en informa le jeune héros. Celui-ci quitta aussitôt Gabaa pour se réfugier dans la tribu de Juda, commençant cette vie de fugitif et de proscrit qui ne devait prendre fin qu'avec la mort de Saül (XX, 1-42). Tout autre que lui, en une pareille occurrence, se serait laissé aller au découragement et aurait douté peut-être de la réalité de sa mission; lui, il profita de l'épreuve pour chanter plus que jamais sa confiance inébranlable en Yahweh qui l'avait fait échapper à tant de dangers et l'avait arraché à la mort, psaume LVI (LVII.)

III. DAVID FUGITIF ET PROSCRIT. — En quittant Gabaa, David passa par la ville de Nobé où se trouvait un sanctuaire ancien et vénéré. Achimelech et sa famille l'y accueillirent avec une grande cordialité; ils lui donnèrent à manger les pains de proposition (XXI, 2-10, et Matt., XII, 4), consultèrent pour lui Yahweh par l'éphod (XXII, 13) et lui laissèrent emporter l'épée de Goliath qui avait été déposée là comme un trophée. Dénoncés à Saül par Doëg l'Édomite, ils furent tous mis à mort. Un seul, Abiathar, échappa au massacre; il se sauva avec l'éphod auprès de David et devint son prêtre (XXII, 9-23).

David se mit alors à mener une existence qu'il serait injuste d'apprécier d'après nos manières de voir d'Occidentaux du XX[e] siècle. Entouré de ceux de sa parenté qui, selon l'usage, devaient partager son sort, il groupa assez vite autour de lui une bande de quelques centaines d'hommes. Parmi eux figuraient ceux qui, depuis toujours, lui étaient dévoués; à ceux-là s'étaient joints des aventuriers, des opprimés, des mécontents, surtout des Judéens jaloux de la suprématie exercée par la tribu de Benjamin et désireux de faire prévaloir, avec David et par lui, la suprématie de Juda. A la longue, David reçut même des transfuges de l'armée de Saül (XXII, 1-2); David accueillit ces nouveaux auxiliaires, tout en se tenant sur ses gardes, car il était à craindre que quelque traitre ne se glissât parmi eux.

Pour faire vivre ces hommes et, tout en contenant leur ardeur guerrière, leur donner parfois l'occasion de combattre, David faisait autour de lui la guerre de partisan. D'heureux coups de main contre les Philistins ou les tribus du Négeb; la protection assurée aux récoltes et aux troupeaux de Carmel, de Ziph, de Maon ou de la forêt de Haret lui procuraient pour ses hommes et pour lui la subsistance nécessaire et, dans les cavernes de la montagne, dans les steppes et dans le désert, il trouvait des asiles où sa petite troupe pouvait goûter un peu de repos et se mettre à l'abri des recherches de Saül.

Celui-ci, en effet, ne désarmait pas; il avait juré la perte de David et il rencontrait parfois des auxiliaires précieux pour le seconder, tels les mécontents de Céïla (XXIII, 7-13) et les Ziphiens délateurs (XXII, 19-24); mais Dieu veillait sur son Oint! Il lui ménageait, à l'occasion, des amis fidèles ou de sûrs espions et, parfois, il l'avertissait par l'éphod, que consultait pour lui Abiathar, des dangers qu'il courait. Ce qui frappe dans cette chasse à l'homme où, à tout instant, la vie de David était en danger, c'est son attitude purement défensive; ce sont les sentiments de son âme dans laquelle il n'y a ni rancune, ni animosité. Le jeune héros n'a rien de ces compétiteurs vulgaires comme on en rencontrera tant dans le royaume du Nord; ce n'est pas par un attentat qu'il parviendra au trône. A deux reprises, dans la caverne d'Engaddi (XXIV, 5-23), sur la colline d'Hachila (XXVI, 7-25), Saül fut à sa merci; mais il ne voulut pas le frapper. Une telle magnanimité contraste avec l'acharnement de Saül à le poursuivre et avec les mœurs de ce temps; elle en imposa même au roi malade qui, sous le coup de l'émotion produite par le danger auquel il avait échappé, invita le proscrit à revenir à la cour (ce qu'il se garda

bien de faire et avec raison), elle émut en Israël et en Juda ceux qui connurent sa conduite et elle lui conquit de nouvelles sympathies et de nouvelles recrues; elle réfréna même peu à peu les instincts barbares et pillards de sa bande. Tous se sentirent dominés et conquis par tant de grandeur d'âme, par une religion si exquise dont les beaux sentiments, inspirés par les faits de chaque jour, furent exprimés par David en une poésie sobre et vigoureuse dont divers chants du Psautier nous ont conservé d'émotionnants extraits. Cf. Ps. XXIII, LI, LIII, LV, LVI, LIX, LXII, CXLI, etc.

Privé de Michol, que Saül lui avait retirée, pensant lui enlever par le fait même tout droit à la couronne (I Sam., XXV, 44 et II Sam., III, 15), David avait épousé, dans le sud de Juda, Achinoam de Jezraël (XXV, 43) et Abigaïl de Maon (XXV, 40-42). Ces deux unions n'avaient pas été sans profit pour sa cause. Il pouvait déjà compter sur tout le clan des Judéens de la région de Bethléem d'où il était originaire; ses deux mariages lui assuraient, en outre, l'appui des tribus des confins du Négeb et celui des Calébites, excellents guerriers, maîtres de l'antique cité d'Hébron, véritable capitale qui attendait son roi. Jamais la situation du proscrit n'avait été aussi forte; autour de lui se pressaient environ 600 hommes qui lui étaient tout dévoués (I Sam., XXVII, 2).

Or, ce fut précisément ce moment-là que choisit David pour s'expatrier, en dépit de l'extrême répugnance religieuse qu'il devait éprouver à vivre au milieu des infidèles. Lui-même nous dit dans I Sam., XXVII, 1 et 2, pourquoi il prit une pareille détermination. Las d'être sans cesse sur le qui-vive pour échapper à Saül (XXIV, 17-23; XXVI, 21-25); craignant d'être livré un jour par un traître, mal vu peut-être à certains moments par les clans au milieu desquels il vivait et auxquels il devait faire payer la sécurité qu'il leur procurait, il préféra se réfugier au pays des Philistins pour contraindre Saül à renoncer à le poursuivre. A ceux qui pourraient être étonnés, ou même scandalisés de voir David se retirer chez les ennemis les plus farouches du peuple d'Israël, nous nous contenterons de faire remarquer qu'au milieu des Philistins, David fut un transfuge, jamais un traître. En Israël, on se méprit si peu sur son véritable rôle qu'à Siceleg, qui lui avait été assigné comme territoire à titre de vassal par le roi de Geth, Achis, de nouveaux partisans vinrent encore se joindre à lui et, parmi eux, vingt Benjaminites, parents de Saül (I Chron., XII). De Siceleg, David guerroyait contre les pillards du Sud; il repoussait leurs incursions ou allait les razzier chez eux. Jusqu'à la frontière égyptienne : villages, douars, oasis appartenant aux Gessuriens, Gerziens et Amalécites étaient tour à tour saccagés : moutons et bœufs, ânes et chameaux étaient raflés; une guerre sans merci était faite à ces ennemis héréditaires d'Israël et, au cours des combats, tous les êtres humains saisis : hommes, femmes et enfants étaient mis à mort (XXVII, 8-12).

David menait, depuis un an et quelques mois (XXVII, 7) cette vie de transfuge quand les Philistins projetèrent une grande expédition contre les Hébreux. Délaissant leur tactique d'incursion limitée à un seul endroit, ils résolurent d'occuper la grande route qui, par la plaine de Jezraël et celle de Beisan, gagnait les plateaux au delà du Jourdain et les plaines de Basan pour s'ouvrir la route de Damas où affluaient les caravanes de tout l'Orient. Si leur plan était couronné de succès, ils espéraient anéantir du même coup le jeune royaume d'Israël. Les Hébreux de Galilée, ceux d'au delà du Jourdain seraient coupés du gros de la nation installé dans les montagnes de Juda. Les riches plaines de Jezraël, de Beisan, du haut Jourdain, les pâturages et les forêts de Basan seraient occupés ou exploités par les envahisseurs qui acquérraient ainsi le monopole du transit entre la Mésopotamie d'une part, la Syrie, la Phénicie et l'Égypte d'autre part. Cf. Desnoyers, *op. cit.*, t. II, p. 121, 122.

Le danger était grave. Pour le conjurer et sauver tout à la fois sa couronne et son peuple, Saül vint occuper, en toute hâte, le seuil étroit qui ferme au Sud la plaine de Jezraël, pendant que, de leur côté, les Philistins se concentraient à Aphec. David se trouvait au milieu d'eux, contraint par les usages de suivre comme vassal son suzerain, le roi de Geth, Achis. Il semblait ne pouvoir éviter, cette fois, de marcher contre son roi et son peuple, quand la méfiance des autres chefs philistins le fit exclure de l'expédition comme étant un allié sur la fidélité duquel on ne pouvait pas compter (XXIX, 1-11).

David retourna aussitôt au pays des Philistins. A son retour, à Siceleg, un spectacle lamentable lui était réservé. En son absence, les Amalécites avaient tout incendié et pillé; ils avaient emmené femmes et enfants pour en faire des esclaves ou les vendre aux caravaniers d'Égypte et d'Arabie. Peu s'en fallut que sa troupe consternée ne lui fit un mauvais parti. Toujours égal à lui-même, parce que confiant en Yawheh, David interrogea l'éphod; puis, il partit avec les deux tiers de sa troupe à la poursuite des ravisseurs. Il les surprit, en fit un grand carnage, délivra les prisonniers hébreux, récupéra bœufs et moutons. Un succès si complet, si foudroyant, lui reconquit son prestige. Sur sa part de butin, il préleva des cadeaux pour les cheikhs principaux de Juda, pour les clans des Calébites, des Jéraméélites, des Cinéens, pour les villes s'échelonnant depuis Hébron jusqu'aux confins du désert, tous lieux où lui et ses gens avaient passé et comptaient des partisans (XXX, 1-31). Il préparait ainsi sa royauté au moment même où Saül perdait la sienne.

En effet, David n'était revenu que depuis deux jours de son expédition contre les Amalécites (II Sam., I, 2) quand, le troisième jour, arriva à Siceleg un messager qui lui annonça la sanglante défaite que les Philistins avaient infligé aux Hébreux. Jonathas et Saül étaient morts; le premier dans la poursuite qui suivit le combat, le second s'était suicidé et, sur le point d'être pris, avait été achevé sur sa demande par un Amalécite (I Sam., XXXI, 2-7; II Sam., I, 6-10). Leurs cadavres avaient été suspendus aux murailles de Beisan et leurs armes ornaient comme trophées le temple d'Astarté (I Sam., XXXI, 8-10; I Chron., X, 8-10). A cette nouvelle, David éclata en sanglots; il fit mettre à mort le messager qui se vantait d'avoir achevé Saül de sa propre main; il prit le deuil, lui et sa troupe, et il exhala sa douleur dans une belle élégie, *le chant de l'arc*, conservé dans le *livre du Juste* et dont le IIe livre de Samuel a reproduit quelques fragments (I, 19-27). L'aubenticité davidique de cette élégie est admise par les critiques indépendants les plus divers tels que: Kuenen, Wellhausen, Budde, Cheyne, Driver, etc.

A sa mort, Saül laissait le royaume dans une situation désespérée. Répandus dans les villes des deux grandes plaines et dans celles des bords du Jourdain, les Philistins chassaient devant eux les Hébreux affolés; ils occupaient Beisan et y installaient une garnison. Poussant jusqu'au Jourdain, ils isolaient la tribu du Sud de celles du Nord et, bientôt, ils réapparaîtraient dans la montagne d'Ephraïm.

IV. DAVID PROCLAMÉ ROI DE JUDA ET ISHBAAL ROI D'ISRAEL. — A la mort de Saül le sceptre passait aux mains d'Ishbaal, son fils. C'était un homme timide, maladroit, incapable d'exercer la royauté et il n'aurait pas pu prendre le pouvoir s'il ne sétait trouvé à ses côtés, pour le conseiller et le seconder, Abner, cousin du roi défunt.

Dès lors que l'ennemi occupait la majeure partie du

pays, Abner résolut de se retirer au delà du Jourdain, au pays de Galaad, avec les débris de l'armée et il prit Mahanaïm, ville voisine de Jabès où reposaient les restes de Saül et de ses fils, pour nouvelle capitale. Il y fit acclamer comme roi Ishbaal et s'occupa de réorganiser l'armée en faisant appel à des volontaires. Par des offensives heureuses, il contraignit peu à peu les Philistins à céder du terrain. Ils durent successivement abandonner le pays de Galaad, la plaine de Jezraël, le pays d'Aser, les hauteurs d'Ephraïm et de Benjamin (II Sam., II, 8-10). Ces beaux résultats, fruits de cinq ans d'efforts incessants, rendirent au fils de Saül, à quelque chose près, tout le territoire sur lequel avait régné son père avant de s'étendre vers le Sud (II Sam., II, 10 et 11).

Durant cette période, David ne demeura pas inactif. Ne voulant rien faire qui ne fut conforme à la volonté de Dieu, il avait consulté les sorts sacrés et, après la mort de Saül, avait quitté le territoire de Siceleg où il n'avait plus aucun motif de demeurer. Tout, au contraire, lui conseillait de revenir en Juda où sa conduite chez les Philistins ne lui avait aliéné aucune sympathie et où ses alliances matrimoniales et ses présents lui avaient procuré des amis dévoués. Il vint donc à Hébron, la métropole calébite, avec ses guerriers qui s'installèrent dans les différents coins de la cité. Il y vint aussi avec son harem et, suivant l'usage, celui-ci s'était accru en même temps que sa condition avait grandi. A Achinoam et à Abigaïl, il avait adjoint Maaca, fille de Tholmaï, roi de Gessur, puis Haggith, Abital et Egla. Six fils lui naquirent à Hébron parmi lesquels il convient de signaler, en raison du rôle qu'ils joueront plus tard, Ammon, Absalom, Adonias (II Sam., III, 2-5). La défaite de Saül et l'écrasement, en sa personne, de la royauté benjaminite étaient les moyens humains dont se servait la Providence pour réaliser ses desseins et préparer l'avènement de David. La tribu de Juda ne pouvait laisser échapper une occasion si favorable de s'assurer, par la royauté, l'hégémonie sur tout Israël. Aussi, dès que David parut à Hébron, les Judéens le proclamèrent roi (II Sam., II, 4). Par cet acte la tribu de Juda rompait l'unité établie à grand'peine par Saül et elle se constituait en principauté indépendante sous les yeux bienveillants des Philistins, maîtres dans la montagne de Juda comme ils l'étaient plus au Nord. Ceux-ci n'en pouvaient concevoir de l'ombrage. David leur était depuis longtemps connu (I Sam., XXVII, 12); par son fief de Siceleg il demeurait toujours leur vassal et une dualité de pouvoir politique chez les Hébreux était le moyen le meilleur de leur assurer à eux-mêmes cette suprématie définitive après laquelle ils soupiraient depuis si longtemps; Ishbaal, privé désormais de l'appui de Juda, la tribu la plus peuplée et la plus guerrière, ne serait plus pour eux, dans le Nord, un adversaire redoutable.

Il semble que, durant quelques années, la principauté de Juda vécut dans l'isolement. Toutefois David fit connaître son avènement aux gens de Galaad (II Sam., II, 5-8). En héritier reconnaissant, il félicita les gens de Jabès du courage dont ils avaient fait preuve en rendant les devoirs funèbres aux cadavres de Saül et de Jonathas; il leur promit, en retour, son appui en toute occasion. Les Galaadites acceptèrent son message sans abandonner la cause d'Ishbaal. De son côté, celui-ci avait trop à faire avec les Philistins pour songer à lutter contre son compétiteur. Il n'en fut plus de même le jour où il eut reconquis son royaume; ce jour-là, la guerre civile devint inévitable.

A première vue, les chances paraissaient très inégales entre les deux adversaires. Ishbaal était sans doute un personnage assez insignifiant, mais il avait en sa faveur d'être l'héritier légitime; il était le fils, David n'était que le gendre et, encore, un gendre privé de son épouse. L'armée de Saül sur laquelle Ishbaal pouvait compter avait été réorganisée par Abner, cinq années de luttes finalement victorieuses l'avaient aguerrie et l'ensemble des tribus lui fournissait sans cesse des renforts. David ne pouvait s'appuyer que sur la tribu de Juda et sur les quelques centaines de partisans qui s'étaient depuis longtemps attachés à lui. Le royaume d'Ishbaal s'étendait depuis Gabaon jusqu'à Dan aux sources du Jourdain, tandis que celui de David n'allait que de Gabaon à Bersabée. Sa longueur, à vol d'oiseau, était d'environ 80 kilomètres et sa largeur réduite, à l'Ouest, par la Philistie, à l'Est, par les collines désertiques dominant la mer Morte, dépassait de bien peu 40 kilomètres. Le royaume d'Ishbaal était de longueur double et de superficie trois ou quatre fois supérieure. Entre les deux royaumes se dressait sur un mamelon la citadelle d'Urusalim (Jérusalem) qui était toujours aux mains des Jébuséens. Mais David avait pour lui ses services passés, sa valeur personnelle, son ascendant; il avait pour lui Abiathar et les lévites, les prophètes qui avaient connu Samuel et vécu dans son entourage, tous les adorateurs fervents de Yahweh qui, à la suite de Samuel, s'étaient détachés de Saül infidèle; il avait surtout pour lui les promesses de Yahweh dans lesquelles il avait une foi inébranlable et à la réalisation desquelles il apporterait une fidélité à toute épreuve. Désormais, il allait agir en roi légitime, ce qu'il n'avait jamais fait du vivant de Saül.

Il n'y eut pas, à vrai dire, entre les deux royaumes : celui du Nord et celui du Sud, de bataille rangée, mais seulement des escarmouches de frontière dans le voisinage de Gabaon qui mettaient aux prises une vingtaine d'hommes. La Bible a conservé le souvenir de deux de ces engagements. Un jour, près du réservoir de Gabaon, Abner se heurta à la tête d'une troupe de Benjaminites à une bande judéenne que commandait Joab. Pour réduire la rencontre à une sorte de combat singulier, on fit choix de douze champions de part et d'autre et ceux-ci mirent à se battre une telle ardeur que, se saisissant mutuellement la tête, ils s'enfoncèrent réciproquement leur glaive dans le flanc, si bien que, longtemps après l'événement, le lieu du combat s'appelait encore *le champ des flancs* (II Sam., II, 12-17).

Une autre fois, à peu près dans la même région, eut lieu un autre engagement qui devait avoir, par la suite, pour Abner de tragiques conséquences. L'avantage était encore resté à Joab qui n'avait perdu que vingt hommes, mais, au cours du combat, Asaël, le frère de Joab, avait été tué et tué par Abner. Joab ne devait jamais lui pardonner ce meurtre accompli pourtant dans un corps à corps régulier. Toutefois, sur l'heure, Joab cessa de poursuivre Abner et il le laissa se retirer à Mahanaïm par la vallée du Jourdain (II Sam., II, 18-32).

Une lutte de ce genre, faite d'escarmouches, aurait pu durer longtemps si le soutien le plus ferme d'Ishbaal n'avait fini par lui manquer. Abner n'était pas seulement un chef valeureux, il était aussi un habile politique; il ne tarda pas à se rendre compte que son maître n'avait aucune chance de l'emporter. Sa popularité, déjà médiocre, faiblissait de jour en jour, alors que celle de David croissait sans cesse. Aussi cherchait-il, depuis quelque temps, l'occasion de changer de camp quand des reproches d'Ishbaal vinrent opportunément lui en fournir le prétexte. Il avait noué des relations avec Respha, jadis épouse de second rang dans le harem de Saül. Un tel acte équivalait à une sorte d'usurpation. Ishbaal le lui reprocha amèrement. Les chefs de bande d'alors étaient facilement insubordonnés à l'égard du monarque qu'ils servaient ; ils n'acceptaient pas le moindre reproche et croyaient volon-

tiers que leurs exploits ou les services rendus leur donnaient le droit de tout faire et de tout dire. Irrité, Abner reprocha au fils de Saül son ingratitude et il lui fit savoir que, désormais, il s'emploirait à réaliser les promesses faites par Dieu à David. Abner envoya aussitôt des messagers à Hébron pour proposer à David de mettre son influence à son service, afin de soumettre à son obédience les tribus du Nord. David eut garde de négliger un tel appui. Toutefois, il voulut éprouver Abner avant de se confier à lui. Il lui fit donc dire d'user d'abord de son crédit pour lui faire restituer sa première épouse, Michol. Cette restitution aurait pour effet d'effacer aux yeux de tous l'outrage que lui avait infligé Saül en la donnant à Phaltiel; de plus, elle afficherait devant les tribus du Nord sa qualité de gendre, donc ses droits au trône, une fois Ishbaal écarté; il apparaîtrait alors devant tous les Hébreux comme le seul prétendant légitime, car nul ne pourrait songer sérieusement à lui opposer Mephibaal, fils de Jonathas, estropié depuis l'âge de cinq ans (II Sam., III, 6-13).

Abner résolut de tenter ce que demandait David (III, 13-16). Il alla trouver Ishbaal. Celui-ci était encore sous le coup des menaces que lui avait faites son principal lieutenant; ne soupçonnant rien d'une trahison déjà consommée, il fut heureux d'accéder à son désir; il enleva Michol à son second mari et, accompagné d'une vingtaine d'hommes, Abner la conduisit à Hébron.

Ce fut l'occasion de grandes réjouissances, au cours desquelles Abner promit de décider tout Israël à acclamer la royauté de David (III, 21). On se séparait en se félicitant de perspectives si pleines de promesses, et David voyait avec joie se réaliser le plan divin sans avoir à répandre le sang de ses frères, quand son neveu Joab, de retour d'une razzia, arriva à Hébron à l'instant même où Abner s'éloignait. Apprenant ce qui venait de se passer : l'accueil fait à Abner, les attentions dont il avait été comblé, l'alliance scellée entre David et lui, Joab entra dans une grande fureur; il accabla David de reproches, puis, à son insu, il dépêcha des messagers auprès d'Abner pour l'inviter à revenir. Celui-ci n'était encore parvenu qu'à la citerne de Sira, à deux kilomètres, au nord-ouest d'Hébron. Pensant que l'ordre qui le touchait émanait du roi, il revint en toute hâte et, comme il s'engageait sous les portes de la ville, Joab l'attira à part dans un coin comme pour lui parler seul à seul et il lui plongea son glaive dans le ventre. Abner s'affaissa; Joab avait assouvi sa vengeance.

En apprenant l'assassinat d'Abner, David donna tous les signes de la douleur la plus sincère; il lui fit rendre les honneurs funèbres et composa sur lui une complainte dont quelques versets ont été conservés au livre de Samuel (II Sam., III, 33, 34); il maudit la maison de Joab, le meurtrier (III, 28, 29) et il fit voir clairement à tous par son attitude combien il déplorait cet abominable guet-apens et réprouvait une vengeance aussi implacable; il se garda bien, toutefois, de traiter Joab comme il l'eût mérité et de lui faire expier par le sang un crime depuis si longtemps prémédité et si traîtreusement exécuté. Ce n'était pas la dernière fois d'ailleurs que David aurait à souffrir de Joab!

La nouvelle de la mort d'Abner, dont seuls quelques initiés avaient pu soupçonner la trahison, plongea dans la consternation Ishbaal et son entourage. Il semblait à tous qu'avec Abner avait disparu le soutien le plus ferme du fils de Saül et que sa cause était désormais perdue (IV, 1).

Sur ces entrefaites, deux autres chefs de bandes de Saül, Réchab et Baana, résolurent de faire disparaître Ishbaal pour faciliter à David l'accession au trône. Profitant de la chaleur accablante du milieu du jour, ils se glissèrent jusqu'à la chambre où reposait Ishbaal, le poignardèrent et lui coupèrent la tête pour l'apporter à David, à Hébron. Mal leur en prit. David les traita comme il avait traité autrefois ceux qui s'étaient vantés d'avoir tué Saül. L'un et l'autre payèrent de leur vie, séance tenante, leur lâche forfait et, à titre d'exemple, leurs pieds et leurs mains furent suspendus dans l'un des endroits les plus fréquentés d'Hébron, tout près du réservoir de la ville. Et, sur l'ordre de David, la tête d'Ishbaal fut religieusement déposée dans le tombeau d'Abner (IV, 5-12).

Sept ans et six mois s'étaient écoulés (II Sam., II, 11) depuis le jour où David avait été proclamé roi à Hébron par la tribu de Juda. Son attitude vis-à-vis de Saül et de sa maison avait été irréprochable, souvent même magnanime, et la manière dont il venait de châtier les assassins d'Ishbaal ne pouvait que lui gagner les cœurs des derniers partisans de la dynastie benjaminite.

V. DAVID, ROI DE TOUT ISRAEL. — Quand se fut dissipée l'émotion causée par le double assassinat d'Abner et d'Ishbaal, en dehors même de Juda, on se tourna vers David pour lui demander de prendre le pouvoir. Les cheikhs des principales tribus vinrent le trouver à Hébron et, en présence de Yahweh, dans l'antique sanctuaire, ils scellèrent un pacte avec lui et ils le firent sacrer roi de tout Israël (II Sam., V, 1-5 et I Chron., XI, 1-3). On fêta, trois jours durant, dans de joyeux banquets, cet événement capital pour l'avenir du peuple choisi. Reconnu maintenant de tous, David allait pouvoir exercer, pendant plus de trente ans, cette royauté unique dont Saül n'avait joui que quelques années. Grâce à elle, il organiserait puissamment, au cœur du pays de Canaan, un royaume hébreu dont il assurerait de son vivant la prépondérance sur toutes les peuplades environnantes.

a) Luttes de David contre les Philistins. — La première tâche de David fut de s'affranchir du joug des Philistins, puis, de les chasser du territoire d'Israël. Jusqu'à ce jour, il les avait laissés le considérer comme étant leur vassal. Ceux-ci l'avaient toléré s'érigeant en prince à Hébron et ils avaient continué d'étendre, comme par le passé, leur hégémonie sur la plus grande portion du territoire de Juda. Du fait de la concentration entre ses mains de toutes les forces d'Israël, la situation se modifiait pour eux du tout au tout et l'avenir de leur domination en Palestine apparaissait comme sérieusement compromis.

Une guerre de guérillas commença sans tarder entre les bandes des Philistins et celles des Hébreux. David reprit son existence aventureuse d'autrefois. Seulement, la situation était totalement changée à son avantage : Saül ne le poursuivait plus, les gens de la contrée étaient devenus ses sujets; il pouvait prélever au Nord, quand besoin était, des guerriers exercés, et ses anciens compagnons d'armes étaient fiers de servir maintenant un roi. Parmi ces derniers, se firent remarquer le groupe des Trente, originaires de Juda et du Négeb et celui des Trois dont les noms ne nous ont pas été transmis (I Chroniq., XI, 12-21). On se contenta longtemps d'escarmouches, de combats singuliers. Inutile de dire que David ne fut ni le moins brave, ni le moins audacieux. Toutefois, les dangers auxquels il s'exposait avec plus de courage que de prudence lui firent interdire par les siens d'aller au combat, afin de ne pas priver prématurément de son chef la dynastie judéenne naissante (II Sam., XXI, 17). Aux incursions des Philistins jusqu'à Phes-Domim, Léhi, Bethléem (I Chroniq., XI, 12-19), les Hébreux répondirent par des razzias à Geth, en plein pays philistin (II Sam., XXI, 20). Dans les premiers temps, il y eut alternative de succès et de revers; mais les Hébreux finirent par l'emporter. Et ce fut dans la vallée des Rephaïm,

située plus probablement au sud-est d'Urusalim (d'autres la placent au Nord) et faisant communiquer les tribus du Nord avec celle de Juda, que se joua, après de nombreuses escarmouches, en deux véritables combats le sort de l'hégémonie philistine en Palestine (II Sam., v, 18-25). Les Philistins s'y étaient massés. David quitta la caverne d'Odollam (II Sam., xxiii, 13) où il avait dû, de nouveau, chercher un refuge et, après avoir consulté Yahweh, il engagea le combat. Les Philistins furent défaits, laissant là leurs idoles que David fit jeter au feu (II Chroniq., xiv, 12). Ils y revinrent peu après pour prendre leur revanche. Sur l'ordre de Yahweh, David dissimula sa petite troupe derrière des balsamiers et, à un signal convenu, il tomba sur eux à l'improviste. Surpris, les Philistins s'enfuirent au plus vite abandonnant leur camp et un riche butin. Arrivés à Gabaon, ils essayèrent de se regrouper pour faire face à ceux qui les poursuivaient et éviter de transformer leur défaite en une véritable déroute; mais ce fut en vain! Ils furent culbutés jusqu'à Gezer, et David profita de leur épuisement et de leur désarroi pour étendre sa puissance sur la côte méditerranéenne, dans les plaines de Saron et de la Séphéla que sillonnaient les caravanes. Il préparait ainsi de loin, pour les Hébreux, la jouissance de ces ports méditerranéens que son fils Salomon devait si bien utiliser. Bien plus, David s'empara de Geth et de ses environs immédiats, principauté de son ancien suzerain. Enfin, dans le Nord, les places de la vallée du Jourdain et celles de la plaine de Jezraël qui étaient autrefois alliées ou vassales des Philistins furent obligées de passer sous le contrôle des Hébreux, ou durent se soumettre à leur puissance. Ainsi se trouvait conjuré, grâce à David, le danger philistin, après plus de deux cents ans de luttes incessantes. Désormais, les Hébreux n'auront plus à le redouter et le voisinage hostile des Philistins ne se manifestera plus que par des razzias sans grande importance. On verra même David recourir plus tard aux services guerriers des Philistins; dans sa légion étrangère, à côté des Crétois et des Pléthis, il y aura six cents hommes de Geth. On se demande si David et, avant lui, Abner ne furent pas quelque peu aidés dans leur lutte contre les Philistins par une démonstration que l'Égypte aurait faite alors sur les côtes de la Philistie, afin d'empêcher cette population remuante et pillarde de devenir trop puissante au point d'être capable d'exercer un contrôle absolu sur les routes commerciales par lesquelles se faisaient les échanges entre l'Égypte d'une part et la Syrie et la Mésopotamie d'autre part. Cf. Desnoyers, *op. cit.*, t. ii, p. 167, n. 2.

Par sa valeur, son habileté, sa piété, David venait de réaliser magnifiquement les deux tâches imposées à la royauté : l'union des tribus et la libération du territoire national. Désormais, il allait pouvoir donner tous ses soins à la constitution et à l'organisation de son royaume.

b) La conquête de Jérusalem, capitale politique et religieuse du jeune royaume.—A ce royaume naissant, dont les limites par suite de l'adhésion unanime des tribus s'étendaient jusqu'au Nord du pays de Canaan, il fallait une capitale. Hébron était trop au Sud; Mahanaïm trop à l'Est et au delà du Jourdain. Au centre du massif montagneux, point d'appui inexpugnable pour la nation, il y avait Urusalim, la citadelle des Jébuséens, qui avait marqué jusqu'à ce jour la séparation entre Juda et les tribus du Nord. Sans doute cette forteresse n'était pas au centre même du pays, mais des routes nombreuses y aboutissaient venant de Gaza, Jaffa, Bethoron, Sichem, Jéricho, Bethléem, Hébron. Surtout, Urusalim n'étant accessible que par le Nord était une place forte dont la possession, en raison de sa position géographique, offrait des avantages stratégiques incontestables. Elle couronnait une éminence entourée à l'Est, au Sud et à l'Ouest par le lit du Cédron et la vallée de Hinnom et elle se trouvait à la croisée des chemins qui menaient de Jaffa au Jourdain et du Négeb en Syrie. De ce site naturellement fortifié, David, appuyé sur la tribu de Juda, pourrait descendre par Jéricho dans la vallée du Jourdain et, de là, fondre sur le pays de Galaad ou bien se précipiter par Bethoron sur la côte occidentale et remonter ensuite vers le Nord. Sans doute, les tribus de Zabulon, d'Aser et de Nepthali seraient encore bien éloignées de lui, mais ces tribus n'étaient que des tribus de second rang; elles n'avaient ni importance politique, ni importance militaire sérieuses. L'essentiel pour le roi des Hébreux, c'était d'avoir toujours la main sur Ephraïm, Benjamin et Juda; de Jérusalem il le pouvait parfaitement. Enfin, dernier avantage, Urusalim serait une capitale tout à fait nouvelle et ainsi seraient ménagées les susceptibilités de tous; son choix ne consacrerait ni le triomphe, ni l'insuccès d'une tribu par rapport aux autres. Pour tous ces motifs, la conquête de la citadelle des Jébuséens, dans le but d'en faire la capitale du nouveau royaume, s'imposait. Cette conquête fut décidée et, comme cette place avait depuis toujours résisté aux efforts des Hébreux, aucun exploit, s'il était couronné de succès, n'était plus capable d'affermir le pouvoir de David et de le couvrir de gloire aux yeux de ses sujets et des peuplades environnantes.

A l'approche des Hébreux, les Jébuséens n'opposèrent aucune résistance en rase campagne; ils se retirèrent de la plaine avec leurs troupeaux et s'installèrent au cœur même de la cité dans Sion, leur forteresse. Ils comptaient de là lasser, comme par le passé, la patience des assaillants sans courir eux-mêmes le moindre danger. Leur situation leur apparaissait si solide, leur rocher si inexpugnable qu'ils plaisantaient volontiers David et ses hommes de guerre, jugeant suffisant pour les écarter de leur opposer des aveugles et des boîteux (II Sam., v, 6; I Chroniq., xi, 4-8).

Et, de fait, l'investissement complet de la citadelle semblait incapable de la faire tomber jamais entre les mains des Hébreux, quand David parvint à connaître le point faible par où l'on pouvait pénétrer dans la place.

Comme Gézer, Gabaon, Rabbath-Ammon et la plupart des cités antiques de l'Orient, la citadelle de Jébus s'approvisionnait d'eau, en cas de siège, par un souterrain. Et les fouilles opérées récemment sur la colline orientale de Jérusalem ont mis au jour deux canaux qui donnaient accès à la source de Gihon ou fontaine de la Vierge sans obliger à sortir des murs. (Voir figure 110.)

« L'un, le plus ancien peut-être et vraisemblablement de travail cananéen, s'avance d'une vingtaine de mètres dans les entrailles de la colline; l'eau y reflue grâce à un mur faisant digue de retenue au débouché de la source. Sur son extrémité s'ouvre un puits vertical de treize mètres du haut duquel on tirait l'eau du canal à l'aide d'une corde et d'un récipient. A l'orifice supérieur de ce puits passe un tunnel qui, après un parcours ascendant et coudé long de quarante-trois mètres, a gagné douze mètres d'élévation dans l'intérieur de la colline et qui ensuite devait se diriger par une pente et des escaliers directement vers la surface du sol à l'intérieur des murs. » Cf. Desnoyers, *op. cit.*, p. 176. Ce canal, découvert par Warren, en 1867, exploré de 1909 à 1911 par Parker, a été décrit par le P. Vincent dans *Rev. bibliq.*, 1912, p. 86-105, et *Jérusalem*, t. i, p. 150-156. Son orifice supérieur n'a pu encore être découvert en raison de la présence de maisons et de cultures sur la plate-forme de la colline, mais il y débouchait certainement quelque part, puisqu'un escalier montant continue dans cette direction

au point le plus élevé où l'on ait pu explorer le passage. L'autre canal présente pour nous moins d'intérêt, car, si M. Desnoyers le considérerait volontiers comme cananéen (*op. cit.*, p. 167, n. 2), M. Weill le date du IXe siècle, peut-être du Xe (cf. *La cité de David*, p. 44-54, 140-151) et le P. Vincent, seulement des débuts de la monarchie israélite (*Jérusalem*, t. I, p. 161, n. 2 et *Rev. bibliq.*, 1921, p. 424. Voir aussi du même, *Les récentes fouilles d'Ophel*, dans *Rev. bibliq.*, 1911, p. 579-583). Cf. ci-après, A. Mallon, CITÉ DE DAVID, col. 330.

Comme cette citadelle, qui avait autrefois toujours victorieusement résisté aux assauts, tomba somme toute, semble-t-il, assez facilement entre les mains de David, on suppose généralement qu'il s'en empara par un stratagème. Bien des hypothèses toutefois ont été mises en avant pour expliquer comment le jeune roi et ses guerriers parvinrent à découvrir le point faible de la place. Une des plus séduisantes est assurément de supposer qu'un transfuge a fait connaître le passage secret par lequel on pouvait avoir accès au cœur même de la citadelle et, quand on voit le Jébuséen, Ornan, jouir après la conquête en toute sécurité de ses champs et de son aire à proximité des remparts, il est fort tentant de se demander s'il n'a pas été lui-même ce transfuge et si la conservation de sa vie et de ses biens n'a pas été le prix de sa trahison. Cf. Birch, *Palestine exploration Fund's Quarterly statement*, 1890, p. 200 et sq.; 1893, p. 76 et sq. D'autres ont supposé que des indices extérieurs avaient mis les Hébreux sur la piste de ce passage souterrain : bruits des assiégés venant s'approvisionner d'eau à la source, abaissement du niveau d'eau quand nul n'y puisait de l'extérieur, amorce extérieure du canal découverte peut-être à un moment où le bassin de la fontaine était presque à vide, etc., etc. Bref, c'est par le canal que Joab, le neveu de David, alléché par les promesses du roi : titre de prince et bâton de commandement, essaya et réussit à pénétrer, suivi de quelques compagnons valeureux, au cœur de la citadelle. Cf. Vincent, *Le Çinnor dans la prise de Jérusalem*, *Rev. bibliq.*, 1924, p. 357-370 et *Jérusalem*, t. I, p. 146-160. Les Jébuséens étaient loin de s'attendre à voir déboucher l'assaillant par ce passage jugé inconnu et, en conséquence, peu gardé. Les premiers ennemis rencontrés furent massacrés; les autres effrayés, et se croyant perdus, se rendirent sans opposer, semble-t-il, une grande résistance. La prise de la citadelle entraîna celle de la ville qui s'étalait à ses pieds et Sion devint la Cité de David.

Le cas n'est pas unique dans l'antiquité de villes ainsi conquises par le canal souterrain qui les alimentait d'eau. Pour s'emparer du Palladium, Ulysse et Diomède pénétrèrent dans Troie par des égouts; — au siège de Diarbékir, en 359, un détachement persan pénétra dans le passage donnant accès au fleuve et faillit se rendre ainsi maître de la citadelle; — en 218, Antiochus III ne put réduire Philadelphie (Rabbath-Ammon) qu'après avoir découvert et obstrué le passage souterrain qui permettait aux assiégés de s'approvisionner d'eau.

On ne discute plus guère aujourd'hui pour situer la Jérusalem jébuséenne et Sion, sa citadelle, sur la petite colline orientale, à l'Est, par conséquent, et non à l'Ouest. Cette opinion si bien exposée par le P. Vincent, *Topographie de Jérusalem*, dans *Rev. bibliq.*, 1892, p. 25-55, et par Mgr Legendre, *Sion*, *Dict. de la Bible*, t. V, col 1788-1795. a en sa faveur les fouilles archéologiques. Cf. CITÉ DE DAVID, col. 330. L'opinion contraire qui veut situer la citadelle jébuséenne sur la grande colline occidentale, appelée Mont-Sion par les chrétiens depuis le IVe siècle, bien que soutenue par le P. Meistermann, *Guide de Terre sainte*, p. 166-174, 2e édit.; par Riess-Heidet, *Atlas scripturae sacrae*, Karte VIII, A (1924), ne doit pas être retenue. Elle a contre elle les preuves scripturaires suivantes : 1° Le Temple et Sion furent sur la même colline; or le Temple s'étant trouvé là où est actuellement la mosquée d'Omar était par le fait même sur la colline orientale. 2° On montait pour aller de Sion au Temple (I Reg., VIII, 1; II Chroniq., V, 2). Or, si Sion avait été sur la colline occidentale, il aurait fallu descendre pour aller au Temple. 3° Le circuit de Néhémie, III, 1-32; XII, 31-40, est inexplicable si l'on situe la *Cité de David*, c'est-à-dire Sion, sur la colline occidentale.

Par contre, la situation précise de la *Cité de David* sur la colline orientale n'est pas encore connue.

Les textes bibliques fournissent néanmoins quelques données; ce sont les suivantes : *a) La Cité de David* était plus bas que le Temple et au Sud de celui-ci, donc au Sud de la mosquée d'Omar qui occupe présentement l'ancien emplacement du Temple. *b) La Cité de David* avec les tombeaux des dix-sept premiers rois de Juda n'était pas éloignée du réservoir de Siloé, ni, non plus, de la porte de la source et du jardin du roi situé à l'est de ce réservoir dans la vallée du Cédron (Nehem., III, 16; XII, 37). *c)* Enfin, *la Cité de David* n'était autre que l'ancienne citadelle d'Urusalim; sorte de château fort; elle ne constituait donc qu'un quartier de la ville.

Néanmoins, tout en tenant compte de ces indications scripturaires, les archéologues envisagent trois hypothèses relativement à la situation plus précise de la *Cité de David* sur la colline orientale.

a) La première hypothèse situe la *Cité de David* sur la portion du sommet de la colline qui se trouve au-dessus de la source de Gihon; c'est là qu'aboutissait, pense-t-on, le canal ou *çinnor* qui, de l'intérieur de Sion, permettait d'arriver à la source. Au Nord, une dépression la séparait d'Ophel et la citadelle dominait en cet endroit toute la partie méridionale de la colline sur laquelle s'étendait le quartier principal de la ville. Cf. Vincent, *Jérusalem*, t. I, p. 161-166.

b) La seconde hypothèse place un peu plus bas la *Cité de David*, à la pointe méridionale de la colline où l'on a découvert des ouvrages fortifiés cananéens très solidement construits et un second canal permettant de s'approvisionner d'eau (nous avons vu plus haut que M. Weill et le P. Vincent estiment ce canal d'une date postérieure à celle de la conquête davidique), enfin, des tombeaux royaux ou princiers, peut-être celui d'Ézéchias. Si cette hypothèse était la vraie, Sion aurait occupé la partie la plus basse de la ville, ce qui semble, vu les usages d'alors, bien invraisemblable.

c) La troisième hypothèse essaie de concilier les deux précédentes en situant la *Cité de David* sur toute la colline orientale, depuis son sommet au-dessus de la source de Gihon jusqu'à son extrême pointe orientale. Le seul inconvénient de cette hypothèse, c'est de donner à Sion une aire bien plus considérable et, tout en supposant une extension de la ville jébuséenne sur l'Ophel auquel elle aurait été réunie par le Millo ou remblai, de faire occuper à la citadelle devenue résidence royale près de la moitié de la superficie de l'ensemble de la ville. Cf. Desnoyers, *op. cit.*, t. II, p. 180, 181, n. 1.

Cette superficie d'Urusalim était loin, d'ailleurs, d'être aussi considérable qu'on serait porté à se l'imaginer; elle ne dépassait guère quatre hectares et demi. Les découvertes récentes nous ont montré qu'au XIe ou Xe siècle avant Jésus-Christ les villes, autrefois si fameuses, de Gézer, Ta'annak, Megiddo, Jéricho, n'étaient pas autrement étendues. « Il faut le redire à satiété, écrivait naguère le P. Vincent, une ville cananéenne grande et forte, une de ces *villes murées jusqu'au ciel*, dont l'aspect avait si profondément terrorisé les espions israélites envoyés de Cadès (Deut., I, 28) n'est pas une ville occidentale, ce n'est même pas

une ville d'Orient, ni une ville israélite d'époque royale. Jéricho cananéenne, quand elle barrait le passage aux Hébreux envahisseurs et nécessitait l'intervention divine pour être conquise, Jéricho, du XIIIe-XIIe siècles avant notre ère, était un pauvre amas de gourbis en briques sèches tassées à l'intérieur d'un rempart de cailloux et de briques crues... L'aire de cette redoutable cité excédait à peine cinq hectares et la crète de ses orgueilleux remparts atteignait tout au plus une trentaine de mètres au-dessus de la plaine environnante. Quelques siècles plus tôt, la cité cananéenne de Megiddo avait longtemps fait échec au puissant effort du pharaon Thoutmès III... Or, Megiddo de ce temps-là nous a été partiellement révélée par d'heureuses fouilles : un côteau de cinq hectares environ de superficie projeté sur la plaine à peu de distance d'une chaîne montagneuse où il eût été facile — et tout indiqué pour un ingénieur militaire contemporain — de choisir un escarpement plus accentué. Ainsi Ta'annak, ainsi Gézer, ainsi toutes les localités palestiniennes sur lesquelles a porté l'exploration scientifique. » *Jérusalem*, t. I, p. 161, 162.

Dès que Sion fut tombée au pouvoir de David, elle devint le palais fortifié du jeune monarque et changea de nom pour s'appeler désormais *Cité de David.* Urusalim devint Jérusalem, la capitale du royaume des Hébreux (II Sam., v, 9; I Chroniq., XI, 8). Sept à huit mille habitants nouveaux affluèrent sans doute dans la ville avec David et sa cour. Il fallut les loger et, pour cela, élargir l'enceinte, construire des maisons et, faute d'espace, déborder quelque peu sur la colline occidentale. Joab fut chargé, semble-t-il, de présider à ces aménagements et à l'organisation de la capitale. David se soucia de son côté de réparer les brèches du rempart (CITÉ DE DAVID, col. 337) et de mettre la citadelle en état de défense pour en faire un point d'appui d'où il pourrait partir pour attaquer ses ennemis et où il pourrait se réfugier en cas de revers ou de danger. Nous n'avons sur les travaux qu'entreprit alors David que de brèves indications et, souvent, seulement de simples allusions (II Sam., v, 9; I Chroniq., XI, 8). Il semble que de tous ces travaux le plus important, ce fut la construction d'un mur d'enceinte à partir d'un remblai, appelé *Mello*, comblant une dépression de la vallée. Ce *Mello* présentait un pourtour circulaire et se trouvait soit au sud de la colline orientale (Desnoyers), soit plutôt vers le Nord (Vincent). Sur le haut de la crète, David dut aussi édifier une tour de défense; dans l'enceinte de la citadelle, non loin d'un réservoir qu'alimentait la source de Gihon (Nehem., III, 16), il bâtit la *Maison des Preux*, sorte de caserne où il logea ses fidèles compagnons d'armes; avec le concours des Phéniciens et d'Hiram, leur roi, il se fit bâtir pour lui-même sur la fin de son règne un véritable palais (II Sam., VI, 11; I Chroniq., XIV, 1); enfin, dans les entrailles de la colline, il creusa pour lui et pour onze de ses successeurs une galerie sépulcrale à laquelle un puits donnait accès. Au premier siècle de notre ère, on savait où se trouvait ce tombeau (Act., II, 20). Les fouilles de la *Cité de David* ont permis, ces années dernières, de le retrouver. (CITÉ DE DAVID, col. 334.)

Pour achever de faire de Jérusalem la véritable capitale de son royaume, David décida d'y transférer sans tarder l'Arche sainte. Celle-ci se trouvait, depuis près d'un siècle, à Qiryath-Yearim sur le territoire de Juda, à l'ouest du Jourdain. Les Philistins qui avaient occupé cette contrée n'avaient pas facilité les pèlerinages de dévotion des Hébreux vers cet objet sacré, de telle sorte que, sous le règne de Saül, on s'était bien peu occupé de l'Arche d'alliance. Et, tandis qu'Israël oubliait l'Arche sainte, avait grandi le sanctuaire de Gabaon qui possédait deux reliques de l'époque mosaïque : la tente de réunion ou tabernacle et l'autel plaqué d'airain (II Chroniq., I, 3-5). Les prêtres de la branche aînée d'Aaron officiaient à Gabaon avec Sadoc à leur tête, tandis qu'Abiathar, le prêtre de David, n'appartenait qu'à la branche puînée. La décision que prit David de transférer l'Arche sainte dans la forteresse de Sion causa, naturellement, du mécontentement au clergé de Gabaon. Il était bien évident qu'une fois en possession de l'Arche, Jérusalem deviendrait le centre de la vie religieuse aux dépens du sanctuaire de Gabaon. Ajoutons que, dans le cas présent, la rivalité de sanctuaire était rendue plus aiguë par la rivalité de tribu; Benjamin allait être dépossédé de son prestige religieux au bénéfice de Juda (sur ce conflit de David avec le clergé de Gabaon, voir : de Hummelauer, *Commentarius in Paralipomenon*, t. II, p. 243-249; 255-286). Ceci nous explique que le transfert de l'Arche se soit fait tout d'abord sans le concours des prêtres de Gabaon. Accompagné de plusieurs milliers d'hommes, David alla chercher l'Arche à Qiryath Yearim (I Sam., v). On la mit sur un chariot neuf traîné par des bœufs, alors que, selon les exigences liturgiques, elle aurait dû être portée à bras par les lévites. Deux fils d'Abinadab, Achio et Oza, auxquels l'Arche avait été confiée, l'escortaient. Malheureusement, à un moment où un cahot du chemin rocailleux faillit la faire culbuter, Oza, qui n'était pas lévite, se permit de porter la main sur elle pour l'empêcher de tomber. L'imprudent fut aussitôt frappé de mort. Du coup, la procession s'arrêta; David eut peur; il comprit qu'il ne devait pas introduire ainsi l'Arche dans la citadelle et il la fit conduire dans la maison d'Obédédom, originaire de Geth, pour lequel elle fut une source de bénédictions (II Sam., VI, 1-11).

Là, l'Arche sainte demeura trois mois. Pendant ce temps, David négocia avec le clergé de Gabaon; un accord intervint. On accepta l'existence du sanctuaire de Gabaon à côté de celui de Jérusalem, et nous verrons Salomon aller le visiter au début de son règne (II Chroniq., I, 3); Sadoc obtint d'être mis sur le même pied qu'Abiathar, sinon même, un peu au-dessus de lui. Aussi le clergé donna-t-il son concours à l'introduction solennelle de l'Arche dans la Cité de David. Les prêtres, préalablement purifiés, portèrent l'Arche sur leurs épaules à l'aide de barres; des lévites: Héman, Asaph, Ethan, etc., chantèrent des psaumes, sans doute le psaume XXIII (XXIV) 7-10 et le psaume CXXXI (CXXXII) en s'accompagnant d'instruments de musique. David, ceint de l'éphod de lin, entouré des chefs du peuple, ouvrit la marche en dansant au son des tambourins. A peine avait-on fait six pas qu'il immola un bœuf et un veau gras. A l'arrivée dans Sion, l'Arche sainte fut installée sous une tente neuve, car les prêtres de Gabaon avaient refusé d'abandonner le Tabernacle de Moïse; sur l'autel élevé devant l'Arche, David offrit holocaustes et sacrifices pacifiques; puis il bénit le peuple et le congédia (II Sam., VI, 12-19 et I Chroniq., XVI, 8-36). Par la présence de l'Arche, la *Cité de David* devenait la Cité de Yahweh, et le jeune roi s'attachait plus étroitement ses sujets; en reprenant leurs pèlerinages à l'Arche, ils apprendraient le chemin de la capitale; en venant adorer Yahweh, ils apercevraient leur roi chez qui il résidait; ils rencontreraient aussi des Hébreux de toutes les tribus et, ainsi, unis devant l'Arche par la prière et les sacrifices, les Hébreux comprendraient mieux que, bien que répartis en douze tribus, ils étaient des frères par la communauté de leurs origines, de leurs souvenirs et de leur foi; cf. Desnoyers, *op. cit.*, t. II, p. 199, 200.

Un incident domestique assombrit aussi ce second transfert. Michol fut choquée de voir son mari, le roi, prendre à la cérémonie du transfert une part aussi active et elle ne lui cacha pas son mépris. A dater de

ce jour, ajoute le texte sacré, jusqu'au jour de sa mort, Michol n'eut plus d'enfant, soit que Yahweh l'eût frappée de stérilité, soit que David l'eût délaissée (II Sam., vi, 20-23). La stérilité était pour une épouse et surtout pour une épouse de roi, le déshonneur suprême. Quant à David, la réponse qu'il fit aux reproches de Michol fait ressortir la simplicité de sa religion et l'ardeur de sa foi. Yahweh était tout pour lui et, pour le servir, il n'y avait pas de sacrifice qu'il n'était disposé à consentir volontiers, dût-il se dépouiller de sa dignité royale et se rabaisser, apparemment aux yeux des incrédules et des tièdes, au rang des humbles et des plus vils.

c) Autres guerres de David. — Cf. II Sam., viii, 1-14; I Chroniq., xviii, 1-13. — II Sam., x-xii et I Chroniq., xix-xx, 3.

Tant que David avait été le proscrit que poursuivait Saül ou le compétiteur qui n'avait pas encore triomphé d'Ishbaal, les princes environnants : celui de Moab auquel il avait confié autrefois ses père et mère; celui de Gessur qui lui avait donné comme épouse sa propre fille, la mère d'Absalom, et celui des Ammonites l'avaient toujours traité avec bienveillance et cordialité. La lutte fratricide que se livraient, à son propos, les Hébreux ne pouvait que les affaiblir et de cet affaiblissement tous ces voisins espéraient bien profiter un jour ou l'autre. Mais quand David eut unifié sous son sceptre tous les Hébreux, quand il eut fait d'Urusalim sa capitale, tous ces peuples s'aperçurent, comme les Philistins, mais trop tard, que David serait pour eux non plus un allié, mais un rival redoutable. Aussi à la bienveillance de jadis succéda rapidement une hostilité déclarée qui n'eut, d'ailleurs, d'autre résultat que de permettre à David, champion de Yahweh, de bien assurer aux siens la possession intégrale du territoire que Dieu leur avait autrefois assigné.

En dehors de la lutte contre les Philistins, entreprise par David au début de son règne et qui aboutit à leur éviction du territoire d'Israël, en dehors aussi de la conquête d'Urusalim, il est bien difficile d'indiquer avec certitude l'ordre dans lequel se succédèrent les autres guerres que fit David au cours de son règne. Les renseignements, parfois très laconiques, d'autres fois plus étendus, que nous ont conservés sur ce sujet les auteurs des livres de Samuel et des Chroniques, font l'apparence d'avoir été groupés par eux bien plus que classés à proprement parler. Certains sont reproduits dans les deux recueils presque mot pour mot, ainsi II Sam., viii et I Chroniq., xviii, et l'on sent que les hagiographes ont eu le souci de nous transmettre tout ce qu'ils ont su, y compris les moindres notices. La situation géographique, la matérialité des faits pris en eux-mêmes ou envisagés dans leurs conséquences permettent heureusement d'opérer, parmi ces renseignements, une classification qui, sans pouvoir s'imposer comme répondant certainement à la réalité de l'histoire, n'en apparaît pas moins comme assez vraisemblable et demeure, pour ce motif, fort séduisante. Dans l'exposé qui va suivre nous avons adopté, sauf de légères modifications, la classification de M. Desnoyers, *op. cit.*, p. 203-232.

Guerre contre les Ammonites. — Il semble que David entra tout d'abord en lutte avec les Ammonites, et cela, peu après la conquête de Jérusalem. Leur roi, Naas, que Saül avait jadis surpris sous les murs de Jabès venait de mourir. En souvenir des bonnes relations qu'il avait entretenues avec lui, David avait envoyé à son fils, Hanon, une ambassade pour lui dire toute la part qu'il prenait à son chagrin et le féliciter de son avènement. Soit qu'il ait été mal conseillé par son entourage ou qu'il fut déjà désireux d'ébranler la puissance de David, Hanon traita en espions ses envoyés. Il leur rasa la moitié de la barbe, coupa la moitié de leurs vêtements jusqu'à la ceinture, puis les chassa ignominieusement. Tout honteux de se montrer en un pareil état, ces pauvres gens attendirent à Jéricho que leur barbe eut repoussé. Sentant bien qu'en leur personne c'était David qui avait été injurié et s'attendant à des représailles, les Ammonites se hâtèrent de recruter à prix d'argent (mille talents d'argent dit I Chroniq., xix, 6) des auxiliaires araméens au nombre de plusieurs milliers en Mésopotamie et en Syrie, à Maacha et à Soba. David n'ignorait rien de tous ces préparatifs; il leva, lui aussi, son armée et il en confia le commandement à Joab. Celui-ci rencontra l'ennemi dans la Transjordane, en face de Madaba. Les Araméens tenaient la campagne tandis que les Ammonites protégeaient leur capitale, Rabbath-Ammon. Pour faire face à ces deux groupes d'adversaires, Joab dédoubla son armée; avec une partie, dont il prit la direction, il défit au Sud les Araméens; avec l'autre partie, plus importante, confiée à son frère Abisaï, il repoussa les Ammonites. Les uns et les autres s'étaient débandés et Joab eût pu remporter une victoire décisive et définitive sur les Ammonites s'il avait su exploiter son succès. Peut-être n'en avait-il guère la possibilité, faute de moyens pour entreprendre un siège régulier.

Le retour précipité dans leur pays des Araméens battus produisit un effet si désastreux sur leurs compatriotes qu'il fut tout aussitôt décidé de ne pas rester sur cet échec. Un de leurs princes, Hadadézer, roi de Soba, parvint, semble-t-il, à en grouper quelques-uns sous le commandement de Sophach, le chef de son armée. David, l'ayant appris, n'attendit pas que les Syriens fissent irruption sur son territoire et trouvassent, au besoin, dans ses voisins des alliés trop complaisants. Il partit à leur rencontre, traversa le Jourdain et les attaqua aux environs d'Hélam, dans le bassin du Yarmouk. En dépit de leurs nombreux chars de guerre, les Syriens furent défaits, leur général tué et les rois qu'Hadadézer avait réussi à grouper momentanément autour de lui comme autant de vassaux s'empressèrent de l'abandonner pour traiter isolément avec David et lui payer tribut (I Chroniq., xix, 16-19).

Tranquille désormais du côté du Nord, David se retourna contre les Ammonites pour parfaire l'œuvre que Joab avait laissée inachevée. Un an après la victoire d'Hélam, dès que la saison fut de nouveau propice, David envoya Joab contre eux avec une partie de sa garde et une armée nombreuse. L'Arche d'alliance, pour la dernière fois, semble-t-il, accompagna les Hébreux dans cette expédition jugée difficile. Il fallait, en effet, ravager tout le pays d'Ammon, prendre sa capitale et la détruire. Les premiers engagements furent très favorables aux Hébreux et les Ammonites, ne pouvant résister en rase campagne, durent chercher un refuge dans leur capitale dont le blocus commença aussitôt. Malheureusement la position était forte et les Hébreux ne disposaient pour l'enlever que de moyens rudimentaires.

C'est pendant que Joab poursuivait l'investissement de Rabbath-Ammon que David commit son adultère avec Bethsabée, épouse de Urie le Hittite, l'un des Trente. Pour cacher sa faute, David donna l'ordre à Joab de mettre Urie à l'endroit le plus dangereux, afin de le faire tuer. Ses espoirs ne furent pas déçus et Urie disparu, David épousa Bethsabée dont il fit sa favorite (II Sam., xi, 1-27).

Cependant le siège de Rabbath-Ammon touchait à sa fin; Joab s'était emparé de la ville basse où l'eau abondait et il était à prévoir que la citadelle qui dominait la plaine de 70 à 80 mètres ne tarderait pas à être contrainte par la soif à capituler. Joab le fit savoir à

David et il le pria de se rendre au camp pour prendre la place lui-même. David accourut avec ses réserves; il emporta les derniers retranchements et il s'empara d'un butin considérable, notamment, de la couronne d'or du dieu Moloch qui pesait un talent, un peu moins de 120 livres. De cette couronne il détacha une pierre précieuse dont il orna son propre diadème. Le pays d'Ammon garda sa dynastie, mais il dut payer tribut. A Hanon tué ou destitué succéda son frère Shob. Les nombreux prisonniers faits au cours des combats successifs furent condamnés à fabriquer des briques avec des moules, à manier les scies, les haches et les couteaux de fer des carriers et des charpentiers (II Sam., XI, 31 et I Chroniq., XX, 3); cf. Condamin, *David cruel par la faute d'un copiste*, dans *Rev. bibliq.*, 1898, p. 253-258; Driver, *Notes on the Hebrew text... of the books of Samuel*, 2e édit., p. 294-297; Desnoyers, *op. cit.*, t. II, p. 213, n. 3.

David rentrait à Jérusalem couvert de gloire, quand un prophète de Yahweh, Nathan, se présenta au palais pour lui reprocher, en une allégorie bien connue, son adultère et son assassinat (II Sam., VII, 1-17) et lui annoncer le châtiment mérité par ce double crime. En une pareille circonstance, un monarque ordinaire aurait fait égorger l'imprudent censeur; David, lui, ne s'irrita point; il écouta les reproches, il entendit les menaces. Il reconnut immédiatement sa faute en toute loyauté et il s'en repentit sans chercher à s'en excuser. Il mérita ainsi son pardon personnel. Mais il dut expier sur l'heure et plus tard. En dépit de ses pénitences et de ses supplications, l'enfant, fruit de son adultère, mourut sept jours après sa naissance. Une indication traditionnelle donne le psaume *Miserere* comme un écho fidèle des regrets qu'exprima alors David coupable; on y peut ajouter également le psaume XXXI, 1-6 (XXXII). Plus tard, David eut de cette même Bethsabée un autre fils qui fut Salomon, surnommé *Yedidya* ou le *chéri de Yahweh.*

Guerre contre les Araméens ou Syriens. — En dépit de sa faute et de ses tristesses, David n'oubliait pas son rôle de monarque; il savait qu'au Nord-Est les Araméens ou Syriens de Damas constituaient toujours sur sa frontière un sérieux danger, en dépit de leur défaite d'autrefois à Hélam.

« Il y avait alors à peu près deux siècles que, mettant à profit l'effondrement des principautés hittites et amorrhéennes du nord et du centre de la Syrie, les Araméens s'étaient substitués à elles, comme les Hébreux avaient fait pour les Cananéens. Entre la grande boucle de l'Euphrate et la mer, dans la vallée de l'Oronte et dans la plaine de la Coelésyrie, sur l'Anti-Liban, l'Hermon et les collines de la Haute-Galilée, dans la région de Damas et les plaines qui s'étendent jusqu'au Yarmouk et au désert syrien, ils formaient, au temps de David, un ensemble de petits royaumes plus ou moins indépendants. Ils étaient déjà dans une situation prospère, grâce à leur activité et à la richesse des pays qu'ils occupaient; ils étaient puissants, car ils possédaient de nombreux chars de guerre et pouvaient faire appel, en cas de besoin, aux autres Araméens à peine fixés sur les rives du Moyen-Euphrate qui n'attendaient qu'une occasion pour venir s'installer dans des contrées plus fertiles. » Desnoyers, *op. cit.*, t. II, p. 218. Ils ne s'étaient pas, heureusement, groupés dès les débuts sous un chef unique et ils avaient mis, comme les Hébreux, deux siècles pour ne former qu'un semblant de royaume à l'époque de David, car leur unification sous le sceptre d'Hadadézer était bien précaire et elle avait été fort ébranlée par les deux insuccès de Rabbath-Ammon et de Hélam. Hadadézer voulut rétablir son prestige en s'attaquant à Thoü, roi de Hamath, qui n'avait jamais accepté jusqu'alors de se considérer comme un vassal. David ne pouvait pas laisser se constituer, dans la vallée de l'Oronte, un empire puissant; il prit donc le parti de s'y opposer. Il surprit Hadadézer dans le voisinage d'Hamath, non de la ville de ce nom située à plus de 175 kilomètres au Nord de Damas, mais d'une localité ainsi nommée, située près de Soba et de Damas, peut-être l'ancienne Beaufort des croisés, aujourd'hui Qalaat-ech-Chaqif, dans le coude que fait, en cet endroit, le Litany (I Chroniq., XVIII, 3). Les Araméens d'Hadadézer furent taillés en pièces; de nombreux prisonniers, un matériel de guerre important, un butin considérable tombèrent entre les mains de David. Les prisonniers allèrent rejoindre les Ammonites aux travaux forcés. Parmi le matériel de guerre, il y avait, en dehors des armes, des chars de combat et de nombreux chevaux. Les Hébreux en étaient totalement dépourvus et, souvent, en maintes circonstances, notamment dans leurs luttes avec les Philistins, ç'avait été pour eux une cause d'infériorité notable. David avait là l'occasion de se munir de chars et de chevaux. Il n'en fit rien. Craignit-il de manquer de fourrage pour les chevaux ou de ne pouvoir utiliser les chars de guerre dans les montagnes de Juda? Nous n'en savons rien; nous constatons seulement qu'il fit couper aux chevaux les tendons des jarrets et qu'il ne conserva qu'une centaine d'attelage, plus pour parader que pour se battre. Il faudra attendre le règne de Salomon pour voir les Hébreux dotés de ces moyens d'attaque que les peuplades environnantes possédaient depuis déjà fort longtemps. Par contre, David recueillit soigneusement tout le butin : pièces d'équipement garnies d'or, réserves de cuivre et de bronze. Une partie de ces métaux, accumulés par lui dans les trésors de Yahweh ou dans la *Cité de David*, serviront un jour à Salomon pour faire fondre la mer d'airain, les colonnes et tout ce qui était en bronze dans le Temple (I Chroniq., XVIII, 8 et II Sam., VIII, 7, 8 dans le texte grec seulement).

Un des premiers, parmi les princes araméens, qui vint féliciter David de sa victoire, ce fut ce Thoü, roi de Hamath, que son intervention avait sauvé ou de la destruction ou de la vassalité. Il lui envoya une ambassade conduite par son propre fils, Joram, porteur de cadeaux en or, argent et bronze (II Sam., VIII, 9-11). Moins bien inspirés, les princes de Damas voulurent secourir Hadadézer; battus eux aussi, ils durent accepter de payer un tribut annuel et tolérer dans Damas même la présence d'une garnison israélite pour assurer la régularité de paiement du tribut et la protection du commerce israélite (II Sam., VIII, 5, 6). Ainsi donc les Araméens, au Nord, étaient mis hors de cause tout comme l'avaient été déjà, à l'Ouest, les Philistins; malheureusement leur défaite ne devait pas être aussi définitive que le fut celle des Philistins. A l'occasion de troubles consécutifs à la défaite, un certain Razon, fils d'Eliada, abandonna la cause d'Hadadézer et il se mit à tenir la campagne avec quelques partisans vivant de razzias. Un heureux coup de main lui permit ensuite de s'emparer de Damas, de s'y installer, d'y fonder une dynastie, si bien qu'aussitôt après la mort de David, il fut en état de reprendre la lutte contre les Hébreux, ce qu'il fit durant tout le règne de Salomon (I Reg., XI, 23-25). Cette hostilité des Araméens (ou Syriens) de Damas contre les Hébreux se poursuivit, pour le plus grand dommage des uns et des autres, jusqu'à l'extrême limite, à tel point que leurs capitales respectives, Damas et Samarie, sombrèrent à dix ans d'intervalle (732 et 721).

Guerre contre les Moabites. — A une époque assez difficile à déterminer, David entra en lutte avec les Moabites, sans qu'on sache ni pour quel motif, ni comment se déroulèrent les opérations (II Sam., VIII, 2). On doit supposer que la lutte fut acharnée, à en juger par la sévérité de la répression. Tandis que,

d'ordinaire, David avait condamné les prisonniers aux travaux forcés, cette fois, il les fit étendre par terre, mesura leurs rangs au cordeau et en fit exécuter deux cordeaux sur trois, c'était plus que les décimer (II Sam. VIII, 2). Les autres habitants eurent la vie sauve à la condition de payer fidèlement un tribut.

Guerre contre les Édomites. — Enfin, David guerroya contre Édom, et il semble bien que cette expédition qui suivit celle contre les Araméens fut la dernière de ses expéditions militaires. Les Édomites avaient probablement profité de la présence de David dans le Nord pour saccager le Négeb, détruire les moissons, razzier les troupeaux des Calébites et des Qénites, fidèles alliés de David depuis toujours. La campagne fut difficile; le pays confinait au désert; les pistes y étaient mal tracées, les villes peu nombreuses; dans la campagne, des rochers d'accès difficile étaient propices aux embuscades. Aussi, à en juger par le psaume LIX (LX), 11-14, David n'entreprit pas cette expédition sans une certaine appréhension. Ce qui le soutint encore au milieu de difficultés de toute nature, ce fut, comme toujours, sa grande confiance en Yahweh. Il atteignit les Édomites dans la *vallée du sel*, à l'Est de Bersabée, et les tailla en pièces. Ceux-ci ne voulurent pas néanmoins abandonner la lutte. Pendant plus de six mois, Joab parcourut le pays dans tous les sens, en butte sans cesse à des attaques imprévues. Aussi s'ingénia-t-il à rendre les rebelles moins entreprenants et l'occupation israélite moins précaire en exterminant sans pitié tous les habitants mâles qui tombèrent entre ses mains. Le roi d'Édom avait péri, les armes à la main; son fils, Hadad, parvint à échapper; encore enfant, il fut conduit en Égypte où il reçut bon accueil de la part du pharaon qui l'éleva à sa cour et lui donna plus tard en mariage la sœur d'une de ses femmes. Bientôt, nous le verrons revenir en Édom pour combattre Salomon. Pour l'instant, le pays fut assujetti à David et les Hébreux l'occupèrent jusqu'au golfe Elanitique; ils avaient ainsi accès à la mer Rouge. Comme à Damas, des fonctionnaires de David furent chargés de percevoir le tribut sur place et de faire payer un droit de transit aux caravanes venant d'Égypte ou de Syrie et allant en Arabie; des garnisons protégèrent ces fonctionnaires et aussi les marchands et colons israélites établis en pays conquis.

Ainsi, en quelques années, le royaume de David s'était affranchi de la tutelle ou de l'occupation philistine et il avait étendu ses frontières, non seulement suivant la formule consacrée, *de Dan jusqu'à Bersabée*, mais aussi des confins de la plaine côtière jusque sur le revers ou la bordure du plateau montagneux de la Transjordane. Là, dans le royaume proprement dit, plus étendu qu'il ne le sera jamais, même sous Salomon, on adorait Yahweh comme seul Dieu, on reconnaissait David comme seul chef. Pour s'assurer la tranquille possession de son pays, David l'avait entouré d'une ceinture de peuples soumis ou tributaires : à l'Ouest, les Philistins resserrés de plus en plus le long du littoral; au Sud, les Amalécites sévèrement châtiés et les Édomites décimés et pressurés de mille manières; à l'Est, les Moabites et les Ammonites payant tribut et fournissant des hommes de corvée; vers le Nord, les Araméens arrêtés dans leur marche envahissante, payant eux aussi tribut et devant livrer passage aux commerçants hébreux. David ne s'enorgueillissait pas de toutes ces victoires; il en attribuait tout le mérite à Yahweh et il l'en remerciait (psaume XVII, (XVIII), 29-51; II Sam., XXII, 3-51; VIII, 6, 14). Comprenant tout le prix d'une alliance avec les Hébreux, devenus un peuple puissant, pour lutter contre les Philistins, assurer ainsi la sécurité des routes commerciales et donner à leur commerce de nouveaux débouchés vers l'intérieur, les Phéniciens envoyèrent à David, vers la fin de son règne, une ambassade de la part d'Hiram, leur roi, pour mettre à la disposition du monarque israélite artistes et matériaux en vue de lui édifier, dans Sion, un palais digne de sa puissance (II Sam., V, 11).

Une ère de prospérité sans précédent semblait devoir s'ouvrir pour les Hébreux. Malheureusement tous ces vaincus étaient plus soumis en apparence qu'ils ne l'étaient en réalité; tous attendaient l'occasion de secouer le joug et bientôt la guerre civile, en affaiblissant la monarchie naissante, allait leur montrer que leur servitude ne serait pas de longue durée.

Le recensement. — Son territoire libéré, sa puissance bien établie au dedans et respectée au dehors, David voulut, pour parfaire l'organisation de son royaume, faire un recensement général de tous ceux qui vivaient sous son sceptre. En soi, l'idée était bonne et les raisons ne manquaient pas pour en justifier la réalisation; mais cette réalisation était-elle bien opportune? Plusieurs, dans l'entourage de David, ne le pensaient pas et ils ne craignirent pas d'exprimer à ce propos leurs appréhensions au roi. Parmi eux, étaient Joab et les chefs de l'armée (II Sam., XXIV, 1-4). Le peuple en général, surtout chez les sédentaires de fraîche date, n'aime pas ces sortes d'investigations, attentatoires d'ordinaire à la possession des biens et, dans une certaine mesure, à la liberté, car si l'on recense, c'est pour mieux percevoir les redevances, mieux répartir les corvées, mieux assurer la conscription militaire. En outre, plus l'autorité royale étendait sa main sur les individus et sur leurs biens et plus diminuaient, au point de devenir purement honorifiques, l'autorité et les prérogatives dont les chefs locaux étaient si jaloux. La mesure envisagée par David risquait donc, au lendemain de succès guerriers auxquels chacun avait contribué pour sa part, de mécontenter le peuple, d'inquiéter les chefs, de provoquer de la part des uns et des autres un commencement de désaffection vis-à-vis de la royauté davidique jugée trop envahissante. Toutes ces raisons ne purent faire revenir David sur sa décision. Par son ordre, Joab dut parcourir tout le pays à la tête d'une armée de fonctionnaires en remontant vers le Nord jusque dans les confins araméens (II Sam. XXIV; I Chron., XXI-XXII, 1). L'opération dura neuf mois et vingt jours. Si les chiffres qui sont donnés par le texte sacré ont été fidèlement transmis, la population globale du royaume hébreu oscillait alors aux environs de quatre millions d'habitants et, d'après I Sam., XXIV, 9, elle fournissait à David 1 300 000 combattants; d'après I Chroniq., XXI, 5, 1 570 000.

Un tel résultat flatta l'amour-propre de David; peut-être même un secret sentiment d'orgueil avait-il été à la base de sa détermination d'ordonner le recensement en dépit de l'avis contraire de ses conseillers habituels. David se rendit compte que ses intentions n'avaient pas été tout à fait pures, qu'il avait mal agi (II Sam., XXIV, 10). Le lendemain, Gad le prophète, qui jouait sans doute auprès de lui le rôle que Samuel avait joué auprès de Saül, se rendit au palais. Il donna à David, pour expier sa faute, le choix entre trois fléaux : trois ans de disette, trois mois de défaites, trois jours de peste. Avec une foi et un abandon quasi filial, David choisit la peste, car ce fléau serait exercé par Yahweh bien plus miséricordieux que ne le sont les hommes. Et bientôt, au moment de la moisson des blés, la peste éclata; en quelques jours, des milliers de victimes furent terrassées. David, effrayé par l'ampleur du désastre, supplia Yahweh de le frapper lui seul et d'épargner les siens qui étaient innocents. Sa prière fut exaucée; Gad annonça la cessation du fléau à la condition que David élevât un autel sur l'aire d'Ornan, le Jébuséen, au-dessus de laquelle était apparu l'ange exterminateur. David monta sans tarder vers cette

aire qui se trouvait sur la même colline de Sion, un peu au Nord de la *Cité de David;* il l'acheta cinquante sicles, y bâtit un autel et y offrit des sacrifices. C'est en cet endroit, splendidement transformé quelques années plus tard, que devait s'élever l'autel des holocaustes et le temple de Salomon.

d) L'expiation; crise dynastique et révolte d'Absalom. — Certes, David avait eu des torts et le sentiment d'orgueil, qui l'avait poussé au recensement ou qu'il avait éprouvé en en apprenant le résultat, n'était presque rien en comparaison de son double crime d'autrefois. Mais s'il avait eu des torts, il avait su les reconnaître; il en avait humblement demandé pardon; il les avait pleurés et c'est pourquoi Dieu ne l'avait pas rejeté comme il avait rejeté Saül. Toutefois, le scandale était d'autant plus grave en lui-même et dans ses conséquences qu'il était venu de plus haut, aussi Dieu voulut-il, pour qu'il donnât le bon exemple de la réparation, lui faire expier ses fautes de son vivant. Des infortunes très douloureuses à son cœur de père accablèrent ses dernières années et il les supporta avec tant de foi et de résignation, avec une si inébranlable confiance dans l'accomplissement des promesses divines que ces épreuves l'ont grandi plus encore devant Dieu et devant les hommes que n'ont pu le faire les plus beaux faits d'armes qu'il a accomplis au cours de son règne.

Exécution des derniers descendants de Saül. — La première épreuve qui affligea David, ce fut l'exécution des derniers descendants de Saül. Autrefois, par mesure politique et en dépit des garanties officielles dont elle jouissait depuis Josué, Saül avait fait périr une portion notable de la population amorrhéenne de Gabaon. Quand vint une disette qui dura trois ans, David, pour faire cesser le fléau, interrogea Yahweh et il apprit que la cause en était ces exécutions criminelles qui n'avaient jamais été expiées. Il parlementa avec les Gabaonites, leur offrit des compensations en or et en argent. Ceux-ci furent intraitables; ils exigèrent l'expiation du sang par le sang. C'était la loi d'alors; David dut s'incliner et livrer les sept descendants directs de Saül que les Gabaonites immolèrent aussitôt dans le sanctuaire même de Yahweh, à Gabaon (II Sam., xxi, 1-14). On devine si une pareille tuerie d'innocents dut lui paraître atroce et, bien qu'il eût tout tenté pour éviter un massacre dont il serait souverainement injuste de lui faire porter la responsabilité; cf. Desnoyers, *op. cit.*, t. ii, p. 276, il se trouva un jour un Benjaminite pour le lui reprocher (II Sam., xvi, 7-8). Sur le moment, David s'appliqua à rendre aux victimes les honneurs funèbres. Les ossements de Saül et de Jonathas qui reposaient encore à Jabès en Galaad et ceux des sept suppliciés furent réunis par ses soins dans le tombeau de leur ancêtre Qish à Sela de Benjamin. Cf. Clermont-Ganneau, dans *Archeological researches*, t. ii, p. 278 et sq.; Birch, dans *Quarterly statement*, 1911, p. 109; Macalister, *même revue*, 1912, p. 81, 82; Vincent, *Rev. bibliq.*, 1901, p. 287, 288; du même, *Canaan d'après l'exploration récente*, p. 257.

Il ne restait plus à Saül qu'un petit-fils, Meribaal, fils de Jonathas et perclus des deux jambes (II Sam., ix). Il avait été recueilli par un serviteur de la famille du nom de Siba. David le fit venir à Jérusalem, lui assura une pension, l'admit à sa table avec ses propres enfants et disposa en sa faveur des biens de Saül dont il avait hérité. Par la délicatesse et la générosité de ses procédés vis-à-vis du petit-fils de Saül, il montrait aux Benjaminites demeurés encore irréductibles, à quel point il avait été étranger à la sanglante tragédie qui en anéantissant les derniers survivants de Saül, avait, néanmoins, contribué à affermir la couronne dans sa famille et enlevé à la tribu de Benjamin toute possibilité de restaurer un jour, en sa faveur et à son profit, la dynastie de Saül.

Et, somme toute, cette disparition des derniers survivants de Saül était singulièrement opportune, au moment où Absalom allait lever contre son père l'étendard de la révolte.

Révolte d'Absalom. — Cette révolte montre à quel point était peu solide le vaste empire si rapidement créé par David. L'unité en était factice et elle pouvait à tout instant être sérieusement compromise, soit par les ambitions des tribus, de celles du Nord en particulier qui supportaient mal la prépondérance attribuée à la tribu de Juda dans le nouvel état de choses, soit par les rivalités familiales inévitables entre des enfants si nombreux, nés d'un même père mais, pour la plupart, de mères différentes qui prétendaient toutes assurer le trône à l'un de leurs rejetons à l'exclusion de tous les autres. Les rivalités pouvaient alors se donner d'autant plus libre cours que la vieillesse de David se prolongeait, le privant d'une énergie physique que ses dures années de luttes avaient prématurément affaiblie.

Les désaccords entre David et Absalom dataient de longtemps. D'un caractère bouillant et impétueux, d'une ambition insatiable, celui-ci était jaloux de la préférence marquée de son père pour Ammon, son fils premier-né. Une faute grave que commit ce dernier lui fournit un semblant de prétexte pour le faire disparaître. Un jour, Ammon violenta Thamar, née comme Absalom de la même mère. David fut profondément affligé de cette faute de son fils, mais, se rappelant sans doute sa propre conduite avec Bethsabée, il accorda généreusement son pardon au coupable. Absalom, lui, ne pardonna pas; il garda un ressentiment au fond de son cœur, épiant durant deux ans la première occasion pour venger l'outrage fait à sa sœur. A l'époque de la tonte des brebis, il obtint de David que son frère Ammon vint dans son domaine de Baal-Hasor, près d'Éphron, à deux kilomètres et demi au nord-est de Bethel et, là, à la fin du banquet, il le fit traîtreusement assassiner (II Sam., xiii, 1-36).

Redoutant le courroux de son père, Absalom, son crime commis, s'enfuit chez son grand-père maternel, le roi de Gessur, Tholmaï (II Sam., xiii, 37-39). Pendant ce temps, le souvenir de sa faute s'estompait peu à peu et David souffrait de son absence. De son côté, Joab qui redoutait peut-être que David ne choisit comme successeur Salomon, le fils de cette Bethsabée qu'il avait prise en aversion, mettait tout son crédit au service du meurtrier et il obtenait, au bout de trois ans, qu'Absalom pût revenir à Jérusalem (II Sam., xiv, 1-23). Celui-ci dut toutefois attendre encore deux ans après son retour, en dépit de ses insistances réitérées auprès de Joab, pour obtenir d'être admis en présence de David et rentrer tout à fait en grâce avec lui (II Sam., xiv, 28-33).

Une fois la réconciliation opérée entre le père et le fils, Absalom, devenu l'aîné par suite de l'assassinat de son frère Ammon, afficha sans tarder ses prétentions au trône et, par ses intrigues, il essaya de se créer dans le peuple un parti puissant. Il avait tout pour séduire. C'était un bel homme, sans un seul défaut de la tête aux pieds. Monté sur son char, escorté de cavaliers, précédé de coureurs, il parcourait ostensiblement la campagne pour attirer sur lui l'attention. Souvent, on le voyait aux portes de la ville. Il arrêtait les plaignants, déplorait avec eux qu'il n'y eut personne pour les entendre au nom de roi et leur faire rendre prompte justice; il critiquait en public les actes de gouvernement de son père, désormais trop vieux pour assumer les charges et les responsabilités du pouvoir. Ces doléances du fils ambitieux rencontraient pour les écouter des oreilles de plus en plus dociles, comme il arrive d'ordinaire chez un peuple qui a souffert de guerres incessantes dont les grands ont été à

peu près les seuls à profiter et qui se voit astreint à des prestations et à des corvées de plus en plus nombreuses. Les chefs de clans eux-mêmes n'étaient pas sans trouver que David avait trop étendu à son profit les droits qu'ils lui avaient concédés à Hébron en le reconnaissant comme le roi de tout Israël. Ils étaient vexés de la centralisation qui s'était opérée à leur détriment, vexés de se voir dépossédés de l'administration sans contrôle de la justice. De leur côté certains membres de la tribu de Benjamin ne voulaient ni oublier ni, à plus forte raison, pardonner la disparition sanglante des derniers survivants de Saül; enfin, il y avait aussi des Judéens qui étaient mécontents des faveurs et des libéralités accordées par David aux gens du Nord et qui se trouvaient humiliés de voir Jérusalem qui possédait l'Arche sainte grandir au détriment d'Hébron et de son sanctuaire.

Tous ces sujets de mécontentement, si opposés les uns aux autres qu'ils n'auraient pu être simultanément satisfaits même par le meilleur des rois, avaient créé à travers le pays un état de malaise ou de mécontentement latent et beaucoup tournaient leurs regards vers l'avenir, vers Absalom! Ils avaient foi en sa jeunesse, en sa bravoure, en ses promesses; ils espéraient qu'il redresserait tous les torts et satisferait toutes les revendications. Voilà qui explique la sympathie générale que rencontra le fils révolté quand, après quatre ans de propagande à travers le royaume, il jugea le moment venu de détrôner son père pour régner à sa place.

Se croyant sûr du succès, il se rendit à Hébron sous prétexte d'accomplir un vœu. Là, il trouva réunis quelques centaines de conjurés, dévoués et résolus, qui l'acclamèrent comme roi et se mirent sous ses ordres. Parmi eux était un conseiller de David, Achitophel, traître à son roi. La nouvelle de l'accession d'Absalom au trône fut répandue, à son de trompe, par des émissaires à travers le pays et bientôt tout le royaume, du Sud au Nord, se déclara pour Absalom.

Menacé dans sa capitale par cette insurrection générale, le vieux roi n'avait qu'un parti à prendre : s'enfuir! Il épargnerait ainsi à Jérusalem les horreurs d'un siège ou d'un assaut; et, si besoin était, en traversant le Jourdain, il pourrait, au delà du fleuve et à son abri, grouper les partisans qui lui étaient demeurés fidèles. Entouré de ses femmes et de ses enfants, de ses hauts fonctionnaires, de ses preux, de sa légion étrangère qui resta fidèle dans l'épreuve, David toujours digne, calme, bon, prévoyant, traversa le Cédron et, les pieds nus, la tête voilée, il gravit en pleurant, fuyant devant son fils, les pentes abruptes du mont des Oliviers. Il avait renvoyé à Jérusalem avec l'Arche sainte, les deux prêtres, Sadoc et Abiathar, pour lui servir d'espions; il leur adjoignit un autre de ses conseillers, Chusaï l'Arachite, pour détruire auprès d'Absalom les effets des conseils d'Achitophel et le renseigner en temps opportun sur ce que son fils comptait faire. Chemin faisant, sur la route ancienne de Jérusalem à Jéricho, Séméï, benjaminite de la maison de Saül, ne craignit pas d'ajouter encore à l'infortune du fugitif en l'injuriant et en lui jetant des pierres. David n'aurait eu qu'un mot à dire pour que l'insulteur payât son geste de sa vie; il garda le silence et empêcha le frère de Joab, indigné, de couper la tête à ce « chien crevé » (II Sam., xv, 30-xvi, 12).

Au moment où David approchait de Jéricho, Absalom faisait dans Jérusalem une entrée triomphale et il se constituait aussitôt une cour et un gouvernement. On se serrait autour de lui et Chusaï n'était pas des moins empressés à décrier le régime déchu et à offrir ses services. L'habileté avec laquelle il sut jouer son rôle lui valut d'être maintenu dans sa charge de conseiller royal; sa présence à la cour d'Absalom ne tarda pas à se révéler des plus utiles. Achitophel voulait qu'Absalom se mît aussitôt à la poursuite de son père pour s'emparer de sa personne et, en le mettant à mort, s'assurer le trône; mais Chusaï avait besoin de quelque délai pour laisser à David le temps de passer le Jourdain et de regrouper ses forces. Il fut donc d'un avis opposé. Il représenta qu'il ne fallait pas risquer si vite, dans une bataille dont l'issue était incertaine, le sort d'un trône à peine dressé; mieux valait, selon lui, d'abord s'organiser. Son avis prévalut et David, prévenu par les fils de Sadoc et d'Abiathar, franchit le Jourdain, en remerciant Yahweh du secours inespéré qu'il lui envoyait dans sa détresse. Comme avait fait autrefois Abner après la mort de Saül, lui aussi, se dirigea vers Mahanaïm (II Sam., xvi, 15-xvii, 24).

La cité des infortunes où se trouvaient Hébreux et étrangers fit au proscrit le meilleur accueil. On s'empressa autour de lui pour lui apporter vivres et objets de première nécessité (II Sam., xvii, 27-29). Bientôt David put se rendre compte que toute la Transjordanie, qu'il s'agisse des Hébreux proprement dits ou des peuples tributaires, lui demeurait fidèle. Cette constatation lui fut d'un grand réconfort. Avec les partisans qui accouraient de toutes parts, avec les étrangers levés dans le pays, Joab organisa rapidement une armée susceptible d'arrêter l'insurrection et de châtier les rebelles.

Quand Absalom franchit à son tour le Jourdain pour livrer bataille, au sud-ouest de Mahanaïm, il se trouva en face d'une force compacte distribuée en trois corps de troupes commandés par Joab lui-même, par son frère Abisaï et par Ethaï, le Géthéen. David aurait bien voulu prendre part à l'action; on l'en dissuada et il attendit anxieusement aux portes de la ville que le sort des armes eût décidé de sa couronne, peut-être même de sa vie. Toutefois, il avait bien recommandé à ses généraux d'épargner son fils rebelle (II Sam., xviii, 1-5).

La lutte fut acharnée. Les troupes de David engagèrent le combat et elles ne tardèrent pas à avoir nettement le dessus. Celles d'Absalom se débandèrent et elles furent refoulées, avec de grosses pertes, dans une forêt touffue appelée le bois d'Éphraïm (II Sam., xviii, 7). Absalom errait à l'aventure dans ce bois chaotique, coupé de ravins et de précipices, quand il se trouva tout à coup en face de gens de David en quête de fuyards à exterminer. En se sauvant aussitôt au galop de sa monture, il passa sous les branches entrelacées et trop basses d'un térébinthe; sa tête s'y engagea et il resta suspendu entre ciel et terre, impuissant à se dégager tandis que sa monture poursuivait sa course sans lui. On vint en avertir Joab. Les guerriers qui connaissaient les désirs du père n'auraient voulu pour rien au monde porter la main sur le révolté. Joab, soldat rude et sanguinaire, n'était à même de comprendre ni cette délicatesse du père, ni ces scrupules des soldats. N'ayant en vue que les intérêts de la monarchie qui venaient d'être mis gravement en péril, il saisit trois javelots et, de sa propre main, il les enfonça dans le cœur d'Absalom. Les porteurs d'armes l'achevèrent et le cadavre fut jeté dans un trou au milieu de la forêt. Un tas de pierres indiqua le lieu de sa sépulture (II Sam., xviii, 6-32).

On devine combien David fut affligé de la mort de son fils; son chagrin fut tel qu'il en oublia sur l'heure tout ce que ce fils lui avait fait endurer; tremblant de tous ses membres, il se retira dans sa chambre pour donner libre cours à sa douleur. Sa désolation l'empêcha de goûter avec son armée les joies du triomphe. Joab ne put tolérer une telle attitude; il obligea le malheureux père à venir siéger aux portes de la ville « pour s'associer, la mort dans l'âme, aux démonstrations enthousiastes de ceux qui, en lui tuant son fils

rebelle, lui avaient rendu sa couronne » (II Sam., xix, 1-9). Desnoyers, *op. cit.*, t. ii, p. 300.

Puis, peu à peu, au fur et à mesure que la répression porta ses fruits, David reprit le chemin de sa capitale. Les prêtres Sadoc et Abiathar agirent auprès des Judéens pour les ramener dans le devoir, si bien que ceux-ci vinrent lui faciliter le passage du Jourdain (II Sam., xix, 10-16). Les faveurs dont ils furent alors comblés indisposèrent à tel point les tribus du Nord que David n'avait pas encore atteint Jérusalem que Séba levait, à son tour, l'étendard de la révolte (II Sam., xx).

Révolte de Séba. — Son cri de ralliement fut :

Nous n'avons point de part avec David;
Nous n'avons point d'héritage avec le fils de Jessé ;
Chacun à ses tentes, Israël ! (II Sam., xx, 1.)

Cette fois, du moins, les Judéens demeurèrent fidèles; seuls, des gens du Nord se groupèrent autour de Séba. Ils furent même en si petit nombre que le révolté ne voulut pas essayer de barrer à David la route de Jérusalem; il préféra s'enfuir à son approche. Cet incident montrait encore une fois combien était fragile et précaire l'union d'Israël et de Juda. Cette union était à la merci du moindre incident, voire même d'une simple maladresse.

Outré de la conduite de Joab à l'égard d'Absalom, David l'avait destitué; son chef d'armée était désormais Amasa, l'ancien général en chef d'Absalom (II Sam., xvii, 25). Chargé de réprimer l'insurrection de Séba, celui-ci atteignit les mutins un peu au nord de Jérusalem, près de la grande pierre de Gabaon; à ce moment-là, Joab qui servait en sous-ordre s'approcha d'Amasa sous prétexte de le saluer et lui plongea son glaive dans le ventre, comme il avait déjà fait à Abner aux portes d'Hébron. Amasa mort, Joab, auquel sa popularité dans l'armée permettait d'accomplir impunément les pires forfaits, reprit à la tête des troupes son ancienne place et il engagea la lutte contre les rebelles. Défaits en rase campagne, nullement secondés ou secourus dans leur fuite par les tribus qui en avaient assez d'une première aventure mal terminée, ceux-ci se jetèrent dans Abel-Beth-Maacha, au sud-ouest de l'Hermon, à l'extrême frontière septentrionale. Joab entreprit le siège de la place; il faisait creuser un souterrain pour parvenir à l'intérieur de la cité, quand les habitants, à l'instigation d'une femme, préférèrent, pour éviter les horreurs d'un siège, jeter à Joab, par-dessus les remparts, la tête de Séba. Les hostilités cessèrent aussitôt et Joab revint à Jérusalem à la tête des troupes victorieuses (II Sam., xx, 8-22).

L'avènement de Salomon. — Absalom mort, le trône revenait par droit de naissance à Adonias et celui-ci voulait à tout prix succéder à son père. Toutefois, s'il avait déjà ses partisans, Salomon avait aussi les siens et, parmi eux, il y en avait deux de toute première importance, le prophète Nathan et Bethsabée, l'épouse toujours favorite, mère du jeune prince. Autrefois déjà, David avait songé à lui pour en faire l'héritier du trône à la place d'Absalom après le meurtre d'Ammon, et on peut se demander s'il n'avait pas disposé alors réellement de la couronne en sa faveur comme l'affirmèrent Bethsabée et Nathan (I Reg., i, 5-7).

Dans les derniers mois de sa vie, usé par des luttes de tous genres et miné par les épreuves et les chagrins domestiques, David menait au fond de son palais une vie languissante; il ne quittait plus guère sa couche où il s'éteignait doucement (I Reg., i, 1-4). Adonias crut le moment venu de s'assurer le trône. Sûr de l'appui de Joab, sûr aussi de celui du prêtre Abiathar, il convoqua ses partisans à un grand festin près de la pierre de Zohéleth, voisine de la source de Rogel (cf. Vincent, *Jérusalem*, t. i, p. 138-142), à une faible distance de la *Cité de David*. Tandis qu'Adonias et ses partisans festoyaient joyeusement, Nathan, informé de ce qui se préparait, se mit en devoir avec Bethsabée d'exiger de David, en exécution de ses promesses antérieures, le couronnement immédiat de Salomon et son association au trône. Le vieux roi céda. Sur l'heure, Sadoc, Nathan et Banaïas reçurent l'ordre de procéder sans retard et, si besoin était, par la force, à l'intronisation de Salomon. Monté sur la mule royale, escorté de ses partisans, protégé par la légion étrangère, Salomon fut conduit à la fontaine de Gihon. Là, Sadoc, assisté de Nathan, lui conféra l'onction royale. Puis le cortège remonta vers la *Cité de David* aux cris de « Vive Salomon » et l'héritier choisi, assis sur le trône de son père, reçut les hommages et les serments de fidélité de ses sujets. Désormais, il était associé au gouvernement du royaume et David pouvait rendre grâces à Yahweh de voir, avant de mourir, son trône occupé déjà par un roi né de lui (I Reg., i, 8-40).

La fontaine de Gihon n'était guère éloignée de celle de Rogel que de 760 mètres à vol d'oiseau; un pli du coteau et les sinuosités du Cédron empêchaient de voir ce qui se passait à la fontaine de la Vierge. Les conspirateurs de Rogel achevaient leur banquet, quand ils entendirent les cris de triomphe qui saluaient l'avènement du jeune monarque. Leur étonnement devint de la stupeur quand Jonathas, le fils du prêtre Abiathar, vint leur raconter tout ce qui s'était passé. Parmi les conjurés ce fut aussitôt la débandade; ils avaient conspiré, mais ils ne voulaient pas se révolter. Le vieux roi avait choisi son successeur, ils s'inclinaient devant son choix. Joab, qui avait tant à se faire pardonner, ne voulut pas exciter de nouveau le courroux du roi; il quitta le parti d'Adonias pour se mettre au service de Salomon. Quant à Adonias, il n'eut d'autre ressource, dans l'impossibilité où il se trouvait de fuir, que celle de se précipiter vers l'autel de l'Arche et d'en saisir les cornes. Il refusa de les lâcher jusqu'à ce que son frère Salomon lui eût promis la vie sauve. En monarque avisé, Salomon refusa de prendre aucun engagement, il se contenta d'ordonner au compétiteur malheureux de rentrer chez lui sur-le-champ. L'avenir devait montrer que sa réserve avait été justifiée (I Reg., i, 41-53).

La mort de David. — Nous ne savons pas combien de temps Salomon gouverna avec son père; il est probable que ce ne fut que quelques mois. Quand David sentit venir pour lui le moment d'être réuni à ses pères, il fit à son fils ses dernières recommandations (I Reg., ii, 1-9; I Chron., xxviii, xxix, 1-20). Il lui enjoignit surtout d'être fidèle au service de Yahweh, de veiller sur les fils de ce Berzellaï, le Galaadite, qui avait été si bon pour lui au temps de ses malheurs et de ne pas user, vis-à-vis de Joab et de Séméï, de la mansuétude dont sa parenté avec Joab et son serment à propos de Séméï l'avaient contraint de faire preuve lui-même. Ses dernières paroles avant de mourir furent encore pour chanter sa reconnaissance à Yahweh et proclamer l'inébranlable confiance qu'il avait dans la pérennité de sa dynastie (II Sam., xxiii, 1-7).

David mourut âgé d'environ soixante-dix ans. Il avait régné une quarantaine d'années. Son corps fut déposé dans le sépulcre qu'il s'était lui-même préparé dans la *Cité de David*.

Jugement d'ensemble sur David et sur son règne. — En dépit de ses fautes qu'il expia, d'ailleurs, généreusement, David apparaît, à tous les points de vue, comme incomparablement supérieur à son milieu et à son temps, et cette supériorité s'affirme plus encore si on le compare à Saül, son prédécesseur. Guerrier brave mais généreux, il épargna par deux fois son ennemi irréductible et ne marcha pas dans le sang pour arriver au trône. Si, à deux reprises, il dut prendre les armes contre ses sujets, ce fut parce que le salut du royaume

l'exigeait; et son attitude de la dernière heure, vis-à-vis de Semeï et de Joab, ne provoquerait pas chez certains des critiques injustifiées si l'on tenait davantage compte des usages d'alors. David ne donnait d'ailleurs pas à Salomon l'ordre de tuer sans motif ceux qu'il avait lui-même épargnés; il lui demandait seulement de sévir contre eux sans faiblesse, s'ils venaient à lui en fournir le prétexte. — Comme père, David fut pour les siens d'une tendresse qui confina parfois à la faiblesse. Il fut indigné de l'attentat commis par Ammon contre sa sœur, révolté du fratricide d'Absalom, mais il ne sévit pas contre les coupables. Bien plus, il laissa Absalom préparer sous ses yeux pendant des années son insurrection, et cette révolte, qui abreuva d'amertume ses derniers jours fut la sévère punition d'une indulgence excessive. Mais, et en cela David se distingue nettement des monarques orientaux antérieurs ou contemporains, s'il fut trop bon père pour ses enfants, il fut aussi un vrai père pour ses sujets. Souffrant de les voir décimés par la peste, alors qu'il était le seul coupable, il aurait voulu être victime à leur place et, quand il exigea d'eux les prestations et corvées d'usage il ne les pressura jamais; il s'ingénia en outre de mille manières à satisfaire leurs aspirations, à ménager leurs susceptibilités sans pouvoir toutefois y réussir toujours. La tâche qu'il avait à remplir, il faut bien le reconnaître, était extrêmement difficile, et le seul fait qu'il s'en est acquitté, comme il l'a fait, révèle chez lui des qualités de chef peu communes. — Il fut fidèle à ses amis : preux, compagnons d'exil et de luttes et, quand Jonathas et Abner furent frappés, il laissa deviner par sa douleur combien profonde et sincère était son affection. Caractère loyal, il punit sans pitié, quand il le put, ceux qui crurent pouvoir servir ses intérêts ou satisfaire impunément leurs rancunes par la voie sanglante de l'assassinat et, s'il ne sévit pas contre Joab comme il l'aurait voulu, on devine ce qu'il dut souffrir de son impuissance à la recommandation que, près de mourir, il fit à Salomon. Enfin, alors que les autres monarques de l'Orient auraient dispersé aux quatre vents les cendres des derniers représentants de la dynastie benjaminite, lui se fit un devoir de recueillir leurs ossements pour leur rendre les honneurs suprêmes.

Comme homme d'État, David fut de tous points remarquable. Il sut profiter habilement des circonstances que lui offrit la Providence pour préparer insensiblement son accession au trône. Au moment où il fit, à son profit, l'union des tribus, il sut choisir une capitale qui ne fût la ville principale d'aucune d'entre elles et put ainsi devenir plus facilement le centre politique et religieux du nouveau royaume. Il fut modéré dans l'exercice du pouvoir, reconnaissant vis-à-vis des serviteurs fidèles, prudent et sage dans ses décisions, juste dans l'administration de la justice. Ferme dans ses projets, il montra de la ténacité pour assurer à son royaume des frontières respectées; il légua à son peuple un territoire organisé, à son successeur une suprématie reconnue, des ressources régulières, des réserves d'or et d'argent qui, tout en permettant de moins imposer les sujets, constituaient des ressources précieuses pour les imprévus; enfin, il laissa une armée solide, aguerrie, pourvue de cadres éprouvés. En désignant son successeur de son vivant, il épargna à sa dynastie et à son peuple les dangers d'une guerre civile et retarda de quelques années l'éventualité tant redoutée, et pourtant presque inévitable, d'un schisme.

Comme homme religieux, David fut plus remarquable encore; nous oserions presque dire que ses faiblesses, qu'il ne faut pas plus cacher qu'on ne les cache dans nos saints, font ressortir davantage la beauté et la grandeur incomparable de son âme. Sa foi était simple et profonde, sa piété ne subit jamais d'éclipse; sa confiance en Dieu était inébranlable, presque filiale. Ce qu'il désirait avant tout, c'était que Dieu fut honoré et qu'un culte solennel lui fut rendu. C'est pourquoi, il organisa si minutieusement le service divin et ne craignit pas, maintes fois, dans les cérémonies religieuses, de payer de sa personne, dût-il, pour cela, remplir certaines fonctions jugées inférieures comme : danser devant l'Arche, jouer de la harpe et chanter des cantiques. On sait qu'il avait projeté d'élever un temple digne de la majesté divine et, s'il ne lui fut pas donné de réaliser son dessein, du moins accumula-t-il dans ce but des trésors dont se servit largement Salomon.

C'est dans sa foi sincère et dans son ardente piété que David puisa l'humilité qui le fit si grand dans le repentir, la force d'âme et la résignation qui le soutinrent dans sa vie de proscrit, dans l'accomplissement de sa tâche de roi, dans les épreuves si cruelles pour son cœur de père. C'est donc avec raison que tous les prophètes postérieurs l'ont considéré comme le type idéal du roi selon le cœur de Dieu; — que tous les Israélites, dans la suite des âges, voyant en lui leur plus pure gloire, l'ont célébré dans leur littérature comme le héros le plus aimé et le plus saint; — et que les siècles chrétiens, oublieux des ombres qui souvent mettent mieux en valeur les beautés, se sont plu à l'appeler le pieux, le saint roi David.

III. La cour, l'armée et le peuple a l'époque de David. — 1° *La cour.* — Au fur et à mesure que s'affermissait la royauté, toute une cour s'organisait autour de David. Tous ceux qui en faisaient partie, à quelque rang qu'ils appartinssent, se considéraient comme très honorés d'être et de pouvoir se dire *serviteurs du roi.* Cette expression n'avait pas alors le sens qu'elle a de nos jours; elle n'indiquait pas un emploi uniquement subalterne. On a trouvé à Megiddo le sceau d'un certain Schema, *serviteur de Jéroboam*, sans doute, de Jéroboam II (785-744). Plus tard même, à l'époque de Josias (639-608), ce titre ne fut plus donné à tous les officiers de la cour, mais à un seul, et la fonction qu'en vertu de ce titre remplissait cet officier faisait de lui l'égal du grand prêtre ou du secrétaire du roi (II Reg., xxii, 12).

Nous avons deux listes des hauts fonctionnaires qui composaient la cour de David; la première est dans II Sam., viii, 16-18 et I Chroniq., xviii, 15-17, la seconde dans II Sam., xx, 23-26. Les principaux de ces fonctionnaires étaient : Joab, le chef suprême de l'armée, qui fut un moment remplacé dans ses fonctions par Amasa; — Banaïas, le chef des Crétois et des Pléthis qui formaient ce que nous avons appelé la légion étrangère; Aduram, le chef des corvées, Siva ou Shosha d'origine araméenne sans doute et, pour ce motif, secrétaire du roi; il était chargé de rédiger sa correspondance, de tenir la comptabilité des biens et des revenus de la couronne et, probablement aussi, de rédiger les annales officielles du règne; enfin, Josaphat dont le rôle nous semble avoir été un peu celui d'un grand vizir qui instruit ou prépare les causes ou questions à soumettre à la justice ou à la décision royale. A côté de ces hauts fonctionnaires qui, de par leurs emplois, avaient quelque titre à être consultés et à donner leur avis, il y avait les conseillers du roi proprement dits : d'abord, ses fils qui étaient ses conseillers intimes (II Sam., viii, 18), ensuite, le trop fameux Achitophel, Judéen d'origine et peut-être le grand-père de Bethsabée, l'épouse adultère, l'Israélite Chusaï et Jonathas, l'oncle de David.

Outre ce personnel civil, et surtout, militaire, il y avait à la cour de David le personnel religieux représenté par les deux prêtres, Sadoc et Abiathar, et par les deux prophètes, Nathan et Gad.

En dehors de la cour, mais sans en être très éloignées et se déplaçant avec elle, vivaient les épouses du roi. Nous avons vu que celles de David avaient crû en nombre au fur et à mesure que s'accroissait sa puissance. De 7 à Hébron elles étaient passées à 20 à Jérusalem. De ces épouses David avait eu six fils à Hébron et treize à Jérusalem (II Sam., v, 14, 15 et I Chroniq., iii, 5-8; xiv, 4-8) sans compter un certain nombre de filles. Évidemment, il n'était pas toujours facile de faire régner la concorde entre ces épouses, d'apaiser leurs rivalités ou leurs rancunes, de satisfaire des ambitions qui se contrariaient mutuellement et, si les dernières années de David furent pour lui à certaines heures si pénibles, il le dut à cette multitude de fils et de femmes dont les ambitions ne pouvaient être satisfaites qu'au détriment des droits réels ou prétendus des autres.

L'entretien de cette cour et de ce harem, celui de la légion étrangère, l'observation des devoirs de l'hospitalité, les cadeaux à faire aux grands pour récompenser leurs services ou s'assurer leur concours et leur fidélité étaient pour David l'occasion de dépenses énormes. Pour y faire face, il avait les butins abondants que lui avaient procurés des guerres heureuses, les tributs que lui payaient régulièrement les peuples d'alentour, les taxes perçues sur les caravanes dans la région de Damas, sur la côte et dans le Négeb, enfin celles qui étaient perçues sur le commerce à l'intérieur du pays. A ces ressources d'État s'ajoutaient celles que David tirait de ses biens personnels. Certes, bien que son père eût été un cheikh considéré de Bethléem, David n'avait pas reçu des siens de grands biens, mais il avait conservé sa principauté de Siceleg qu'il transmettra à ses successeurs et il s'était attribué dans la Séphélah les biens des Philistins vaincus; ailleurs, ceux des indigènes ou des Cananéens expulsés ou des révoltés punis de confiscation. Il avait aussi accru sa fortune par ses alliances avec des épouses bien dotées, Abigaïl (I Sam., xxv, 2, 42) et la fille du roi de Gessur (II Sam., iii, 3), par l'héritage de Saül auquel il participa comme gendre et comme roi et dont tous les biens patrimoniaux lui revinrent après l'exécution de tous ses descendants (II Sam., ix, 9, 10). Nous n'avons donc pas lieu d'être surpris de voir (I Chroniq., xxvii, 25-31), nous présenter David comme possédant des vignes, des sycomores dans la Séphélah, des champs d'oliviers dans la plaine de Saron et, dans les vallées fertiles, des troupeaux de bœufs, d'ânes, de moutons, de chameaux. Ces multiples ressources, qui allèrent sans cesse en se développant, permirent à David de subvenir à ses dépenses, et de doter largement ses fils, bien moins économes qu'il ne l'était lui-même (II Sam. xiii, 23-25), sans pressurer aucunement ses sujets. Salomon sera loin de faire montre à leur égard d'autant de modération, de mesure et de sagesse.

2° *L'armée.* — L'armée se composait de trois fractions : un corps d'élite, une légion étrangère et des contingents territoriaux levés quand le besoin s'en faisait sentir.

a. Le corps d'élite était formé par ceux que l'on appelait les preux. C'était, pour la plupart, d'anciens compagnons de David proscrit et fugitif, en majorité Judéens, mais il y avait aussi parmi eux des membres des autres tribus, voire même des étrangers : Hittites, Cananéens, Araméens, Moabites ou Ammonites. Groupés autour de lui à l'origine pour diverses raisons, affection ou admiration, mais aussi goût de l'aventure et du pillage ou mécontentement du régime existant, ils rivalisèrent tous bientôt de dévouement à sa personne et, avant même que David ne fut roi de tous les Hébreux, ils formaient autour de lui une garde du corps d'environ 600 hommes sur lesquels, en toute occasion, il pouvait absolument compter.

Parmi ces preux on distinguait l'ordre des Trois (II Sam., xxiii, 8-12), l'ordre des Trente (II Sam., xxiii, 13-23; 24-39 et I Chroniq., xi, 11-47) et aussi les membres d'une sorte de conseil secret auquel seule la bravoure donnait droit de siéger (I Chroniq., xi, 25; II Sam., xxiii, 23).

Les preux étaient accompagnés au combat par des porteurs d'armes, c'était des jeunes gens d'élite qui faisaient à leurs côtés l'apprentissage du dur métier des armes. Joab en avait jusqu'à dix à son service. Les porteurs d'armes disparurent au moment où Salomon introduisit les chars dans son armée; les jeunes gens ambitionnèrent davantage alors le titre et la qualité de conducteur de char.

Les preux constituaient les cadres permanents de l'armée; ils prenaient le commandement des contingents territoriaux quand il fallait recourir à eux pour le combat. Les preux étaient récompensés de leurs services par les grades qu'ils obtenaient, par le don d'armes ou d'équipements d'honneur, par une partie du butin fait sur l'ennemi, par des champs et des vignes (II Sam., xvii, 11; I Sam., xxii, 7). Ils en vinrent à constituer peu à peu une sorte de caste militaire qui prit rang à côté ou, pour parler plus exactement, au-dessus de l'ancienne noblesse des tribus. On a vu que les preux étaient demeurés fidèles à David dans la révolte d'Absalom; à sa mort, ils contribuèrent pour beaucoup à assurer le trône à Salomon. Sous Salomon, ce corps d'élite disparut peu à peu.

b. La légion étrangère avait été recrutée un peu partout suivant l'usage des monarques orientaux. Elle se divisait en deux groupes : celui des Crétois, Pléthis et Gattites apparentés aux Philistins sous le commandement du Judéen Banaïas, et celui des gens de Geth au nombre de 600 sous les ordres d'Ittay. Tous s'étaient installés avec leurs familles à Jérusalem; eux aussi, furent constamment fidèles à David et, plus tard, à Salomon. Avec les preux, ils constituaient ce que l'on pourrait appeler l'armée permanente dont le chiffre devait s'élever à deux mille hommes environ.

c. Les contingents territoriaux comprenaient tous les Hébreux en état de porter les armes. Suivant l'importance des clans, tribus ou villes, ils étaient répartis par dix, cinquante, cent ou mille; le groupe peu important avait à sa tête un notable de la localité; les goupes de cent ou de mille, un preux appelé chef de centaine ou de millier et dont la désignation appartenait au roi. Les chefs militaires rendaient la justice pour leurs subordonnés, mais leurs décisions pouvaient toujours être évoquées au tribunal du roi et, par conséquent, révisées par lui. Évidemment, on éliminait dans ces contingents territoriaux tous ceux que l'âge ou la faiblesse physique rendait impropres au service; ceux qui étaient en état de porter les armes approchaient d'environ trente mille (II Sam., vi, 1).

Chacun vivait à l'armée de ses ressources personnelles; on a vu Isaï envoyer le jeune David porter des subsistances à ses fils aînés qui combattaient dans l'armée de Saül. En pays ennemi, on vivait de razzias. On s'équipait comme on pouvait et souvent les pauvres gens en étaient réduits à s'approprier les armes des ennemis tués ou mis en fuite. C'est dire que l'armement était des plus disparates. On se servait de lances, de javelots, de massues, de haches, d'arcs avec des flèches à pointes de silex ou de métal, de frondes avec cailloux, d'un glaive court à deux tranchants porté au ceinturon ou soutenu par un baudrier (I Sam., xvii, 40; xviii, 4, 10, 11; xix, 9, 10, 20 et sq.; xxi, 9, 10; xxii, 6; II Sam., i, 6, 21, 22; ii, 23; xviii, 11, 14; xx, 8; xxiii, 8).

L'arme de défense à peu près unique était le bouclier, soit le grand bouclier qui abritait tout le corps et qu'un valet portait devant le combattant, soit plutôt le

petit bouclier qui ne recouvrait que le buste et était d'un maniement plus facile. Ces boucliers étaient en bois recouverts de cuir (I Sam., XVII, 7, 41; II Sam., I, 21) dans les dernières années de David. Plus tard, on eut des boucliers de métal. Les casques, cuirasses ou simplement jambières, extrêmement rares, étaient, chez les Hébreux, l'apanage exclusif des rois ou de quelques guerriers. Ces excellents moyens de défense étaient, au contraire, très répandus chez les Philistins et les Araméens et quand on en était revêtu on passait pour invincible (I Sam., XVII, 38, 39).

Au temps de David, l'armée ne possédait aucun char de guerre, alors que les Syriens en étaient abondamment pourvus et que les Assyriens s'en servaient couramment depuis le troisième millénaire.

Le commandement de l'armée appartenait au roi; il l'exerçait ou par lui-même ou par ses généraux Joab et, à un moment, Amasa.

3° *Le peuple.* — En dehors des appels militaires auxquels les hommes valides devaient toujours répondre, le peuple était astreint à certaines redevances qui consistaient plus en des prestations en nature ou corvées qu'en des versements pécuniaires proprement dits. Le recensement ordonné par David avait donné une base pour répartir équitablement ces corvées. Elles fournirent à David la main-d'œuvre indispensable pour la construction du Mello et des remparts, pour l'édification de son palais et les autres travaux d'aménagement ou d'embellissement de la capitale. Les ouvriers spécialisés étaient fournis par Hiram de Tyr; les Hébreux leur servaient d'hommes de peine pour amener ou mettre à pied d'œuvre les matériaux, augmentant ainsi le rendement, parfois insuffisant, des prisonniers de guerre ou des anciens Cananéens condamnés à ce que nous appellerions aujourd'hui des travaux forcés à perpétuité.

La corvée n'était d'ailleurs une innovation que parce qu'elle était utilisée au bénéfice du roi ou de son royaume. Elle avait de tous temps existé et les chefs locaux y avaient eu recours maintes fois avec moins de discrétion ou de justice que ne le fit David.

La grande amélioration dont le peuple lui fut redevable ce fut de pouvoir toujours recourir à lui pour se faire rendre justice. Auparavant, les notables, les chefs locaux, les chefs de famille tranchaient les différends qui surgissaient entre leurs ressortissants; il n'y avait pas toujours uniformité dans les arrêts rendus et, surtout, l'impartialité n'existait guère. Le faible ou le pauvre qui avait à se plaindre d'un puissant ou d'un riche était exposé à voir méconnus ses droits les plus légitimes. Pour faire cesser ces abus, David fit savoir que l'on pouvait toujours en appeler à son tribunal. On ne se priva pas de le faire, soit pour trancher un litige, soit pour réformer une sentence tant la justice du roi était réputée pour son impartialité, sa bienveillance et sa miséricorde (II Sam., XV, 1-6; XIV, 4-11). Les notables et les chefs locaux ne virent pas sans mécontentement cette atteinte portée à des droits que, depuis si longtemps, l'usage avait consacrés et certains d'entre eux firent cause commune avec Absalom révolté uniquement pour se faire restituer des prérogatives dont David les avait dépouillés pour le plus grand avantage des faibles et dans l'intérêt même de la justice.

IV. Les idées religieuses et le culte au temps de David. Voir : Juive (Théologie).

V. Bibliographie. — A la liste d'ouvrages mentionnés dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. II, 2°, col. 1324, on pourra ajouter les suivants : pour la critique des textes : Budde, *Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau*, Giessen (1890); du même, *Die Bücher Samuel* (1902, collection Marti); Driver, *Notes on the hebrew text of the books of Samuel* (1890); N. Peters, *Beiträge zur Text und Literarkritik der Bücher Samuelis* (1899); St. A. Cook, *Critical notes on Old Testament history, the traditions of Saül and David* (1907); Dhorme, *Les livres de Samuel* (1909); — pour l'histoire elle-même : Kamphausen, *Philister und Hebräer*, dans *Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft*, 1886, p. 43-97; Kittel, *History of the Hebrews* (1896); White, dans *A dictionary of the Bible*, de Hastings, au mot *David*, t. I, p. 560-573 et, surtout, Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu des Juges à la captivité*, t. II, *Saül et David*, Paris (1930).

L. Pirot.

DAVID (CITÉ DE). — Le *Dictionnaire* a déjà consacré plusieurs articles à ce sujet : voir en particulier Jérusalem, Ophel, Siloé, Sion. On trouvera là tout ce qui concerne la topographie, l'histoire, la discussion des textes, les questions controversées. Il suffira ici de présenter brièvement les données nouvelles qui résultent des dernières fouilles. Au surplus, comme l'annonce le titre, notre matière se limite à Jérusalem cananéenne et davidique, et n'envisage en aucune façon Jérusalem nouvelle. Pour prendre de suite position, nous admettons comme certain que Jérusalem primitive était située sur la colline orientale (sud de la mosquée d'Omar), et plus précisément sur le plateau bordé à l'Est par le Cédron et à l'Ouest par la dépression alors beaucoup plus profonde du Tyropoeon. C'est un fait aujourd'hui acquis à la science historique et qu'il n'est plus possible de contester.

I. Sommaire des recherches archéologiques. II. Fouilles au Sud. III. Fouilles au Nord. IV. Fouilles au Tyropoeon. V. Conclusion.

I. Sommaire des recherches archéologiques. — Accomplies dans des conditions très difficiles, en raison des circonstances du temps et des lieux, ces recherches ont d'abord évolué autour de la vieille cité et se sont arrêtées à la périphérie. Il a fallu attendre ces dernières années pour que les explorateurs aient possédé enfin les moyens de pénétrer à l'intérieur de la place.

1. De 1867 à 1870, une expédition organisée par le *Palestine exploration Fund*, et présidée par le capitaine Ch. Warren, accomplit d'importantes recherches à l'angle sud-est de la mosquée d'Omar. Ayant pratiqué un puits vertical descendant jusqu'au rocher naturel, à 26 mètres de profondeur, les audacieux mineurs s'avancèrent, en galerie souterraine, jusqu'au mur du Haram, ils en étudièrent soigneusement les fondations, puis se dirigeant vers le Sud, ils suivirent le mur de prolongement, qu'ils appelèrent mur d'Ophel, sur une longueur de 200 mètres jusqu'à un point où il leur sembla qu'il s'interrompait. Cette escarpe reposait sur une forte couche d'argile battue, établie sur le roc, et était munie de contreforts.

En outre, Warren étendit ses études à la fontaine de Siloé, fit un relevé de l'aqueduc d'Ézéchias et explora en partie le tunnel ascendant qui partait de la source et aboutissait à l'intérieur de la ville. Pour cette dernière opération, il ouvrit un puits au flanc de la colline, non loin de la crête, et son forage tomba heureusement sur le passage cherché. De là, il le suivit jusqu'à l'aplomb de puisage, mais il n'entreprit pas de le remonter jusqu'au plateau.

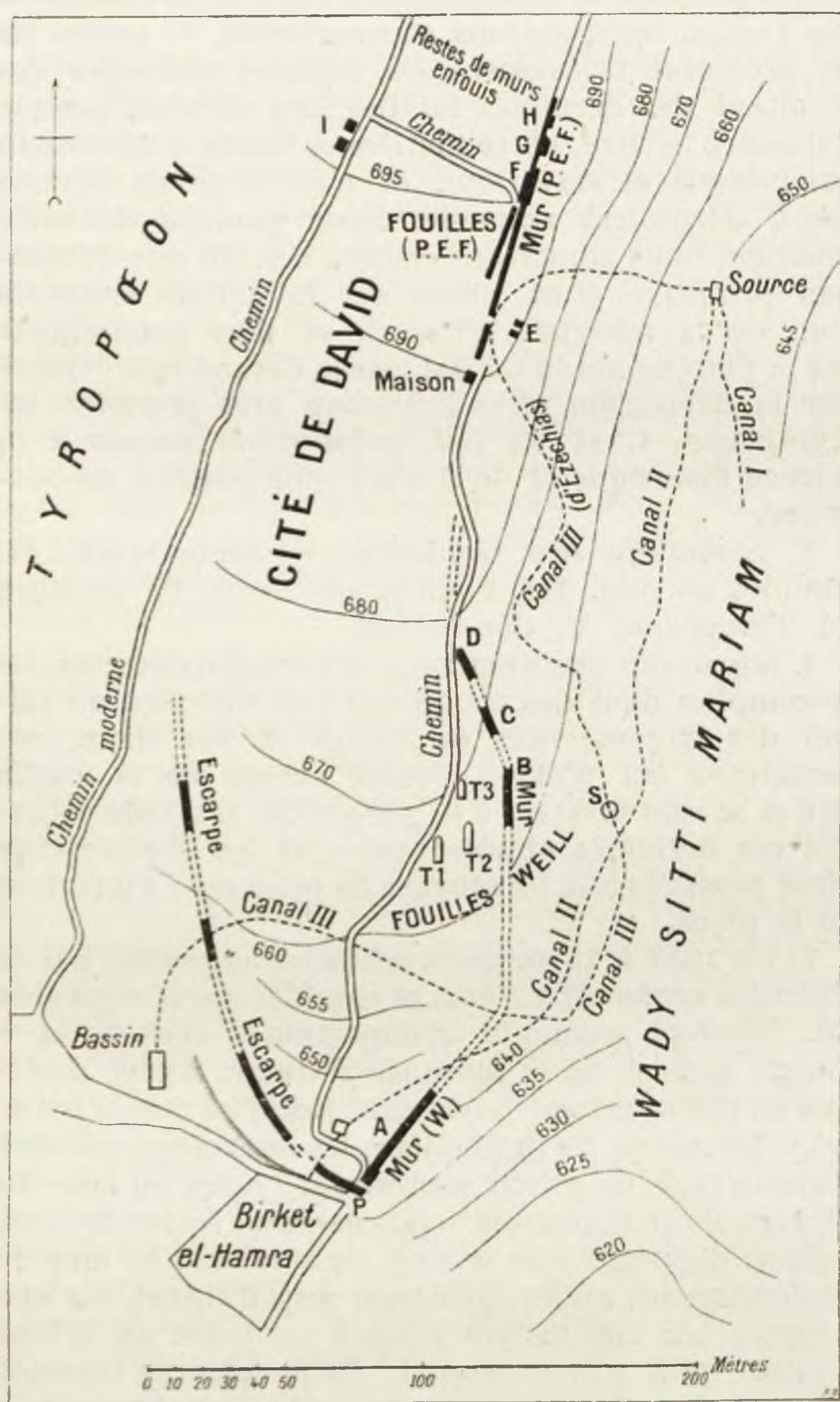
2. En 1872, Clermont-Ganneau, qui résidait alors à Jérusalem, reconnaît dans une carrière ouverte par les gens du pays, une muraille à gros et bel appareil, qu'il estima, à raison, faire partie des anciens remparts (C du plan, fig. 110).

3. En 1880-1881, agissant pour la Société allemande de recherches palestiniennes, Guthe exécute une série de sondages le long de la crête orientale, depuis *birket el-ḥamra* jusqu'en face de *ain Sitti Mariam.* Son

objectif était le rempart, mais il semble bien qu'il opéra trop à l'Ouest et que les arasements de murs qu'il atteignit n'appartiennent pas à l'escarpe elle-même, mais à des constructions intérieures.

4. De 1886 à 1890, C. Schick, étudiant les abords de la source, découvre le canal à flanc de côte (canal II de notre plan) et l'explore sur un parcours de 70 mètres, à 200 mètres environ en aval du départ. En 1901, avec Hornstein et Masterman, il reconnaît, à la source même, l'amorce d'un canal qu'il veut être celui même qu'il avait découvert précédemment, à 200 mètres au Sud, mais qui était en réalité un ouvrage différent et bien antérieur (canal I de notre plan).

5. De 1894 à 1897, c'est de nouveau le *Palestine exploration Fund*, qui confie des travaux à Bliss et



110. Les fouilles d'Ophel.

Dickie dans la partie sud de la colline. Les explorateurs étudièrent la grande enceinte, vers *Wâdy Rabâby* (temps d'Hérode), le barrage oriental de *birket el-ḥamra*, découvrirent les restes de l'église byzantine et pratiquèrent quelques fouilles sur la colline de l'ancienne cité au nord de la piscine de Siloé.

Les trois premiers points n'intéressent pas directement notre sujet, le quatrième ne fournit pas de résultat de grande importance.

6. De 1909 à 1911, c'est la grande mission Parker, agissant encore pour le *Palestine exploration Fund*. Tous ses efforts se portent autour de la source et toutes les recherches s'accomplissent en galeries souterraines. Les fouilleurs reprennent l'exploration du tunnel ascendant, commencée jadis par Warren, mais pour les mêmes raisons, ils ne peuvent la pousser, jusqu'au débouché sur le plateau; ils découvrent, à la source, l'amorce du canal II et le suivent sur une longueur de 72 mètres; ils font un nouveau relevé du canal d'Ézéchias (III du plan); enfin, par des cheminements souterrains, ils explorent une partie du flanc de la colline, au-dessus de la source, découvrent les restes d'une ancienne porte (fig. 110. E) et arrivent à une grande grotte funéraire, sous la crête, où ils ont la bonne fortune de cueillir un beau mobilier céramique du premier âge du bronze.

7. Viennent enfin les grandes fouilles à ciel ouvert qu'il est nécessaire de décrire plus longuement parce qu'elles nous introduisent à l'intérieur de la cité de David : au Sud, mission Ed. de Rothschild, 1913-1914, dirigée par Raymond Weill; au Nord, mission du *Palestine exploration Fund*, dirigée d'abord par Macalister, puis par le Rév. G. Duncan, enfin par Mr. J. W. Crowfoot.

II. Fouilles au Sud (1913-1914). — L'objectif principal de l'exploration, qui la marquait d'un caractère sacré et religieux, était la recherche du tombeau de David. Guidé par divers indices, Clermont-Ganneau avait émis l'hypothèse que la tombe du saint roi avait été creusée dans la partie sud de l'ancienne ville, sur les pentes qui descendent vers la piscine de Siloé, et que c'était précisément pour l'éviter que le canal souterrain d'Ézéchias décrivait la grande boucle qu'on lui connaît. Mis au courant, le baron Edmond de Rothschild s'intéressa à l'entreprise, acheta ce qu'il put de terrain et ouvrit les crédits nécessaires aux fouilles. Les archéologues étaient donc chez eux et ils profitèrent de l'avantage. Du fond du Cédron où atteignait le mur de clôture jusqu'à la crête du versant, et de là jusqu'au chemin de faîte qui monte de *Bir Ayoub* au Temple, l'épais manteau de décombres et de terres fut méthodiquement enlevé. La colline fut dépouillée et mise à nu jusqu'aux ouvrages réputés anciens ou bien jusqu'au rocher. Celui-ci même portait, en cicatrices profondes, les traces de la vie et de la mort.

1. *Les travaux hydrauliques.* — La nouvelle fouille ayant heureusement amplifié en quelques points l'information antérieure, résumons ici toute la question. Durant le cours des siècles, quatre moyens furent employés pour exploiter les eaux de la fontaine de la Vierge :

a. Un passage souterrain qui montait de la source au sommet du plateau et débouchait à l'intérieur de la ville. Cette communication secrète est très ancienne, elle est l'œuvre des Cananéens. Elle avait un intérêt obsidional. En cas de guerre et de siège, la source, très profonde, était obstruée et camouflée, et les défenseurs de la place pouvaient se ravitailler d'eau à l'insu de l'ennemi. On le sait, ce n'est pas un fait isolé en Palestine. Pour ne citer que les exemples les plus célèbres, un tunnel semblable existait à Gézer et à *El-Djib* (Gabaon). Celui de Jérusalem ne descendait pas selon un seul plan incliné et en ligne droite, comme ces deux derniers; il comprenait des escaliers, des galeries, des puits et une grande courbe au Nord, tous ouvrages qui furent sans doute imposés au constructeur par la nature même de la rampe rocheuse. Il a été suivi dans sa partie inférieure et moyenne par les missions Warren et Parker. Le débouché sur le plateau est encore inconnu.

b. La source étant profonde et encaissée, un premier canal souterrain fut creusé par les Cananéens eux-mêmes pour l'écoulement des eaux en pente douce dans les jardins de la vallée (canal I). Cet aqueduc est peut-être contemporain du tunnel ascendant. Il fut suivi par Schick sur une longueur d'une cinquantaine de mètres à partir de la source. On ignore encore à quel point il débouchait dans la vallée du Cédron.



JÉRUSALEM MODERNE ET SITE DE JÉRUSALEM PRIMITIVE (*Vue panoramique prise des hauteurs de Siloé au Sud-Est*).

Au premier plan, allongée du Sud-Ouest au Nord-Est, colline d'Ophel, emplacement de Jérusalem cananéenne et davidique. En avant, torrent du Cédron et versant oriental de la colline; à l'angle gauche, piscine supérieure de Siloé où débouche le canal d'Ézéchias, et minaret moderne construit sur l'église byzantine. A partir de ce minaret, la traînée sombre qui court vers les remparts au Nord-Est marque la vallée du Tyropoeon qui limitait à l'Occident la cité de David. Sur le plateau, site de l'ancienne ville, quelques maisons modernes. Les nouvelles fouilles se voient ici : à gauche, en avant de la grande maison blanche et à l'Est du chemin, fouilles de Weill; à droite, grand chantier du *Pal. Expl. Fund*. Les remparts découverts s'étendent de la maisonnette au coin de la photographie jusqu'à la première grande maison. Le chemin qui descend en diagonale va à la source de Siloé. Les ouvrages de fortifications enfouis de nouveau se trouvent dans le dernier champ fouillé au Nord du chemin de traverse qui va du Tyropoeon au Cédron.

Au second plan, les remparts actuels et le quartier juif. A l'horizon, à gauche, Cénacle et basilique de la Dormition; à droite, clocher de Saint-Sauveur et tour de l'hôpital italien.

c. Un second canal fut fait par les premiers rois hébreux pour amener, les eaux dans la piscine inférieure de Siloé (*birket el-ḥamra*) qui était alors enveloppée dans les murs de la ville agrandie (canal II). Celui-ci cheminait à flanc de côte, avec des sections à l'air libre et des sections sous roche. Il était donc loisible à l'ennemi de le couper à son gré. La fouille 1913-1914 l'a atteint en galerie souterraine, mais avec deux fenêtres et un regard. On a donc pu y pénétrer et l'explorer sur un parcours de 70 mètres. Le lecteur se rappelle que, plus en amont, il avait été visité par Schick et par la mission Parker.

Le débouché était depuis longtemps connu au chemin qui longe le côté nord de *birket el-ḥamra*. Un complément de fouille, exécuté en 1924 par Weill, a montré qu'à son extrémité, le canal avait été approfondi après coup. Le fond a été trouvé à deux mètres au-dessous du chemin. Ce remaniement fut dû sans doute au fait, reconnu dans la même exploration, que l'aqueduc avait été coupé par un escalier taillé dans le roc, à l'éperon de la colline. On lit dans Néhémie (III, 15) que Sellun de Maspha répara *les murs de la piscine de Siloé, près du jardin du roi, jusqu'aux degrés qui descendent de la cité de David*. Ces degrés aboutissaient vraisemblablement à *la porte de la fontaine* (P) (fig. 110). Peut-on les identifier avec ceux qui viennent d'être découverts? Tout porte à le croire. Mais ce qui est incontestable, c'est que l'entaille pratiquée à même le rocher coupait la paroi de l'aqueduc et dès lors, si on voulait l'utiliser encore, il ne restait qu'à l'approfondir. D'où il résulte, en outre, que ces marches sont antérieures au canal d'Ézéchias. Car, après l'ouverture de celui-ci, le canal II passait dans l'ordre des monuments périmés.

d. Enfin le troisième aqueduc est celui d'Ezéchias, (II Reg., XX, 20; II Chron., XXXII, 30; Eccli., XLVIII, 17) qui cheminait sous terre et avait pour but de dérober les eaux aux regards des assiégeants et de les amener à l'intérieur de la ville (piscine supérieure de Siloé). Il est toujours en usage. Il a été exploré plusieurs fois. Les courbes bizarres qu'il décrit sont dues, non à l'intention d'éviter quelque hypogée, mais à l'inexpérience et aux tâtonnements des mineurs. On sait, en effet, par la célèbre inscription hébraïque de Siloé, trouvée en 1880 à l'intérieur du canal, et actuellement au musée de Constantinople, que la percée fut commencée des deux bouts à la fois, et que les ouvriers se rencontrèrent, pic contre pic, à peu près au milieu du parcours.

2. *Les murs et les fortifications*. — Les fouilles 1913-1914 ont ramené à la lumière deux sections importantes des anciens remparts de la ville, l'une à la pointe sud (A du plan), l'autre sur le plateau, au sommet de la rampe (B du plan). Celle-ci mesure une vingtaine de mètres de longueur. Elle se prolonge vraisemblablement au Nord dans la région non fouillée pour rejoindre la section Clermont-Ganneau (C du plan) et le tronçon D, visible sous le chemin moderne. Au Sud, elle avait été complètement détruite par une carrière d'époque romaine. Weill décrit ainsi ce mur : « C'est une robuste maçonnerie en blocs appareillés dans lesquels s'entremêlent des moellons taillés de dimensions plus modestes, de mieux en mieux conservée à mesure qu'on s'avance vers le Nord et subsistant, de ce côté, sur une hauteur de 3 à 4 mètres. Le mur a été construit en juxtaposant, dans le sens de l'épaisseur, deux tranches de maçonnerie sans intervalle, constituant, ensemble, une épaisseur d'environ 3 m. 50, difficile à déterminer plus précisément parce que le parement intérieur se noie et se fond, en quelque sorte, dans un remblai compact de matériaux non appareillés qui semble avoir fait partie de la construction, contrebutant la muraille à l'intérieur et donnant un accès en plan incliné jusqu'à sa plate-forme » (p. 108). Quant à la date, à bon droit, l'auteur exclut l'époque cananéenne et même salomonienne pour se reporter à Néhémie ou aux âges voisins.

Il importe également de noter la présence de plusieurs autres murs sur le flanc oriental de la colline. Ils s'étageaient en gradins, du bas de la pente jusqu'au sommet, séparés ou reliés entre eux par des glacis très inclinés, constituant ainsi une série de fortifications en escaliers. Les éléments de cinq de ces murs ont été reconnus. Ils s'alignaient au rocher, parfois taillé à pic, pour en augmenter la puissance défensive. De plus, un grand mur transversal d'une épaisseur moyenne de 1 m. 60, courait du fond de la vallée jusqu'au rempart de crête. Enfin, on a retrouvé, près d'une fenêtre du canal II, la base d'une tour circulaire mesurant 7 mètres de diamètre avec une muraille de 1 m. 20 d'épaisseur (S. du plan, fig. 110). — Comme la section explorée par Parker, ce versant avait abrité des sépultures de différentes époques.

3. *Les grands tombeaux judéens*. — Ces tombeaux étaient à l'intérieur des remparts, sur la plate-forme qui commence à s'incliner vers la piscine de Siloé (T1, T2, T3). Les explorateurs en ont reconnu quatre, plus ou moins bien conservés. C'étaient des chambres funéraires en forme de tunnel, à plafond en berceau, taillées dans le roc en ligne horizontale sud-nord, atteignant jusqu'à 16 mètres de profondeur, avec 2 m. 50 en largeur moyenne et 1 m. 80 en hauteur. Au fond était réservée dans le rocher la banquette pour le corps. Tous ces tombeaux étaient vides et sans aucune décoration. Le numéro 1 est double. Sous la première chambre, on creusa plus tard un second tunnel qui en défonça le sol jusqu'à 6 m. 50 du fond. On remplaça d'ailleurs pieusement celui-ci par une voûte maçonnée, dont les amorces sont parfaitement visibles sur les côtés. Ces sépultures ont été détruites en partie par la carrière romaine. Appartiennent-elles à la nécropole royale? Tout porte à le croire, elles sont assez somptueuses. L'inhumation eut lieu à l'intérieur des murs au moins pour les 13 premiers rois, de David à Achaz, inclusivement : *David se coucha avec ses pères, et il fut enterré dans la cité de David* (I Reg., II, 10), et la formule se répète à la fin de chaque règne jusqu'à Achaz. En outre, Néhémie situe *les sépulcres de David* près *de la porte de la source* et de *l'étang de Siloé*, et près des *degrés qui descendent de la cité de David* (Neh., III, 15-17). La présence d'une nécropole dans l'enceinte même des remparts peut sembler une anomalie. Mais il faut observer qu'à cette époque, la ville proprement dite se trouvait probablement confinée sur la partie supérieure du plateau, laissant ainsi les pentes qui s'inclinent vers le Sud en terrain vague, favorable à l'aménagement des tombeaux. Quant aux quatre hypogées ramenés à la lumière par la fouille, comme rien ne les distingue, ils restent nécessairement, pour nous, anonymes.

4. *Les établissements de Théodote*, simple mention en vue de l'histoire ultérieure. Ils sont connus par une inscription grecque recueillie dans une citerne, près du chemin, et qui dit qu'un certain *Théodote* (de la famille) *de Vettenos* fit construire une synagogue, une hôtellerie et des installations d'eaux, pour les étrangers. Il semble bien que les constructions visées étaient en cet endroit de la ville et qu'il faut leur assigner une date antérieure à la ruine de Jérusalem par Titus (70 ap. J.-C.). Il ne reste rien de la synagogue et de l'hôtellerie, mais on peut reconnaître les installations hydrauliques dans les quatre citernes et les sept piscines pour bains que la fouille a révélées autour des grands tombeaux, et plus ou moins dévorées par la carrière romaine.

En résumé, cinq périodes sont à distinguer à cet endroit de la colline :

1. Au temps des rois, la ville s'étend sur la partie nord du plateau, les hypogées, isolés vers le Sud, sont religieusement respectés.

2. Dans une époque de trouble, peut-être pendant l'exil, les hypogées sont violés et pillés.

3. Longtemps après, un certain Théodote aménage des établissements de bienfaisance autour des tombeaux vides. Peut-être Ier siècle après Jésus-Christ.

4. Une malencontreuse carrière détruit en partie les anciens ouvrages: tombeaux, citernes et piscines, IIe siècle après Jésus-Christ.

5. L'exploitation est abandonnée et les terres nivellent peu à peu le plateau.

III. Fouilles au Nord (1923-1925). — Les conditions étaient ici différentes. Le terrain loué pour l'exploration devait, à une échéance assez rapprochée, être remis en état et rendu au propriétaire. Il a donc fallu combler de nouveau les larges tranchées ouvertes à grands frais, et ensevelir des vestiges de l'antiquité à peine entrevus. Toutefois, en raison de leur importance, les remparts découverts à la crête orientale ont été expropriés par le gouvernement palestinien et déclaré monuments nationaux. Ils sont donc toujours visibles dans leur imposante sévérité.

1. *Le rempart septentrional* (enfoui de nouveau). Tout ayant été recouvert, force nous est de nous contenter de la description des investigateurs. Or, pour nous en tenir à l'essentiel, ils déclarent avoir retrouvé, à 300 mètres environ au sud de la mosquée d'Omar, les vestiges des ouvrages de fortification qui, du côté du nord, protégeaient Jérusalem primitive et davidique (*Annual*, p. 31-48). Découverte de première importance, on le voit, et qu'il est infiniment regrettable de voir soustraite à l'étude et au contrôle. Sur les trois autres côtés, la nature elle-même avait, par de hautes falaises, tracé la ligne des fortifications, et le chercheur moderne n'a qu'à suivre les crêtes que, même sur le Tyropœon, le nivellement des siècles n'est pas arrivé à dissimuler. Seul le Nord s'étend en champs unis et sans dépression. Seul aussi ce côté avait été négligé dans les recherches antérieures. L'exploration revêtait donc un intérêt tout spécial. La vaste tranchée a compris dans son aire un système compliqué de murs, de tours, de fossés, d'escarpes, se coupant et se recoupant, que Macalister a cru pouvoir distribuer en différentes époques assez nettement précisées. Nous suivons ici son classement par ordre chronologique.

a. Relief primitif du sol et fondation de la ville. — Bien que les champs soient aujourd'hui nivelés, la profondeur de la terre végétale va en augmentant d'Est en Ouest, autrement dit, le roc primitif ne forme pas un plateau horizontal, mais il présente une épine dorsale nord-sud beaucoup plus rapprochée du Cédron que du Tyropœon, le niveau se graduant de 1 m. 85 à 7 m. 90, au-dessous de la surface actuelle du sol. Du côté du Cédron, la rampe se précipitait donc en falaise abrupte tandis qu'elle s'inclinait en pente douce vers le Tyropœon. Or, à la partie sud de la fouille, s'est révélée une coupure naturelle dans le roc s'élevant graduellement d'Ouest (Tyropœon) en Est jusqu'à la crête et se terminant dans une grotte d'où jaillissait aux temps néolithiques une source qui, par la force des choses, s'écoulait dans le Tyropœon. Cette source ayant tari, la grotte fut plus tard utilisée pour des sépultures. Elle contenait encore des ossements humains et de la poterie du premier âge du bronze.

Les premiers hommes qui s'installèrent sur cette colline mirent à profit cette dépression naturelle, ils la prolongèrent à l'Est jusqu'au Cédron, en coupant la crête du roc, et formèrent ainsi un fossé continu, allant d'une vallée à l'autre. Sur les trois autres côtés, elle était entourée de vallées profondes. Le fossé mesurait en moyenne 3 mètres en largeur et 2 m. 40 en profondeur.

La porte de la ville se trouvait sur ce côté, au Nord. Pour franchir le fossé, on avait réservé dans le roc deux chaussées de 0 m. 60 de largeur et autant de hauteur avec des marches pour y accéder, sur les deux bords. En pénétrant dans la cité par la chaussée orientale, on rencontrait d'abord un gros bloc de rocher isolé, troué sur la face verticale de trois cavités et, vers la base, d'une rainure où aurait abouti le liquide versé sur le sommet. Ce serait peut-être un autel. Plus loin se présentait une surface rocheuse portant plusieurs cupules de diverses dimensions. Macalister incline à y voir le plus ancien sanctuaire de Jérusalem (*Annual*, t. IV, p. 36).

Sur le bord de la chaussée occidentale courait un mur fait de pierres brutes, avec deux retours à angle droit à chacune de ses extrémités et un plus petit au milieu, de sorte qu'il présente la forme d'un grand E. On ignore le but précis de cette construction qui faisait sans doute partie des fortifications.

La poterie trouvée dans le fossé appartient au deuxième âge du bronze (2 000-1 600); elle fournit donc une date approximative pour cette première phase de l'histoire de la ville.

b. Première extension de la ville. — Immédiatement, à l'ouest du mur en E mentionné plus haut, les archéologues ont trouvé un autre mur construit en assez grosses pierres sommairement équarries au marteau, appareil qu'ils appellent polygonal. Ce mur avait une épaisseur moyenne de 1 mètre. Il courait vers le Nord sur une longueur de 13 mètres, puis il disparaissait; mais 12 mètres plus loin apparut un petit monceau de pierres qu'on pense être les vestiges d'une tour d'angle. Là, le mur tournait à angle droit vers l'Ouest, très endommagé, visible seulement par endroits et à environ 10 mètres de distance, il tournait de nouveau vers le Sud, puis de nouveau à l'Ouest. Il semble donc qu'il existait là une tour protégeant une porte de ville. On a trouvé, en effet, un peu plus loin à l'Ouest, l'autre partie de la porte prolongée par un mur plus épais, semble-t-il, que le précédent, mais également très endommagé.

Ces constructions sont considérées comme une extension probable de la ville vers le Nord (*Annual*, t. IV, p. 37).

c. Deuxième extension de la ville. — Au nord du mur précédent, à une distance variant entre 8 mètres et 10 mètres, on a trouvé une escarpe de rocher dirigée d'Ouest en Est, et s'élevant à une hauteur moyenne de 2 mètres. On a pu la suivre vers l'Est ou la reconnaître sur une longueur de 25 mètres environ, dans le dédale des constructions postérieures. Il semble qu'elle tournait alors à angle droit vers le Sud.

De la présence et de la disposition, par endroits en lignes parallèles, de grosses pierres dans le fossé, on a conclu à l'existence d'un mur de fortification construit au sommet de l'escarpe. Au coin nord-est se trouvait peut-être la porte flanquée d'une tour. On a trouvé là un monceau de gros blocs qui semblent avoir été projetés violemment à l'intérieur comme par un ennemi faisant une brèche dans le rempart.

Tout cela signifie un agrandissement de la ville toujours vers le Nord, le seul côté disponible. Les archéologues ont noté la situation étrange du mur laissant l'escarpe à l'intérieur alors que, d'après l'art des forteresses, elle devrait se trouver à l'extérieur. Ils l'expliquent par la disposition du terrain et du rocher en cet endroit (*Annual*, t. IV, p. 47).

Tous les travaux mentionnés jusqu'ici sont attribués aux Cananéens ou Jébuséens.

d. La prise de la ville par David. — Se référant au texte de I Reg., vi, 27, « Salomon bâtit Mello et ferma la brèche de la cité de David », Macalister incline à penser que cette brèche est précisément celle qu'il a cru retrouver dans le rempart jébuséen, au coin nord-est. En arrière de ce rempart (*c*), dans l'intervalle compris entre lui et le mur plus ancien (*b*), l'archéologue a reconnu, sur un parcours de 24 mètres, un troisième mur dirigé sensiblement d'Est en Ouest, avec les vestiges d'une porte munie de deux tours. A en juger d'après l'appareil, ce mur serait postérieur aux deux autres. Macalister l'attribue à David. Au lieu de réparer la brèche faite par son armée dans le rempart jébuséen, le vainqueur aurait préféré construire une nouvelle muraille à l'intérieur.

e. Constructions de Salomon, le Mello. — Avec Salomon, la ville s'étend de plus en plus vers le Nord. De ce côté, les anciennes fortifications n'ont plus de raison d'être, elles sont peu à peu enfouies et en partie démolies. Cependant, sur la brèche de David, on construit encore deux tours laissant entre elles un passage. De celle de l'Ouest, on n'a retrouvé qu'un pan de mur, mais la base de l'autre restait complète, elle mesurait 3 mètres 60 sur 11 mètres. Ce serait là le *Mello*, d'après Macalister (*Annual*, t. iv, 84). — Sur le *Mello*, cf. II Sam., v, 9; I Reg., ix, 29; xi, 15, 27; II Chron., xxxii, 5, et *Dict.* à Mello, t. iv, col. 947-948.

D'autres travaux, maisons, citernes, tours, furent exécutés plus tard, en cet endroit, à l'époque romaine et byzantine. Ils restent hors de notre sujet.

Telles sont, très résumées, les conclusions de Macalister. Ce serait dépasser la pensée de leur auteur que de les ériger en certitudes. Le lecteur prudent et avisé y distinguera les faits et les hypothèses. Les faits dûment constatés, murs, fossés, tours, présentent un intérêt qu'on ne saurait exagérer. Qu'on y reconnaisse les remparts septentrionaux de Jérusalem cananéenne et davidique, rien ne s'y oppose. Quant à l'interprétation de détail, elle ne comporte pas une évidence telle que soit exclue toute divergence d'opinion. Macalister lui-même avoue que le problème des ruines était d'une extrême complexité et qu'il n'en avait jamais rencontré de si difficile à résoudre. C'est par le fait même, admettre la possibilité d'autres solutions.

2. *Le rempart oriental.* — C'est, sans nul doute, le vestige le plus remarquable de la vieille cité. Il a été dégagé sur une longueur approximative de 90 mètres. Il y faut distinguer le mur cananéen et les additions postérieures des Hébreux. Le mur cananéen se différencie nettement, par son appareil, des constructions israélitiques. Il est formé de gros blocs bruts ou grossièrement équarris au marteau. Ces pierres n'ayant pas toutes la même hauteur, il en est résulté que les couches ne sont ni horizontales, ni parallèles et qu'elles décrivent des ondulations plus ou moins accentuées. Le mur a été très maltraité par le temps et par les ouvrages subséquents. Il n'en subsiste que des parties. Les archéologues ont eu cependant la bonne fortune d'en retrouver un tronçon intact qui a permis d'en déterminer les dimensions. A cet endroit, le rempart mesure de 6 à 7 mètres d'épaisseur. Les deux faces sont construites à la manière que nous venons de décrire. L'intérieur est rempli de terre battue et de cailloutis. Ces proportions énormes peuvent inspirer quelque doute; en tout cas, il n'est pas dit qu'elles se maintenaient ailleurs et sur tout le pourtour.

Le mur cananéen couronnait la falaise qui surplombait le Cédron et en suivait les courbes. Dans le cours des siècles, la falaise elle-même a été complètement voilée par les débris qui, jetés d'en haut, ont glissé sur la pente. Débarrassée de son épais manteau, elle a réapparu avec ses sinuosités et ses saillies, avec ses grottes profondes dont trois ont été explorées. C'était déjà une défense naturelle très forte qui fut singulièrement accrue par l'érection du mur.

Dans la section étudiée, trois ouvrages plus récents s'ajoutent à la face extérieure du rempart cananéen, deux tours et un mur. La première tour (fig. 110, H), la plus petite, située au Nord, à 3 mètres de la limite de la fouille, s'applique à la manière d'un contrefort contre le mur ancien qui est ici perpendiculaire. Elle a 6 mètres de façade. D'après les archéologues, c'est un ouvrage post-exilien (*Annual*, t. iv, p. 51). La seconde tour (fig. 110, F), à 22 mètres au Sud, est massive et monumentale. On l'attribue partie à David, partie à Salomon. Elle est construite en pierres bien appareillées, c'est l'ouvrage d'art le plus remarquable des nouvelles découvertes. Elle mesure 18 mètres de développement en façade et ses fondations descendent à 16 mètres de profondeur au-dessous du niveau actuel du sol.

De la petite tour jusqu'à l'extrémité sud de la grande, le mur cananéen affectait une forme spéciale. Il ne restait plus sur la crête de la falaise, mais par une rampe à degrés continue il descendait jusqu'au pied du rocher qu'il recouvrait, et se posait fortement sur l'épaule du versant. La grande tour passe donc sur les marches inférieures de cette rampe et, en ce point, seul le sommet a pu être examiné. Au Nord et au Sud, les deux extrémités ont été dénudées jusqu'à la racine; elles ne sont plus droites, elles s'incurvent vers l'Ouest pour remonter sur la falaise, présentant ainsi l'aspect d'une construction conique à large base. « Bastions à degrés », tel est le nom que lui donne le rapport officiel. Celui du Sud est très endommagé. Celui du Nord est également disloqué dans sa moitié méridionale, mais bien conservé dans l'autre partie. Manifestement, la grande tour fut construite pour protéger un point faible de la ville. Elle bloquait peut-être une ancienne porte, devenue inutile, qui s'ouvrait dans le rempart vers la fontaine de la Vierge.

A cette tour se rattache une forte muraille qui court vers le Sud parallèlement au mur intérieur ou cananéen, avec un intervalle moyen de 7 mètres. Ce mur extérieur s'accroche au flanc de la colline. Il fut construit à une époque où les décombres avaient si bien enterré le rempart jébuséen qu'il n'était plus d'aucune utilité. Avec l'apport incessant des déchets, le plateau s'était élargi, de nouveaux espaces avaient été conquis sur le gouffre du Cédron, il était donc devenu nécessaire d'élever de nouvelles fortifications plus à l'Est. Ce travail fut exécuté, croit-on, après l'exil.

Ajoutons que ce mur resta celui de Jérusalem postérieure, et qu'on y a retrouvé, en une section, la première assise d'un exhaussement hellénistique.

IV. Fouilles au Tyropoeon. — En 1927, le *Palestine exploration Fund* fit accomplir des fouilles dans le Tyropœon, à l'ouest des champs explorés en 1923-1925 par Macalister et Duncan. Elles furent dirigées par Mr. J. W. Crowfoot, directeur de la *British school of archaeology* à Jérusalem. Limitées nécessairement à l'Est, par le sentier qui descend vers la piscine de Siloé, elles s'étendirent à l'Ouest jusqu'au milieu de la vallée. Elles aboutirent à des résultats qui projettent quelque lumière sur le côté occidental de l'ancienne ville, jusqu'ici le moins connu (*Annual*, t. v, 1927).

On trouva, en effet, au fond deux murs massifs encore debout s'élevant à 6 mètres de hauteur au-dessus du roc et formant la défense d'une porte qui conduisait de la vallée à l'intérieur de la ville (fig. 110, I). Chacune des tours, à droite et à gauche, mesurait au moins 3 mètres d'épaisseur et la largeur du passage était de

8 m. 50. Après un minutieux examen de la construction et du matériel archéologique. les explorateurs sont arrivés à ces conclusions : 1. La porte fut construite à l'âge du bronze (vers 1200 et avant) ou, au plus tard, au premier âge du fer (entre 1200 et 900); 2. elle fut en usage durant toute la monarchie hébraïque; 3. elle servit encore après le retour de la captivité et fut réparée au moins une fois au temps des Macchabées; 4. elle fut détruite au temps de Titus et pour toujours enfouie sous les décombres et sous de nouvelles constructions; un mur de 2 mètres d'épaisseur passe par-dessus. (*Annual*, t. v, p. 22.)

En outre, les fouilles ont permis de se faire une idée de ce versant occidental de l'Ophel. Il ne tombait pas tout d'un coup à la manière d'une falaise perpendiculaire, mais descendait par degrés. Du plateau supérieur qui s'étendait sur 40 mètres environ jusqu'au mur oriental, une première chute de rocher de 3 mètres arrivait à un premier palier de 3 à 4 mètres de largeur, venait ensuite une deuxième chute de 3 m. 50 aboutissant à la base, et alors le rocher s'inclinait doucement avec une pente de 1 m. 50 seulement sur un espace de 11 à 13 mètres. C'est sur cette plate-forme que les anciens habitants de Jérusalem construisirent leur rempart. Cette position en contre-bas de la ville peut sembler étrange. Trois raisons cependant l'expliquent en partie : 1. Il restait ainsi plus d'espace sur le plateau pour la ville elle-même; un mur de 7 à 8 mètres d'épaisseur sur la hauteur aurait considérablement restreint la surface habitable; 2. la plate-forme inférieure leur fournissait assez de place non seulement pour un rempart de 8 mètres d'épaisseur, mais en outre pour un chemin extérieur de 5 mètres conduisant à la porte; 3. enfin le palier supérieur entre les deux tours et la crête du rocher augmentait singulièrement la force défensive de tout l'ouvrage. L'assaillant qui aurait réussi à forcer la porte se serait trouvé sous les coups des défenseurs postés plus haut comme sur un chemin de ronde.

La découverte de cette porte monumentale semble résoudre un des problèmes de la topographie hiérosolymitaine. La ville cananéenne, comme aussi forcément celle de David, s'arrêtait donc à ce rempart occidental et se trouvait ainsi comprise entre le Cédron et le Tyropœon. A l'époque byzantine, toute cette région, avec le mont Sion chrétien, fut englobée dans les murs, il n'est donc pas surprenant que la porte en question ait été abandonnée et enfouie. Pour le temps de la monarchie et des Macchabées, on peut admettre que la ville s'étendait bien au delà, à l'Ouest, mais qu'on avait conservé quand même la porte monumentale comme seconde défense.

Dans la vallée même du Tyropœon, on n'a trouvé qu'une seule construction, une maison située à 20 mètres à l'ouest de la grande porte et attribuée à l'époque des Macchabées. Après le siège de Jérusalem en 70 après J.-C., toute cette vallée fut comblée et nivelée. Les Byzantins l'habitèrent de nouveau et y construisirent des maisons, des citernes, une rue dallée, dont on a retrouvé les vestiges à un niveau supérieur. Ce quartier s'étendait sans doute jusqu'à la piscine de Siloé où fut alors édifiée l'église rappelant le souvenir de la guérison miraculeuse de l'aveugle-né (Joan., IX). Après la conquête arabe, la région fut de nouveau abandonnée et devint finalement ce que nous la voyons aujourd'hui.

En 1928, toujours pour le compte du *Palestine exploration Fund*, Mr. Crowfoot accomplit une autre campagne de fouilles sur le plateau à l'intérieur de la ville jébuséenne, dans la région ouest des champs explorés en partie seulement, par Macalister et Duncan. Ou aurait pu s'attendre à trouver la suite du rempart ancien reconnu en 1927 dans le Tyropœon. Rien de certain pourtant. En cet endroit, il aurait donc été détruit, ou bien il passait plus à l'Ouest.

Les monuments les plus anciens, exhumés dans cette fouille sont une grande citerne sur la falaise elle-même, qui peut dater de Néhémie, et un mur assez imposant d'époque hellénistique. Au niveau supérieur, c'était la continuation de la ville byzantine explorée l'année précédente dans le Tyropœon.

V. Conclusion. — Les nouvelles découvertes prouvent d'une manière définitive que Jérusalem primitive, cananéenne, jébuséenne, davidique, était située sur la colline orientale, la colline qui s'allonge en ovale entre le Tyropœon et le Cédron, au sud de la mosquée d'Omar. Le site était d'ailleurs indiqué par la nature elle-même et semblait avoir été préparé par la Providence pour une installation humaine. Une belle source jaillissait à ses pieds, les vallées qui l'entourent en faisaient une forteresse, des champs fertiles lui assuraient une certaine richesse. Sur le plateau, les huttes d'abord, puis les maisons en pierres s'alignèrent sans effort. Un puissant rempart les ceignit. L'immortelle Jérusalem avait pris naissance.

Certes, tout n'est pas encore dit. Nombreux restent les problèmes à résoudre. L'histoire atteint ici une densité extrême, tant de peuples ont foulé ce sol et pavé de leurs ossements cette colline, tant de révolutions, tant de sièges ont détruit ces murs et rasé ces habitations. Le peu qui est connu n'est qu'une aurore. Du moins cette aurore projette-t-elle quelque lueur sur les fortifications et les origines de cette vieille cité, la plus célèbre de toutes les cités d'Orient.

Si l'on jette un coup d'œil sur le plan (fig. 110), on verra que le rempart oriental est maintenant connu sur une partie notable de son parcours, au point que le restant peut être suppléé sans danger d'un grand écart. Et d'ailleurs, de ce côté, la falaise du Cédron traçait aux premiers constructeurs la ligne à suivre. Mais cette falaise est aujourd'hui voilée et profondément enfoncée, et c'est ce qui explique les hésitations des explorateurs. Sur les trois autres côtés, la ligne est plus flottante, elle ne peut néanmoins donner lieu à une large oscillation. Au Sud, le rocher surplombe à pic le chemin qui longe *birket el-ḥamra*, et le mur ne saurait être cherché trop loin à l'intérieur. A l'Ouest (Tyropœon), on reconnaît dans le voisinage de la piscine de Siloé des traces d'escarpe qui, selon toute vraisemblance, font partie des anciennes fortifications. En se dirigeant vers le Nord, on arrive au chemin moderne qui passe peut-être sur le rempart. La présence de ce chemin rend de ce côté les recherches singulièrement difficiles. Enfin, nous l'avons dit, une porte monumentale et les fortifications septentrionales ont été vues et étudiées dans les dernières fouilles du *Palestine exploration Fund*.

A l'intérieur des murs, les monuments les plus remarquables et qui nous intéressent au plus haut point, sont ces grands tombeaux judéens qui appartiennent vraisemblablement à la nécropole des premiers rois hébreux de Jérusalem. Et ce n'est là qu'un petit coin de cette cité des morts. Que d'hypogées restent encore à découvrir!

En ce qui concerne les origines, autant qu'on en peut juger, Jérusalem est la ville la plus ancienne de la montagne; elle peut même rivaliser avec les premières cités de la vallée du Jourdain et de la plaine: Jéricho, Beisan, Megiddo, Djézer, Lakisch. Moins ravagées par le temps et les hommes, celles-ci ont conservé dans les plis de leurs tells les archives de leur longue histoire. L'explorateur moderne n'avait qu'à déchiffrer ces annales lapidaires et céramiques. Aussi bien ce déchiffrement a-t-il déjà donné ses résultats. Il a consisté principalement à classer en séries chronologiques le maigre outillage et la pauvre

vaisselle de ces générations anciennes. D'âge en âge, du fer au bronze, du bronze à la pierre, le chercheur s'efforce de remonter jusqu'aux origines. A Jéricho, en particulier, les couches stratifiées l'y mènent directement et sans interruption. Les fondateurs de Jéricho possédaient, en partie du moins, un outillage lithique. Avec eux nous atteignons, pour ainsi dire, les confins de l'histoire et de la préhistoire. La fondation des premières cités de Canaan peut se fixer, semble-t-il, vers le milieu du troisième millénaire avant Jésus-Christ.

Jérusalem a le droit de revendiquer une antiquité approchante. Les silex ouvrés recueillis sur le rocher primitif, la poterie ramassée dans les grottes, nous reportent inconstestablement au premier âge du bronze. Ce n'est pas à dire que les premiers occupants furent les constructeurs des remparts retrouvés. Ceux-ci sortirent de nécessités qui ne s'imposèrent pas dès le début. Mais rien ne nous invite à mettre en doute la continuité de l'habitation.

Bibliographie : Raymond Weill, *La cité de David*, compte rendu des fouilles exécutées, à Jérusalem, sur le site de la ville primitive, campagne de 1913-1914, Paris, 1920, texte et planches. — *Palestine exploration Fund*, *Annual*, t. iv, 1923-1925; *Annual*, t. v, 1927. *Quarterly Statement*, janvier 1924-avril 1925, 1929, p. 9, 150. — On trouvera l'essentiel dans ces publications; R. Weill y donne le résumé des fouilles antérieures. On peut encore consulter : pour les fouilles Warren : Ch. Warren, *Underground Jerusalem...*, 1876 (compte rendu sommaire); *Plans, élévations, sections... of the excavations at Jerusalem*, 1867-1870 (planches); Wilson et Warren, *The recovery of Jerusalem...*, 1871; Ch. Warren et C. R. Conder, *The survey of western Palestine : Jerusalem*, 1884 (compte rendu complet). — Pour les recherches de Clermont-Ganneau, *Archaeological researches*, t. i, 1899, p. 296. — Pour les sondages Guthe, *Ausgrabungen bei Jerusalem*, dans *Zéit. der Pabest. Vereins*, t. v (1882), p. 7-204, 271-378. — Pour les fouilles Bliss, F. J. Bliss et A. C. Dickie, *Excavations at Jerusalem*, 1894-1897 (1898). — Pour les fouilles Parker, H. V., *Jérusalem sous terre*, *Les récentes fouilles d'Ophel*, Londres, 1911; H. Vincent, *Les récentes fouilles d'Ophel*, dans *Revue biblique*, 1911, p. 566-591; 1912, p. 86-111, 424-452, 544-574; *Jérusalem antique*, Paris 1912, p. 142 sq.

A. Mallon.

DÉBIR. — Voir Qiryat Sepher.

DÉCALOGUE. — I. Origine. II. Age. III. Objections contre l'origine mosaïque de certains commandements. IV. Le Sinaï, lieu de promulgation du Décalogue. V. La promulgation du Décalogue sur le Sinaï. VI. Importance du Décalogue. VII. Le Décalogue et le Nouveau Testament.

Jusqu'à la fin du xviiie siècle on comprenait sous le terme « Décalogue » les dix commandements qui sont contenus dans Exod., xx, 1-17 et Deut., v, 6-18 (21); depuis ce temps — à la suite de Goethe — on commença à croire qu'il y avait dans la Thora plusieurs décalogues. Toutefois, à y regarder de plus près, les raisons invoquées pour justifier l'existence de plusieurs décalogues paraissent insoutenables. Il n'y a, dans la Bible, qu'un seul décalogue, et c'est le Décalogue moral.

I. Origine. — L'origine du Décalogue soulève en réalité deux questions qui demandent à être traitées séparément. Il faut rechercher premièrement l'origine de ces commandements et, deuxièmement, étudier leur rédaction littéraire. En ce qui concerne l'origine de ces commandements, ce n'est pas au culte divin, ni à l'interdiction des images qu'ils se rapportent, ceci abstraction faite du commandement du sabbat en tant qu'il vise directement ce jour, mais à la loi naturelle. Saint Thomas d'Aquin, Ia, IIæ, q. c, a. 1, 3, 11, l'enseigne expressément. S'il en est ainsi, ces commandements doivent être ancrés dans la conscience des hommes de tous les temps. La preuve en est fournie par les recherches ethnologiques et l'histoire religieuse actuelle. Qu'on compare à ce sujet Cathrein, *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins*, 3 vol., Fribourg-en-Brisg.; W. Schmit, *Die Stellung der Pygmäen in der Entwicklungsgeschichte der Menscheit*, Stuttgart, 1910; du même, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster, 1926. Bornons-nous à mentionner ici, à titre d'exemple, la liste des péchés du cxxve chapitre du *Livre des morts* égyptien. Voir L. Speleers mot : Égypte dans le *Supplément*, et celle de l'exorcisme cunéiforme; cf. Plessis Babylone et la Bible dans le *Supplément*, t. i, col. 841-845. Cette liste contient le Décalogue presque en entier. On voit également par la Bible que les dix commandements étaient pour les Hébreux un ancien patrimoine; cf. Gen., iv, 7-10; xii, 17; xx, 3; xxxix, 9; xxxi, 1, 3, 2; xxxviii, 7-10; ix, 23; xxvii, 18-28, 10; xiii, 8-10; xxix, 26; xlii, 21, etc. La promulgation solennelle de ces commandements a eu lieu, comme le rapporte la Bible, sur le mont Sinaï.

II. Age. — On discute fort pour savoir si le Décalogue fut écrit au moment de sa promulgation et s'il fut alors rédigé sous la forme littéraire sous laquelle il nous est parvenu. Sur ce point, les divergences sont telles parmi les exégètes qu'il y a cinq opinions différentes.

a. Certains savants croient : K. Marti, *Geschichte der israelitischen Religion*, Strasbourg, 1907, p. 194; G. Mowinkel, *Psalmenstudien* (1924) ; J. Meinhold, *Der Dekalog*, Giessen (1927), p. 16, que le Décalogue n'a revêtu sa forme littéraire actuelle qu'au temps de l'exil babylonien. — *b*. La plupart des exégètes soutiennent que le Décalogue est le fruit de la prédication des prophètes du viiie siècle avant J.-C. — *c*. Une troisième opinion, qui a rallié moins de partisans, enseigne que, abstraction faite des commandements sur le sabbat et la piété filiale, le Décalogue remonte en substance à l'époque de Moïse. Les deux commandements visés auraient été ajoutés bien plus tard. H. Schmid, *Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. T.* Neue Folge, Heft 19, 1923, p. 82. — *d*. La quatrième opinion, accueillie favorablement par des catholiques et adoptée par des exégètes protestants anciens et modernes, suppose que le Décalogue remonte en substance à l'époque mosaïque, mais que des remaniements littéraires ultérieurs l'ont complété ou amplifié, soit dans l'exposé des motifs, soit dans les détails (R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, t. i, Gotha, 1912, p. 552; *Bonnerzeitschrift für Theologie und Seelsorge*, t. i, 1924, p. 296-300; *Revue de théologie et de philosophie*, nouv. série, t. xiv, 1926, p. 187 sq. — *e*. Enfin, la plupart des exégètes catholiques et des anciens protestants pensent que le Décalogue date de l'époque mosaïque, et quant à sa substance et quant à sa forme littéraire. Un examen critique du texte du Décalogue contenu dans Exod., xx, 1-17, et Deut., v, 6-18 (21), atteste des divergences considérables de forme et de fonds entre les deux textes. Il en résulte avec évidence qu'au cours des siècles le Décalogue a subi des modifications littéraires, mais ces modifications n'ont pas altéré son contenu. L'opinion qui soutient que le Décalogue est mosaïque quant à sa substance, mais qu'il a conservé, dans sa forme et des détails secondaires, des traces de rédactions ultérieures, est celle qui se rapproche le plus de la vérité. Ceci dit, des arguments sérieux peuvent être mis en avant pour prouver les origines mosaïques du Décalogue. Ils sont de trois espèces : linguistique, historique et religieux.

1° La langue du Décalogue ne trahit une origine post-mosaïque ni par le lexique ni par le style; il est vrai que l'on a attiré l'attention sur un certain nombre de locutions deutéronomiques qui prouveraient une composition plus récente, mais ces arguments n'ont aucune valeur. Car, premièrement, la composition tardive du

Deutéronome n'est pas une certitude scientifique, ensuite il n'est pas établi de manière absolument sûre que ces locutions remontent originairement au Deutéronome et non au Décalogue; et enfin, supposé qu'au point de vue littéraire elles proviennent du Deutéronome, nous ne savons pas si ces locutions n'étaient pas usitées depuis longtemps déjà dans le langage courant.

2° Au point de vue historique, on peut apporter plusieurs preuves dignes d'attention en faveur des origines mosaïques du Décalogue. En premier lieu, la tradition affirme que le Décalogue a été écrit sur des tables de pierre (Exod., xxiv, 12; xxxi, 18; xxxii, 15 et sq. ; xxxiv, 1, 27; Deut., ix, 9; x, 1-4). Or, ce fait cadre parfaitement avec les coutumes de l'époque. Vers la moitié du deuxième millénaire avant J.-C., et même auparavant, il était d'usage de déposer en des lieux sacrés les documents importants de nature religieuse et politique. A ce sujet l'étude de l'ancien Orient fournit toute une série de témoignages. Qu'il nous suffise d'en citer quelques-uns empruntés à l'Égypte, à la Babylonie, à la Syrie et à la Palestine. E. Naville, *Proceedings of the society of biblical archaeology*, 1907, t. xxix, p. 252-254, attire l'attention sur une inscription du temple de Denderah où il est question de la découverte d'un texte rituel de l'époque de Thoutmès III (vers 1501-1447) que le roi Pepi avait fait encastrer dans un mur. Pour la conservation de ces documents précieux on se servait, en Égypte, de caisses en bois. En Babylonie, il était d'usage d'encastrer dans les temples et les palais les documents de fondation (*Biblische Zeitschrift*, 1911, t. ix, p. 234, 347). Dans la conclusion d'un traité entre le roi Subbiuliuma de Khatti et le roi Matinazza du Mitanni il est dit : « Qu'une copie de la tablette soit déposée devant le dieu du soleil de la ville d'Arisina. » (*Bonnerzeitschrift für Theologie und Seelsorge*, 1924, t. i, p. 31.) On a trouvé à Taanakh, dans un coin, au-dessus du sol, une caisse quadrangulaire contenant deux tables en terre cuite, recouvertes des deux côtés d'une écriture cunéiforme (*Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften. Philos-histor. Klasse* (1904), t. i, p. 441). Il est tout à fait vraisemblable, par conséquent, que le fondement de l'alliance de Dieu avec Israël ait été gravé, pour en conserver toujours le souvenir, sur des tables de pierre. Cette supposition est confirmée encore par la découverte que Flinders Petrie a faite en 1905, à Serabith el khadem. L'objection que l'Arche d'alliance n'a pas contenu les tables de la Loi, mais des pierres sacrées, ou un fétiche, ou une effigie de Yahweh repose sur des arguments qui ne peuvent plus être soutenus dans l'état actuel des études bibliques. De même, la conservation des tables de la Loi dans l'Arche se justifie fort bien. Les raisons ne manquaient pas pour imposer cette conservation et cette conservation en ce lieu. Tout d'abord, c'était augmenter le respect dû à la Loi, ensuite affirmer aux yeux du peuple son caractère sacré, enfin en assurer la conservation intégrale. Les difficultés, alléguées autrefois au sujet du transport de ces tables à travers le désert, seront probablement sous peu abandonnées, vu l'état des études à l'heure actuelle (cf. Woolley-Hassler, *Vor fünftausend Jahren Ausgrabungen von Ur, Chaldäa*, Stuttgart, 1929, p. 35).

3° Les prophètes n'ont pas, c'est certain, cité le Décalogue expressément; néanmoins, il est vraisemblable qu'ils l'avaient devant les yeux, non seulement dans sa substance, mais aussi sous sa forme littéraire actuelle. Ceci résulte des considérations suivantes : les prophètes combattaient les péchés et les vices avec une telle liberté et une telle rudesse qu'ils n'auraient pu le faire si, en dehors de leur autorité, ils n'avaient pas pu en invoquer une supérieure à la leur et contre laquelle on ne pouvait soulever d'objection. Qu'on se rappelle la manière dont Nathan agit contre le roi David (II Sam., xii, 1-11); Élie contre le culte de Baal (I Reg., xvii, 18) et Amos (v, 26) et Osée (viii, 4, 11, 14), contre l'idolâtrie. De plus, les prophètes énumèrent des péchés et des vices qui nous font supposer que le contenu du Décalogue leur était certainement connu (Os., iv, 2; Jér., vii, 9). Dans Osée comme dans Jérémie, on trouve pour « tuer » la même expression que dans le Décalogue, bien que les prophètes aient coutume de varier leur vocabulaire, surtout quand ils ont à leur disposition plusieurs mots pour exprimer la même idée comme c'était le cas ici.

Les préceptes de Yahweh, qui étaient fixés par écrit, sont censés être connus (Amos, ii, 4-16; Osée, iv, 6; vi, 5-11; viii, 12; xiv, 3; Isaïe, i, 12; Jérém., vi, 19; ix, 3 sq.; xvii, 22; Michée, vi, 8). Dans Ezéch., xx, 10-12, il est dit expressément que le Seigneur avait révélé dans le désert ses commandements et ses préceptes à Israël et qu'il lui avait désigné le sabbat comme signe d'alliance. Les prophètes attachaient le plus grand intérêt au passé de leur peuple, comme il en résulte d'Osée, ii, 17; Amos, v, 25; Michée, vi, 4; Jérém., vii, 22; cela tenait surtout à l'influence de Moïse qui avait jeté les fondements de leur propre action. Quant aux objections qu'on tire des écrits des prophètes contre leur connaissance du Décalogue, la constatation suivante de A. Gamperts, *Revue de théologie et de philosophie*, t. xiv, p. 201-203, ne peut pas être contestée : « Il est hors de doute que des préceptes moraux identiques à ceux du décalogue étaient connus des prophètes. » Jusqu'à cette heure, des arguments décisifs n'ont pas pu être présentés pour prouver que, du temps des prophètes écrivains, le Décalogue existait déjà par écrit. Mais des considérations d'ordre général militent en faveur de ce fait. Les arguments empruntés à l'histoire de la civilisation ne sont pas capables de fournir des preuves positives pour les origines mosaïques du Décalogue, toutefois, aucun d'eux n'y contredit. On peut considérer aujourd'hui comme un résultat acquis de l'histoire des religions, résultat que des preuves définitives viendront sous peu confirmer peut-être, que le monothéisme a précédé le polythéisme (W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, Münster i. W., 1926, p. 618; *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1924, t. xlviii, p. 494). Or l'ethnologie a établi que ce sont les peuples nomades qui ont conservé le plus fidèlement l'état de la culture primitive. Ceci expliquerait facilement que, du temps de Moïse, Israël possédait l'idée d'une divinité transcendante. Il n'y avait pas lieu pour lui de la découvrir, il l'avait héritée de ses pères. En discutant cette question, il ne faut d'ailleurs pas perdre de vue que, grâce à son élection, Israël jouissait d'une protection divine toute particulière, qui se manifeste sans cesse dans la suite de son histoire. La majesté de Yahweh dépassant toutes les forces naturelles, sa personnalité pénétrant tous les actes de la vie de l'homme, son exclusivisme jaloux et absolu ainsi que son universalisme s'adaptant à toutes les conditions datent de Moïse. Quant à l'objection que, dans ce cas, il ne restait plus rien à faire aux prophètes, il faut la considérer comme un anachronisme, vu les capacités spirituelles d'Israël telles que nous les montre l'Ancien Testament et en raison de la situation géographique de la Palestine qui se trouvait au croisement des routes de l'ancien Orient, ce qui l'exposait à toutes les influences du dehors.

L'orientation divine de la morale du Décalogue est le résultat nécessaire de la foi en un seul Dieu, foi dont on trouve dès les temps des patriarches de fréquents témoignages (Gen., iv, 7-10; xiii, 13; xx, 6; xxxvi, 9, etc.). De même, le développement de la civilisation

n'empêchait nullement de tirer des préceptes généraux d'une série de cas isolés. Les recueils de lois de Babel, Assur et Boghazkeui témoignent assez que cette aptitude ne faisait nullement défaut aux habitants de l'Orient. Il serait bien étonnant qu'elle ait manqué aux Hébreux qui vivaient au milieu d'eux. Il faut considérer comme une opinion à rejeter pour toujours celle qui ferait du peuple d'Israël un peuple qui vécut isolé dans l'ancien Orient.

III. Objections contre l'origine mosaïque de certains commandements. — On a soulevé des difficultés non seulement contre le Décalogue en général, mais aussi contre certains commandements pris isolément, pensant ainsi saper leur origine mosaïque. Nous n'aborderons ici que les objections les plus importantes.

a. L'interdiction mosaïque des images était depuis assez longtemps une grosse pierre d'achoppement. Toutefois, à mesure que progressent les études sur l'histoire ancienne de l'Orient, cette objection perd de sa force. Ces études nous apprennent, en effet, qu'en Orient le culte des images remonte à une haute antiquité. Il est hors de doute que de très bonne heure ce culte des images a séduit les Hébreux. Or, le culte des images chez les peuples voisins était mis sans aucune exception au service du polythéisme. Comment s'étonner, dès lors, que, pour protéger la foi des Hébreux, Moïse ait formulé cette interdiction? Les faits de l'histoire postérieure d'Israël, qu'on allègue contre cette opinion, montrent d'une manière expresse et nullement ambiguë les raisons de cette interdiction. On ne saurait dire avec une entière certitude sur quelles images portait la défense mosaïque. La plupart des exégètes modernes, tout au moins les catholiques, émettent l'avis que toutes les images pouvant servir au culte, quel que fût leur sujet, étaient interdites.

b. Plus sérieuse est l'objection contre l'âge mosaïque du précepte sabbatique. Si l'on considère sa forme primitive, le sabbat remonte sûrement à une très haute antiquité. Ce jour n'était pas inconnu du peuple quand Moïse promulgua son commandement; l'énoncé même du précepte l'indique : « *Souviens-toi* de sanctifier le jour du sabbat. » En faveur de la haute antiquité de l'institution du sabbat, on peut aussi invoquer ce fait que l'auteur de l'histoire de la création la met en rapport avec cette dernière. Il n'aurait pu le faire s'il n'y avait été autorisé par la tradition. Puisque la haute antiquité du sabbat est à peine discutable, il est pour le moins étonnant qu'on puisse mettre en doute l'âge mosaïque du commandement concernant le sabbat. Pour légitimer ce doute, on s'appuie sur les différentes manières dont ce commandement est formulé ainsi que sur les faits économiques. L'argument qu'avant l'exil le sabbat avait été une fête de pleine lune vise moins l'âge du précepte que la nature même du sabbat. L'objection contre l'âge du précepte du sabbat basée sur la façon dont il est formulé sera sans valeur aussi longtemps qu'on n'aura pas prouvé qu'une formule de ce genre était impossible à l'époque de Moïse. En outre, nous n'affirmons pas du tout que le texte primitif lui-même n'ait pas pu être différent. Nous ne dirons rien ici de la théorie de l'harmonisation, invention assez gratuite. Toutefois, on n'a pas le droit de considérer, *a priori*, cette possibilité comme exclue. Il existe des points de repère, qui peuvent faire songer à une rédaction ultérieure. Ceci reconnu, l'objection contre l'âge mosaïque du précepte du sabbat perd tout appui. Le développement de la culture supposé par le précepte du sabbat ne s'oppose pas à sa provenance mosaïque. Déjà, du temps des patriarches, les Hébreux n'étaient pas de purs nomades. En Égypte, ils furent, sans aucun doute, familiarisés avec la culture du sol. Pendant les années de séjour au désert, les occupations de la culture du blé n'ont pas été complètement interrompues. Le pays où les Hébreux devaient pénétrer était depuis des siècles un pays adonné à la culture de la vigne. Il est difficile d'admettre que Moïse l'ait ignoré. On ne peut donc, du chef de la culture, soulever de difficulté notable contre la provenance mosaïque du précepte du sabbat. On ne peut pas non plus établir, à l'aide de différents passages de la Bible, qu'avant l'exil, le sabbat était un jour de pleine lune; II Reg., IV, 23 sq.; Isaïe, I, 1, 13 sq.; Osée, II, 13 sq.; Amos, VIII, 5. A cette opinion on peut opposer tout d'abord que, dans l'histoire d'Israël, une fête de pleine lune est, avant l'exil, parfaitement inconnue. De plus, le fait qu'il soit question du sabbat en même temps que du jour de la nouvelle lune n'est pas une preuve que le sabbat avait un caractère lunaire; enfin, s'il en avait été ainsi, on n'aurait pas continué à le citer en même temps que le jour de la nouvelle lune alors qu'il avait déjà perdu depuis longtemps son caractère lunaire. Isaïe, LXV, 23; Ezech., XLV, 17; XLVI, 2; I Chroniq., XXIII, 31; II Chroniq., II, 3; VIII, 13; XXXI, 3. La transformation du jour de la pleine lune en sabbat n'aurait sans doute pas eu lieu sans une certaine résistance, car cela supposait une modification affectant assez fortement la vie sociale. Or, les écrivains sacrés ne signalent rien à ce propos; le fait est à retenir. Il est donc peu vraisemblable qu'avant l'exil le sabbat ait été une fête de pleine lune. Il passait déjà, en ce temps-là, pour le septième jour de la semaine (Ezech., XX, 13-16). C'est naturellement une autre question de savoir si la période de sept jours n'a pas eu son point de départ dans les phases de la lune. Cela est fort probable et, à défaut d'une meilleure hypothèse, il ne faut pas rejeter celle-ci.

c. Les objections contre le précepte de piété filiale sont tout à fait insignifiantes, même abstraction faite de ce qu'elles sont diamétralement opposées. Plus sérieuses sont les difficultés qu'on oppose à l'âge mosaïque du cinquième commandement. La première est que l'interdiction de tuer est en contradiction avec la vengeance sanglante. On relève ensuite des faits prouvant que ce commandement n'était pas observé. Relativement à la vengeance sanglante, il faut tout d'abord distinguer de quelle manière elle s'exerçait. Si on n'avait fait aucune différence entre le coupable et l'innocent, il y aurait au moins une apparence que l'interdiction de tuer n'existait pas. Mais la loi de vengeance sanglante, sous une forme illimitée, n'était ni aussi fréquemment appliquée, ni aussi généralement répandue qu'on le soutient pour l'opposer à la défense de tuer.

Tout spécialement en ce qui concerne l'Orient, on manque de preuves pour établir que la vengeance sanglante fut exercée dans d'aussi larges proportions. Déjà, dans la Torah, on fait une différence entre le meurtre et un coup donnant la mort. Il y est dit expressément que seul le criminel est sujet à la vengeance sanglante. De bonne heure, chez les Hébreux, la vengeance sanglante avait été réglée par la Loi et soumise aux pouvoirs publics. Ainsi limitée, la vengeance sanglante n'apparaît plus comme une affaire privée, mais comme un acte de la juridiction de l'État. On ne saurait concevoir comment, exercée de cette manière, elle pourrait être en contradiction avec la défense de tuer. Les faits de l'histoire d'Israël, postérieurs à Moïse, allégués pour montrer qu'il n'était pas interdit de tuer, sont incontestables; mais les conséquences qu'on en tire ne sont pas admissibles. Ces faits prouvent tout simplement qu'alors les règles de la guerre et de la justice étaient plus dures, plus brutales et plus cruelles qu'elles ne le furent plus tard. En aucun cas, ces faits ne peuvent prouver qu'à ce moment-là, la défense de

tuer n'était pas connue; d'ailleurs, de nombreux passages de la Bible prouvent le contraire (Gen., IV, 8-13; II Sam., III, 31-39; I Reg., XXI, 19; Osée, IV, 2; VII, 7).

d. Plus délicates encore sont les difficultés soulevées contre l'origine mosaïque des trois derniers commandements. Disons-en quelques mots ici. On soutient que le huitième commandement suppose des procédures de justice, comme il en existait dans les États civilisés de l'époque postérieure. Certes, on peut admettre qu'une certaine espèce de procédure judiciaire ait été à la base de l'énoncé de ce précepte. Mais cette hypothèse n'est nullement indispensable, car les différends pouvaient être réglés sans l'aide d'une procédure judiciaire proprement dite. Tout règlement de différends, de quelque ordre qu'ils fussent, exigeait la déposition des témoins. Donc, de telles dépositions, qu'elles soient de caractère strictement judiciaire ou non, sont sûrement très anciennes. Dans la loi d'Hammourabi, § 3... 123 l. sq. et dans les documents publiés par M. Schorr (*Urkumden des altbabylonischen Zivil und Processrechtes*, Leipzig, 1913, p. 326-458), il est question de dépositions et d'auditions de témoins comme d'une chose connue depuis longtemps. Les prescriptions du Deutéronome (XIX, 15-19), même si, au point de vue littéraire, elles datent d'une époque postérieure, attestent certainement une pratique qui a derrière elle une longue expérience. On ne voit donc pas comment la défense des faux témoignages pourrait être invoquée contre l'origine mosaïque de ce précepte. Les objections dirigées contre les deux derniers commandements sont souvent de même genre que celles qu'on oppose contre le précepte du sabbat. Ils n'y a donc pas lieu de les discuter de nouveau, sauf une seule. On soutient notamment que la défense de péchés intérieurs, c'est-à-dire de péchés de pensée, de désir, était tout à fait impossible à l'époque de Moïse. Évidemment tout dépend de l'idée que l'on a du développement de l'humanité. Si l'on suppose que l'homme s'est élevé d'un état animal ou demi-animal à l'intelligence, on est tenté de reculer le plus possible l'activité purement spirituelle de l'homme pour avoir le temps nécessaire pour une évolution que l'on suppose avoir été de longue durée. Mais rien n'est moins sûr que cette théorie tout à fait hypothétique. Nous rencontrons l'homme comme *homo sapiens* depuis les temps les plus reculés. Plus les recherches scientifiques progressent et plus ce fait est confirmé de manière purement expérimentale. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que le péché de désir paraisse déjà connu dans le CXXV[e] chapitre du *Livre des morts* (H. Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder*, 2[e] édit., Leipzig, p. 188). Cette interdiction du péché de désir était même familière aux peuples primitifs (W. Koppers, *Festschrift zu W. Schmidts 60. Geburtsfest*, Wien, 1928, p. 686). Vu les résultats des études récentes, de telles objections ne peuvent plus être sérieusement formulées. Par conséquent le Décalogue, en ce qui concerne sa substance, doit être regardé comme d'origine mosaïque.

Comme on peut supposer, à juste titre, que dans les époques postérieures le Décalogue a subi des modifications formelles et matérielles, on a essayé à plusieurs reprises de rétablir son texte primitif. Ces essais n'ont pas donné jusqu'ici de résultat définitif. Ils demeureront problématiques jusqu'à ce que l'heureuse trouvaille d'une vieille copie ou même de l'original sur pierre nous apporte la solution.

IV. Le Sinaï, lieu de promulgation du Décalogue. — Toutes les sources désignent le Sinaï comme le lieu où le Décalogue a été promulgué. Quelque claire que pariasse la désignation même du lieu, sa détermination géographique a été vivement discutée. En définitive on peut ramener à trois les différentes opinions au sujet de la situation du Sinaï. La tradition, d'accord avec le récit de l'Exode, place le Sinaï dans le sud de la péninsule arabique. Là se trouvent trois pics : le *Serbal* 2060 m., le *djebel Mousa* 2285 m., le *djebel Katherin* 2600 m. A la fin du IV[e] siècle, la tradition chrétienne fixait l'Horeb et le Sinaï au *djebel Mousa*, faisant de ce pic la « Montagne de Dieu ». Les documents bibliques s'accordent parfaitement avec cette identification. D'autres : Grätz, Winck er, Smend et Guthe ont placé le Sinaï au nord de la péninsu e dans la région d'*Aïn Kedeis* (Cadés); enfin Wellhausen et, à sa suite, Moore, Stade, von Gall, Ch. Beke l'ont recherché au sud-est du golfe de 'Aqabah (l'ancien golfe élanitique) là ou les géographes anciens plaçaient le pays de Madian.

Bien que l'opinion traditionnelle soulève plus d'une difficulté, il faut la maintenir sans hésitation d'autant plus qu'elle n'a jamais été réfutée.

Voir sur cette question : Lagrange, *Le Sinaï biblique*, *Rev. biblique*, 1899, p. 369-392 et, passim, dans *Rev. biblique* : 1896, p. 440 et 618; 1897, p. 107 et 605; 1930; p. 466; Mgr Legendre au mot Sinaï dans le *Dict. de la Bible*, t. V, col. 1751-1758; R. Weill, *Le séjour des Israélites au désert* et le *Sinaï*, Paris, 1909.

V. La promulgation du Décalogue sur le Sinaï est niée par ceux qui considèrent ce récit comme un produit de la fantaisie et par ceux qui assignent au Décalogue une date postérieure à Moïse. La première opinion sape tous les fondements sur lesquels repose toute l'histoire d'Israël et s'oppose au témoignage formel de la tradition. La deuxième, comme nous venons de le montrer, n'est pas suffisamment motivée. Par conséquent, il convient de considérer la promulgation du Décalogue sur le mont Sinaï comme un fait historique.

Ceci posé, trois questions touchant la promulgation de la Loi font l'objet de discussions. On se demande tout d'abord qui a promulgué le Décalogue. Certains exégètes croyaient trouver dans Exod., XIX, 9, 19; Deut., v, 5, les vestiges d'une tradition faisant supposer que Moïse avait servi d'intermédiaire pour la promulgation du Décalogue. Toutefois, les passages d'Exod. XIX, 9, 19, ne peuvent être rapportés au Décalogue qu'à la condition qu'on les fasse remonter à une deuxième source. Or, cette hypothèse est dépourvue de tout fondement. Le passage du Deut., v, 5, doit être expliqué plutôt dans ce sens qu'au moment d'une alliance conclue ultérieurement, Moïse avait entrepris la médiation sur l'ordre de Dieu. En outre il faut remarquer que dans Exod., XX, 18 sq., ainsi que dans Deut., v, 19 (22); XI, 10-14, il est dit explicitement que Dieu avait promulgué le Décalogue du haut du Sinaï sans intermédiaire. La manière dont se produisit cette théophanie a, depuis longtemps, excité l'imagination humaine. On a cru pouvoir considérer Yahweh comme une divinité naturelle. On a aussi pensé que Yahweh était un dieu volcanique. D'autres ont fait de lui un dieu des tempêtes. Comme le Sinaï n'a rien d'un volcan, cette conception de Yahweh comme un dieu volcanique manque de fondement naturel. Le bloc des monts Sinaï, en effet, se compose, selon les études géologiques récentes, de rochers de granit nidiforme, produit de violentes tempêtes d'hiver et de printemps, ainsi que de désagrégations. A vrai dire, il ne manquerait pas de bases naturelles pour qualifier Yahweh de dieu des tempêtes, mais pour définir la nature de la divinité, il ne suffit pas de s'arrêter à des apparences sensibles. Il faut aussi tenir compte des autres représentations de cette divinité. Or, déjà dans le Décalogue, Yahweh est considéré comme tout à fait différent de la nature et il est désigné comme le créateur du monde. Lorsqu'un écrivain biblique le fait apparaître au milieu d'une tempête avec accompagnement

d'éclairs et de tonnerre, comme par exemple dans le psaume XVII (XVIII), 8-16, il est loin de sa pensée de vouloir représenter Yahweh comme une divinité naturelle; ces images de la nature sensible servent uniquement à manifester la majesté souveraine de Yahweh. Mettre Yahweh en rapport avec les cataclysmes géologiques n'avait rien d'embarrassant pour la représentation que les Hébreux se faisaient de Dieu, car ils n'y voyaient nullement une dépendance de la divinité par rapport à la nature, mais au contraire un signe de sa suzeraineté sur les choses de ce monde et un gage de cette omniprésence par laquelle elle dominait toutes les forces de la nature. Par conséquent, les exégètes croyants reconnaissent sans ambages que la théophanie du Sinaï a eu lieu dans des conditions qui devaient manifester d'une manière très frappante la présence de Dieu. On ne peut savoir exactement quand et où le Décalogue a été pour la première fois rédigé par écrit. Dans Exod., XXIV, 12, il est dit que le Seigneur appela Moïse sur le mont Sinaï pour lui remettre deux tables en pierre où lui-même avait écrit les lois et les commandements. La mention que Dieu lui-même avait écrit sur les tables en pierre se retrouve encore plusieurs fois (Exod., XXXI, 18; XXXII, 15 sq.; Deut., IV, 13; V, 22; IX, 10). De ces données il résulte que la mise par écrit du Décalogue n'eut pas lieu en même temps que sa promulgation au Sinaï. Selon Deut., X, 1 sq., Moïse reçut de Dieu l'ordre de garder les tables recouvertes de l'écriture divine dans un coffre en bois (Deut., X, 5). Au moment où l'auteur de Deut., X, 5, écrivait cette relation, les deux tables existaient encore sous leur forme originale. Car il n'y a aucune raison de supposer que la description des deux tables en pierre conservées dans un coffre soit purement imaginaire. Les tables de la Loi étaient le fondement et le sceau de l'alliance conclue.

On ne saurait dire avec certitude combien de temps le texte primitif fut conservé sur les deux tables de pierre. Chose curieuse, chez les prophètes, il n'est jamais question des tables de la Loi, bien que le Décalogue leur soit, sans nul doute, connu. C'est pourquoi Bin Gabirol a prétendu que les deux tables de pierre avaient été brisées à l'époque de la lutte contre les Philistins, du temps de Samuel et de Saül. Un récit biblique, certainement bien tardif (II Macc., II, 7) dit que le prophète Jérémie avait caché le coffre où se trouvaient les tables de la Loi sur le mont Nébo où il ne pourra être retrouvé jusqu'à ce que Dieu ait rassemblé Israël. Nous pouvons rapprocher de ce récit biblique deux traditions juives sur le sort des tables de la Loi. L'une rapporte que le roi Josias avait fait cacher l'Arche d'alliance avec les tables de la Loi. L'autre raconte que le roi Nabuchodonosor avait fait transporter l'Arche d'alliance avec son contenu à Babylone. Tout récemment, Ben Gabirol a énoncé une nouvelle opinion sur le lieu de séjour des tables de la Loi (*Archiv für Religionwissenschaft*, 25, 19-27, p. 223). Il pense que les tables de la Loi, lorsque l'Arche d'alliance est tombée entre les mains des Philistins, ont été profanées et peut-être même mises en morceaux. A l'appui de cette hypothèse que, dès l'époque des Philistins, les tables de la Loi avaient été perdues, il allègue que, dans les temps postérieurs, le nom de « Arche de l'alliance ou du témoignage » ne se rencontre plus. Mais les faits sont contre cette supposition. Lorsque Salomon fit transporter l'Arche d'alliance dans le Saint des saints il est noté que cette Arche contenait les deux tables de pierre que Moïse y avait déposées sur le mont Horeb (I Reg., VIII, 9 et 61). Il résulte en tout cas de tout ce que nous venons de dire que, longtemps avant le Christ, les tables de la Loi n'existaient plus sous leur forme primitive. Cette disparition donna lieu à des remaniements littéraires dont le résultat se retrouve dans les deux recensions d'Exod., XX, 1-17 et de Deut., V, 6-18 (21).

VI. L'IMPORTANCE DU DÉCALOGUE vient de ses préceptes religieux et moraux. La manière dont ils sont formulés, établis et motivés est d'un poids et d'une force uniques, de sorte qu'aucun autre recueil de lois précédant l'ère chrétienne ne saurait lui être comparé. De même son contenu est d'une majesté tout à fait transcendante. Toute la conduite morale des hommes est orientée vers la foi en un seul Dieu. Une sentence de condamnation y est expressément prononcée contre le syncrétisme religieux si fréquent dans le monde antique. Le Décalogue contient la négation de toute attitude contraire à Dieu. C'est pourquoi il a formé depuis toujours la *magna charta* de l'ordre social dans toutes les sociétés humaines. Il convenait à son importance que sa promulgation ait lieu dans des conditions particulièrement solennelles et qu'on ait mis un soin très spécial à le conserver intact et à montrer le respect qui lui était dû par le nom qu'on lui donnait.

VII. LE DÉCALOGUE ET LE NOUVEAU TESTAMENT. — Dans le Nouveau Testament, le Décalogue est mentionné à plusieurs reprises. Il est vrai que le nom même de Décalogue ne s'y rencontre pas. Mais le Seigneur lui-même ainsi que les apôtres se réfèrent à son texte. (Matth., XIX, 17 sq.; Marc., X, 19; Luc., VIII, 20; Rom., XIII, 9; Jacq., II, 11.) Le Sauveur renvoie au Décalogue le jeune homme riche qui lui demande ce qu'il doit faire pour posséder la vie éternelle. En cette circonstance, selon le récit des trois évangélistes, Jésus cita plusieurs commandements, afin de fournir au jeune homme l'occasion de s'examiner. Il est curieux de constater qu'aucun des évangélistes ne garde l'ordre exact des commandements, car le quatrième est mis partout à la fin. En outre l'ordre des cinquième et sixième commandements n'est pas observé. Comme il faut croire, évidemment, que l'ordre primitif était uniforme, on doit supposer, d'après le récit des évangélistes, qu'il ne s'agissait pas d'une citation authentique des commandements dans leur ordre, mais simplement quant à leur énoncé. Lorsque le Seigneur se réfère au Décalogue, il ne se prononce pas expressément au sujet de sa provenance. Toutefois, comme à plusieurs reprises, il fait remonter la Loi à Moïse comme à son auteur, et que le Décalogue en est le fondement, il n'y a pas lieu de douter que le Christ, sinon explicitement du moins implicitement, ait considéré le Décalogue comme remontant à Moïse.

Paul, l'apôtre des gentils, traite dans la deuxième partie de l'épître aux Romains (XII-XVI) de différentes prescriptions morales. Il s'occupe, notamment au chapitre XIII, 8 sq., du commandement de l'amour du prochain et présente en exemple tout ce qui peut être compris dans ce commandement (XIII, 9). A cette occasion il cite du Décalogue les défenses suivantes : ne pas commettre d'adultère, ne pas tuer, ne pas voler, ne pas faire de faux témoignages, ne pas convoiter. En traitant son sujet, l'apôtre n'avait aucune raison d'entrer dans la question des origines du Décalogue. Cette discussion aurait paru aux Juifs du premier siècle de notre ère comme tout à fait hors de propos.

A l'appui de sa thèse que « quiconque pèche contre un seul commandement se rend coupable vis-à-vis de toute la Loi », l'apôtre Jacques cite deux commandements, à savoir : « Tu ne commettras pas d'adultère; » « Tu ne tueras pas. » De cette citation de l'apôtre Jacques on ne peut même pas conclure avec certitude qu'il ait eu devant les yeux un texte du Décalogue dans l'ordre suivant : « Tu ne commettras pas d'adultère, » « Tu ne tueras pas, » car manifestement l'apôtre ne tenait pas à établir l'ordre des commandements,

mais simplement à illustrer sa thèse. Or, pour ce but, l'ordre dans lequel il les citait était tout à fait indifférent.

Dans tous les passages où il est question du Décalogue, le Nouveau Testament accentue sa force obligatoire dans l'ordre nouveau du salut ou, mieux, il considère comme sous-entendue cette force obligatoire. Nulle part le Nouveau Testament ne parle directement de l'origine ou de l'âge du Décalogue. Tout au plus pourrait-on, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, trouver une réponse à ces questions en s'appuyant sur les paroles du Christ au sujet des origines de la Loi ancienne en général, dont le Décalogue formait la base.

Bibliographie. — E. Mangenot au mot *Décalogue* dans le *Dict. de théologie*, t. iv, 1°, col. 161-164. A la bibliographie que contient la col. 164, on ajoutera les ouvrages suivants de date récente : W. Every Barnes, « *Ten* » *Treatises or the* « *Ten* » *Commandments* dans *The Expositor*, july 1924, p. 7-23. — R. H. Charles, *The Decalogue*, Edinburgh,1923, p. 64 et 294. — Bernardus Dirks Eerdmans, *Der Sabbath, Vom alten Testament Karl Marti gewidmet*, 1925, p. 79-83. — Auguste Gampert, *Le Décalogue*, dans *Rev. de théol. et de phil.*, 1926, n. 60, Lausanne, 1926, 28 pages. — Johannes Herrmann, *Das zehnte Gebot*, Sellin-Festschrift, 1927, p. 69-82. — Gustav Hölscher, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, Giessen, 1922, paragr. 57. — Heinrich Holzinger, *Exodus*, dans Kautzsch-Bertholet, *Die heilige Schrift des Alten Testaments*, 4e éd., 1922. — Ludwig Köhler, *Der Dekalog*, dans *Theologische Rundschau*, Tubingue, 1929, p. 161-184. — Eduard König, *Das Deuteronomium, eingeleitet*, etc., 3e vol. du comm. de Sellin, Leipzig, 1917. — J. E. Mc Fayden, *The Mosaic origin of the Decalogue* (10 articles) dans *The Expositor*, VIIIe série, 1916, t. xi, et xii. — Hans Meinhold, *Der Dekalog*, Giessen, 1927. — Sigmund Mowinkel, *Le Décalogue*, Paris, 1927, 162 p. (*Études*... publiées par la Fac. de théol. prot. de Strasbourg, n. 16). — Wilhelm Nowack, *Der erste Dekalog*, dans *Abhandlungen... Baudissin überreich*, Giessen, 1918, p. 381, 397). — Hans Schmidt, *Moses und der Dekalog*, *Eucharisterion für H. Gunkel*, t. i, 1923, p. 78-119. — Ernst Sellin, *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes*, 1e partie, Leipzig, 1924, p. 82-84. — Carl Steuernagel, *Das Deuteronomium*, t. iii, 1e partie, du *Göttinger Handkommentar zum Alten Testament*, Göttingen, 1923. — Paul Volz, art. *Dekalog*, dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tubingue, 1927. — Dr A. Eberharter, *Der Dekalog*, petit in-8° de 67 p. dans les *Biblische Zeitfragen*, t. xiii, 3-4, Munster i. W. (1930.)

Dr A. Eberharter.

DÉCRET DES APOTRES. Voir Concile de Jérusalem, t. ii, col. 113-120.

DELITZSCH (**Friedrich**), né en 1850, mort à Berlin, en décembre 1922; il fut successivement professeur à Leipzig (1877-1893), à Breslau (1893-1899), enfin à Berlin, dont il occupa durant vingt ans la chaire d'assyriologie de l'Université.

Il n'eût dû être qu'assyriologue! Dans ce domaine, il avait une maîtrise reconnue et son déchiffrement, l'un des premiers, des langues sumérienne et hittite lui a mérité une gloire incontestable et, d'ailleurs, incontestée. Son *Assyrisches Handwörterbuch*, préparé par fascicules de 1887-1890, publié en 1896, fut pendant longtemps le seul dictionnaire assyrien et, en dehors de l'*Assyriologische Bibliothek* dont il avait la direction, il publia dans l'ordre assyriologique une série de volumes qui furent longtemps classiques et dont on continuera à s'inspirer. Qu'il nous suffise de mentionner ici : *Assyrische Lesestücke* (5e édition, 1912), *Prolegomena z. einem neuen hebr.-aramäisch. Wörterbuch* (1886), *Assyrische Grammatik* (1889), *Geschichte Babyloniens und Assyriens* (1891), *Das babyl. Weltschöpfungs-Epos* (1896), *Handel und Wandel in Altbabylonien* (1909), *Grundzüge der sumerischen Grammatik* (1914), *Sumerisches Glossar* (1914).

Malheureusement, Delitzsch quitta parfois le domaine de l'assyriologie pour faire de regrettables incursions dans l'histoire religieuse.

Le 13 janvier 1902, il fit, dans une académie de Berlin, en présence de Guillaume II, une conférence sur Babylone et la Bible (*Babel und Bibel*) dont les conclusions étaient loin d'être favorables à la civilisation israélite et aux récits bibliques. L'empereur d'Allemagne en fut probablement satisfait, car il invita l'assyriologue à redonner sa conférence devant la cour, le 1er février, et il lui fournit les moyens d'entreprendre de nouvelles fouilles en Babylonie. Les ministres orthodoxes des diverses confessions furent, eux, très mécontents; ils ne pouvaient admettre qu'on accordât une plus grande valeur historique à des monuments profanes qu'aux écrits inspirés, et quand, le 12 janvier 1903, Delitzsch, rendant compte de son voyage de 1902, nia, en protestant contre les reproches qu'on lui faisait, le dogme de l'inspiration de la Bible tel qu'il était couramment enseigné dans les milieux luthériens, le mécontentement déjà très vif devint un véritable scandale; les journaux déclarèrent que de semblables théories conduiraient très vite la foule à l'incrédulité et Guillaume II se vit obligé d'abandonner la cause de l'assyriologue qu'il avait si imprudemment patronné. Il le fit dans une lettre à l'amiral Hollmann, membre de la société allemande de l'Orient. Cette longue lettre, dont on devait faire l'usage le plus large, fut traduite dans toutes les langues, reproduite intégralement par tous les grands journaux, commentée par la plupart des revues théologiques proprement dites ou simplement religieuses. Tout en prétendant défendre les conceptions traditionnelles, Guillaume II ne faisait commencer la révélation religieuse qu'avec Abraham, il laissait dans l'ombre tous les récits des premiers chapitres de la Genèse et il ne voyait qu'un symbole dans la révélation du Sinaï. Toutefois, pour plaire aux orthodoxes, s'il permettait aux savants de tirer de leurs travaux les conclusions qui s'imposaient, il défendait de livrer au peuple ces conclusions.

L'intervention de Guillaume *le théologien* n'eut d'autre résultat que de donner plus de retentissement encore à la controverse *Babel und Bibel* qui ne suscita pas moins de quatre-vingts brochures. Dans cette controverse, Delitzsch intervint par *Babel und Bibel* (dont le 63e mille est de 1921), *Zw. Vortrag über Babel und Bibel* (1903), *Babel und Bibel, ein Rückblick und Ausblick* (1904), *Babel und Bibel, drit. Vortrag* (1905).

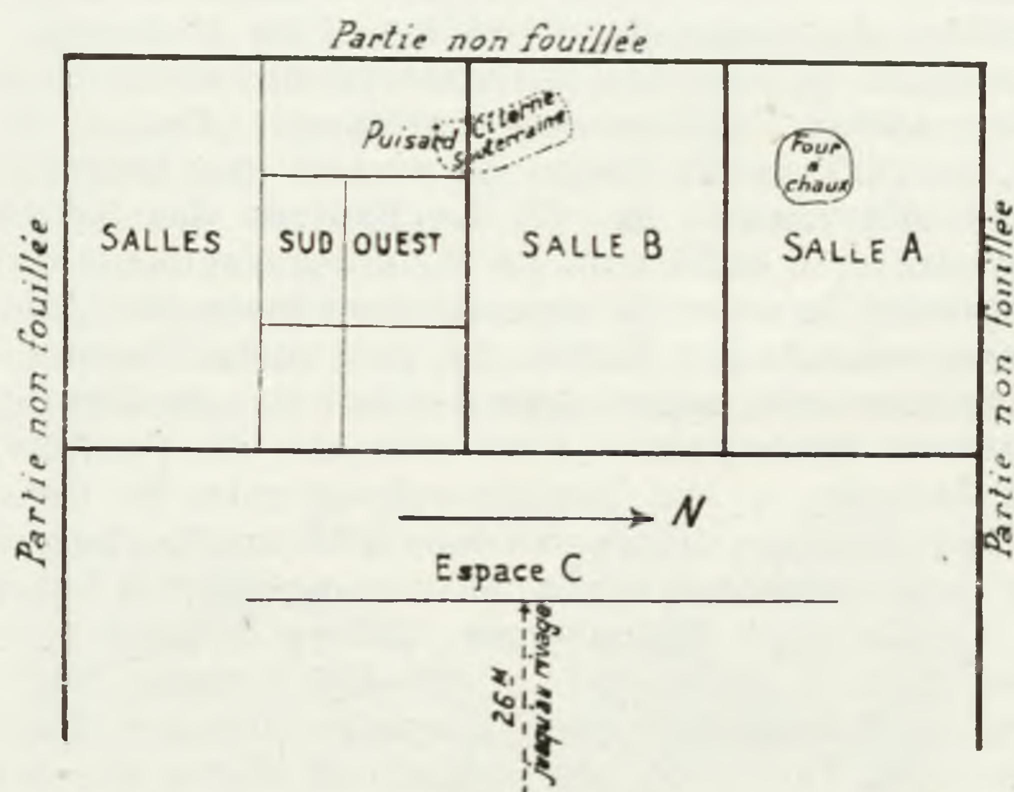
En 1920, Delitzsch renouvela ce même geste d'incrédulité qui, durant plusieurs années, avait tant diminué l'estime et la sympathie que lui méritaient ses travaux purement scientifiques. Il publia alors : *Die grosse Täuschung. Kritische Betrachtungen zu den alttest. Berichten über Israels Eindringen in Kanaan, die Gottesoffenbarung von Sinaï und die Wirksamkeit der Propheten*; puis, en 1921, une seconde série dans le même genre de *Kritische Betrachtungen zum Alten Testament*. Ce sont là, non des travaux scientifiques, mais de véritables pamphlets. Cf. Calès, *L'Ancien Testament n'est-il, comme le prétend Delitzsch, qu'une grande duperie?* dans *Recherches de science religieuse*, 1922, p. 96-100; Schneider, *Magna Fraus Delitzschiana coram magisterio ecclesiastico et tribunali scientiae*, dans *Verbum Domini*, 1921, p. 152-157, 244-247, 273-279, 345-347, 374-378 et 1922, p. 149-153; 177-181.

L. Pirot.

DÉLOS. — Cf. *Dictionnaire de la Bible*, t. ii, 2°, col. 1342. — Délos possédait, aux alentours de l'ère chrétienne, une colonie juive assez florissante, dont la synagogue a été découverte au cours de fouilles pratiquées pendant les étés de 1912 et 1913 par l'École française d'Athènes, dans la région voisine du Stade, à quelques mètres de la mer. Un chapiteau et cinq

tambours d'une colonne corinthienne de marbre blanc avaient attiré l'attention sur le site.

L'édifice se compose essentiellement d'une vaste salle rectangulaire de 16 m. 90 (Nord-Sud) sur 14 m. 40 (Ouest-Est), dont le sol était recouvert d'une grosse mosaïque de marbre. Le bâtiment était couvert de tuiles. Un mur, orienté Ouest-Est, percé de trois portes, divise cette salle en deux pièces A et B sensiblement égales. Il est certainement postérieur aux murs nord, ouest et sud, et à un appareil analogue, au mur est, qui regardait vers la mer et était primitivement percé lui-même de trois portes. De ce côté,



112. — Diagramme de la synagogue de Délos.

l'édifice s'étendait jusqu'au rivage dont une portion était enclose entre le prolongement du mur nord et une muraille parallèle, située à 28 m. plus au Sud. L'espace compris entre le mur et la mer, découvert en 1913 par la fouille, devait être partiellement recouvert par un portique C. L'angle sud-ouest du quadrilatère était occupé par un certain nombre de salles, dont il ne subsiste plus que les arasements des murailles.

Les deux pièces A et B ont certainement été des lieux de réunion : une série de bancs de marbre faisait le tour des deux salles. On trouve, en guise de pieds, un petit triglyphe, un chapiteau dorique, des pierres empilées, sur lesquels reposent des dalles de marbre ou des plaques de gneiss. Un siège en marbre blanc, à dossier et à bras, est adossé au mur ouest de la salle A; il est décoré de baguettes et de volutes à faible relief; les pieds d'un petit escabeau de marbre figurent des pattes de lion.

Un certain nombre d'inscriptions en marbre, qui ont échappé à la rapacité des fabricants de chaux, témoignent du caractère religieux de l'édifice :

1) Ἀγαθοκλῆς καὶ Λυσίμαχος ἐπὶ προσευχῆι.

2) Λυσίμαχος ὑπερ ἑαυτοῦ Θεῷ Ὑψίστῳ χαριστήριον.

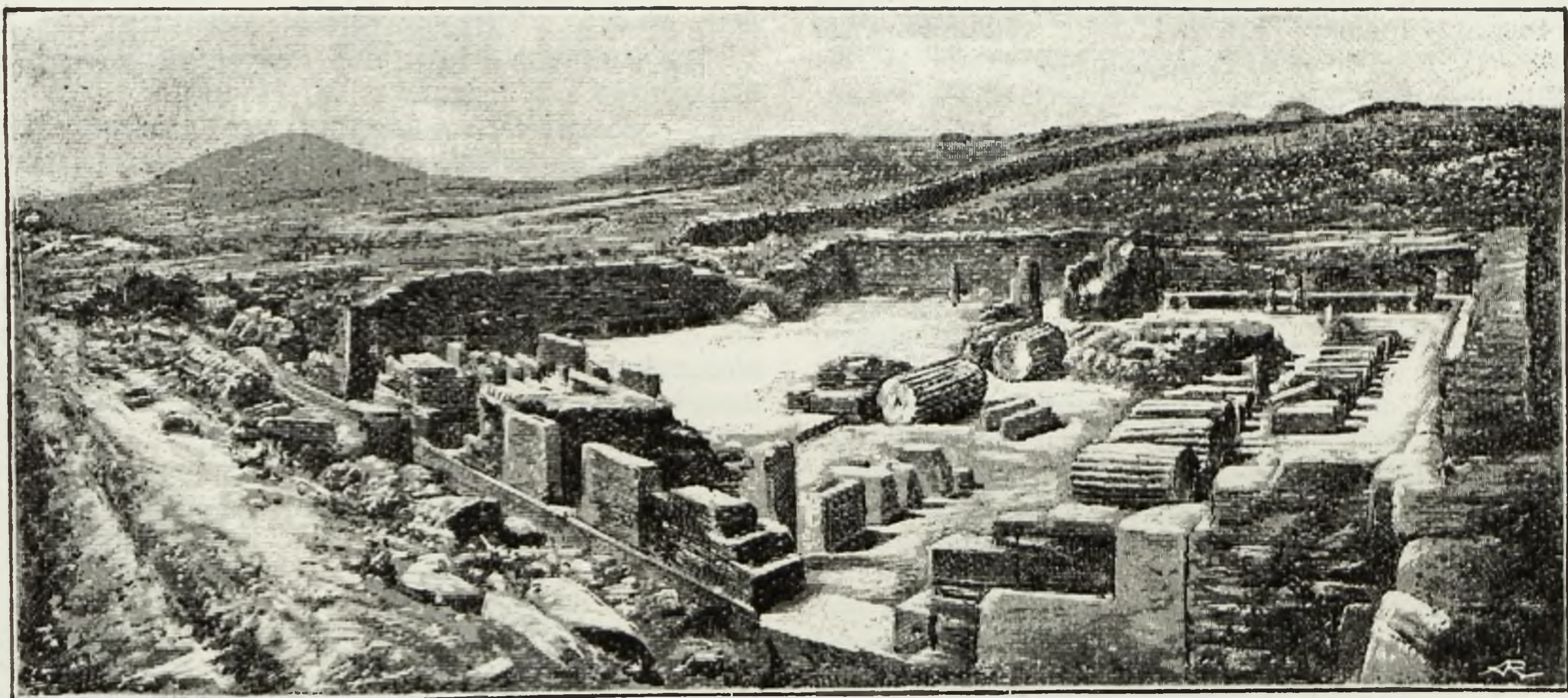
Cette mention du Θέος Ὑψίστος, ou simplement Ὑψίστος apparaît encore dans trois autres dédicaces.



113. — Inscription sur marbre, d'après *Revue biblique*, 1914, p. 527.

Une sixième inscription est celle d'un affranchi : γενόμενος ἐλεύθερος.

Il faudrait bien se garder d'interpréter uniformément tous les textes où figure le Théos Hipsistos; cependant, quelles que soient les divinités diverses qu'il remplace, comme, par exemple, le Dionysos-Sabazios phrygien, ou le Zeus d'Héliopolis, il semble bien que, le plus souvent, il faut voir dans son culte des traces d'influence sémitique, et, dans plusieurs cas incontestables, des attestations formelles de la foi judaïque. La mention d'une προσευχή, dans l'inscription (voir fig. 113), qui, en raison de l'écriture et du nom de Lysimaque qu'elle contient, doit être rapprochée de l'inscription 2, montre que le Très-Haut dont il s'agit ici



114. — Ruines de la synagogue de Délos, d'après *Revue biblique*, 1914, p. 524.

n'est autre que Yahweh. Par ailleurs, certains textes épigraphiques de Panticapée et de Gorgippia, nous font connaître des affranchissements qui ont eu lieu dans la synagogue et par lesquels l'ancien esclave est astreint à une respectueuse assiduité.

D'ailleurs, l'édifice découvert à Delos répond assez bien à ce que nous savons des synagogues juives : sa situation à proximité de la mer rendait faciles les purifications rituelles, et une citerne permettait de puiser de l'eau sans sortir du bâtiment. M. André Plassart émet l'hypothèse « que la division en deux de la salle d'assemblée ait correspondu à la séparation des sexes dans les assemblées religieuses. » C'est bien possible, encore que le dispositif le plus fréquemment adopté ait été la construction de tribunes ou de galeries réservées aux femmes. Une soixantaine de lampes d'argile ont pu faire partie du matériel du culte : ce sont des lampes romaines qui d'ailleurs n'ont pas été fabriquées en vue de la clientèle spéciale qui les devait utiliser; plusieurs sont même ornées de motifs païens.

La présence dans les murs de la synagogue de marbres pris au gymnase a fourni à M. Plassart un moyen de dater l'édifice : le gymnase a été pillé de fond en comble lors de la guerre des amiraux de Mithridate Eupator. C'est donc peu après cette époque, soit vers le début du Ier siècle avant notre ère qu'il faudrait placer l'aménagement de la synagogue de Délos; cela concorde d'ailleurs parfaitement avec ce que nous savions de la juiverie de Délos.

L'article publié par M. André Plassart dans la *Revue biblique*, 1914, p. 523, avait déjà paru dans les *Mélanges Holleaux, recueil de mémoires concernant l'antiquité grecque*, Paris, 1913, p. 201-215.

A. Barrois.

DELPHES (INSCRIPTION DE). — I. Introduction. — 1° *Nom.* — Grâce aux généreux concours des gouvernements français et hellénique, l'École française d'Athènes a pu procéder de 1892 à 1903 à d'importantes fouilles sur l'emplacement de l'antique Delphes, en Grèce. Auparavant déjà, par l'envoi à Delphes des missions Foucart (1860), Wescher et Haussoullier (1880), la France avait témoigné du grand intérêt qu'elle portait au passé de la célèbre cité et à la conservation et restauration de ses monuments enfouis en grande partie sous d'épaisses couches de décombres. Les résultats obtenus à la suite de ces travaux dirigés notamment par M. Théodore Homolle, alors directeur de l'École française, furent des plus brillants. Outre les nombreuses sculptures exhumées au cours de la fouille et conservées actuellement au musée de Delphes, il convient de mentionner l'important butin épigraphique qu'il fut donné aux explorateurs de rassembler et de classer méthodiquement. Au nombre des inscriptions ainsi recueillies — on en compte présentement plus de 6.000 — se trouve un document d'une grande importance pour la fixation de la chronologie paulinienne. Il s'agit de la copie d'une lettre écrite en grec et adressée à la ville de Delphes par l'empereur Claude, et dans laquelle se trouve mentionné Gallion, proconsul d'Achaïe, celui-là même que saint Paul rencontra lors de son séjour à Corinthe. Ce document entré depuis peu dans la littérature biblique sous le nom d' « Inscription de Delphes » κατ'ἐξοχήν, fait l'objet de la présente étude.

2° *Description.* — La lettre de Claude n'est malheureusement pas conservée en entier : il n'en subsiste plus que sept fragments discontinus, répartis en deux groupes et catalogués au musée de Delphes sous les numéros 3883, 2178, 2271 et 4001, 728, 500 et 2311. L'étendue de la lacune qui sépare le premier groupe du second ne saurait être déterminée. On pourra se rendre compte, par le dessin ci-joint (fig. 115), de la disposition des sept fragments. Les numéros soulignés étaient connus avant la fouille exhaustive, commencée en 1892, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Les numéros 728 et 500 ont été trouvés dans les murs ou dans la terre en juin-juillet 1893, le n° 3883 en juin 1896, le n° 4001 en juillet 1896. Ces détails nous ont été obligeamment communiqués par M. Bourguet à qui revient le mérite d'avoir pour la première fois rapproché les fragments composant le *premier* groupe (voir col. 355). Ces quatre fragments contiennent l'essentiel de l'adresse avec la date et le début de la lettre où se lit le nom du proconsul Gallion. On y retrouve des parties plus ou moins notables des douze premières lignes du document : ces lignes se composaient vraisemblablement, c'est entre autres l'opinion de Deissmann (*Paulus*, 2e éd., p. 212), de 71 lettres et avaient une longueur totale d'environ 1 m. 40. La hauteur des lettres varie entre 18 et 20 mm. Le texte des fragments qui composent le *second* groupe est trop incomplet pour donner un sens intelligible. On s'est même demandé si ces morceaux appartenaient à la lettre de Claude. Plusieurs épigraphistes l'ont contesté. M. Pomtow, par exemple, a cru pouvoir relever entre les deux groupes quelques différences dans la facture des lettres et l'espacement des lignes : aussi en publiant la lettre de Claude dans Dittenberger, *Sylloge inscriptionum graecarum*, t. II, n. 801, p. 492-494, Leipzig, 1917, n'en a-t-il reproduit que les quatre premiers fragments. M. Bourguet, par contre, est d'avis que les sept fragments appartiennent à la même lettre. Voici ce que le distingué professeur de la Sorbonne a bien voulu nous écrire récemment à ce sujet : « Je crois que les trois fragments du bas font partie du même document, c'est la même pierre (calcaire gris blanc, provenant des carrières du mont Saint-Élie, situées à proximité de Delphes), la même écriture négligée, mais il faudrait trouver un huitième morceau qui permettrait d'affirmer sans discussions le lien entre les deux groupes. C'est en 1905, après ma thèse que, à Delphes même, j'ai pensé au rapprochement des deux groupes... » De son côté M. Deissmann, *loc. cit.*, p. 209, se montre favorable au rapprochement des deux groupes de fragments. M. Plooij (*loc. cit.*, p. 29) enfin croit que la 2e ligne du second groupe pourrait correspondre à la 8e ligne du premier. Mais la discussion de ce problème d'ordre purement épigraphique ne saurait nous retenir ici : elle entre d'autant moins dans le cadre de cette étude que le texte de ces derniers fragments est trop mutilé pour servir de base à des déductions intéressant la solution de notre problème chronologique. Comme nous n'y reviendrons pas dans la suite nous nous bornerons à en reproduire ici le texte à titre purement documentaire.

1	ΠΕΣ	πες
2	ΙΜΕΝΓΑΗΕ	. ι μεν γαρ ε
3	ΤΟΠΟΥΣΚΡ	τοπους κρ
4	ΝΠΑΝΤΩΣΕ	ν παντως ε
5	ΘΗΟΙΤΙΝΕ	θη οιτινε[ς]
6	ΙΚΑΙΤΟΣΥΝΑ	ι καὶ το συνα
7	ΕΠΙΤΩ Ν	επι τω ν
8	ΜΕ. ΟΙΣΜΕΝ	με. οις μεν
9	ΛΑΣΕΕΝΤΕΛΛΟΜΑΙ	[εκε]λασε εντελλομαι
10	ΩΝΕΝΑΥΤΩΓΕΓΡΑΜ	[τ]ων εν αυτω γεγραμ[μενων]

Où était placée la pierre sur laquelle se lisait la copie de la lettre de Claude ? « L'état dans lequel se trouvent les fragments, nous écrit encore M. Bourguet, interdit toute réponse assurée. D'après les lettres d'Hadrien, moins mal conservées, il est permis de penser que la correspondance impériale avait été gravée sur les orthostates du temple et sur les autres

assises qui formaient le bas de la muraille (long côté sud) de la cella du grand sanctuaire delphique. On peut l'affirmer pour les lettres d'Hadrien, ce n'est pas certain du tout pour la lettre de Claude, dont les fragments ont été trouvés en des endroits très différents. »

3° *Histoire de l'inscription depuis sa découverte.* — C'est en 1887 que l'épigraphiste allemand P. Pomtow, déjà nommé, a copié à Delphes même plusieurs fragments de la lettre de Claude sans toutefois les rapprocher les uns des autres. Voir sur M. Pomtow, par exemple *Revue archéologique*, 1915, t. I, p. 413-24; *ibid.*, 1918, t. VII, p. 209-251; *Les fouilles de Delphes*, t. III, 1. *Inscriptions*, préface, 1929; Deissmann, *loc. cit.*, p. 206-207, 209. Le plus grand des quatre premiers fragments fut reproduit pour la première fois par Alexandre Nikitsky dans un ouvrage russe traitant d'études épigraphiques sur Delphes (t. I-VI, Odessa, 1894-1895, pl. VII, n. XLVII). Mais le mérite d'avoir à la fois rapproché les premiers fragments discontinus et d'avoir reconnu l'intérêt que présentait, pour la chronologie paulinienne, le texte ainsi reconstitué revient à

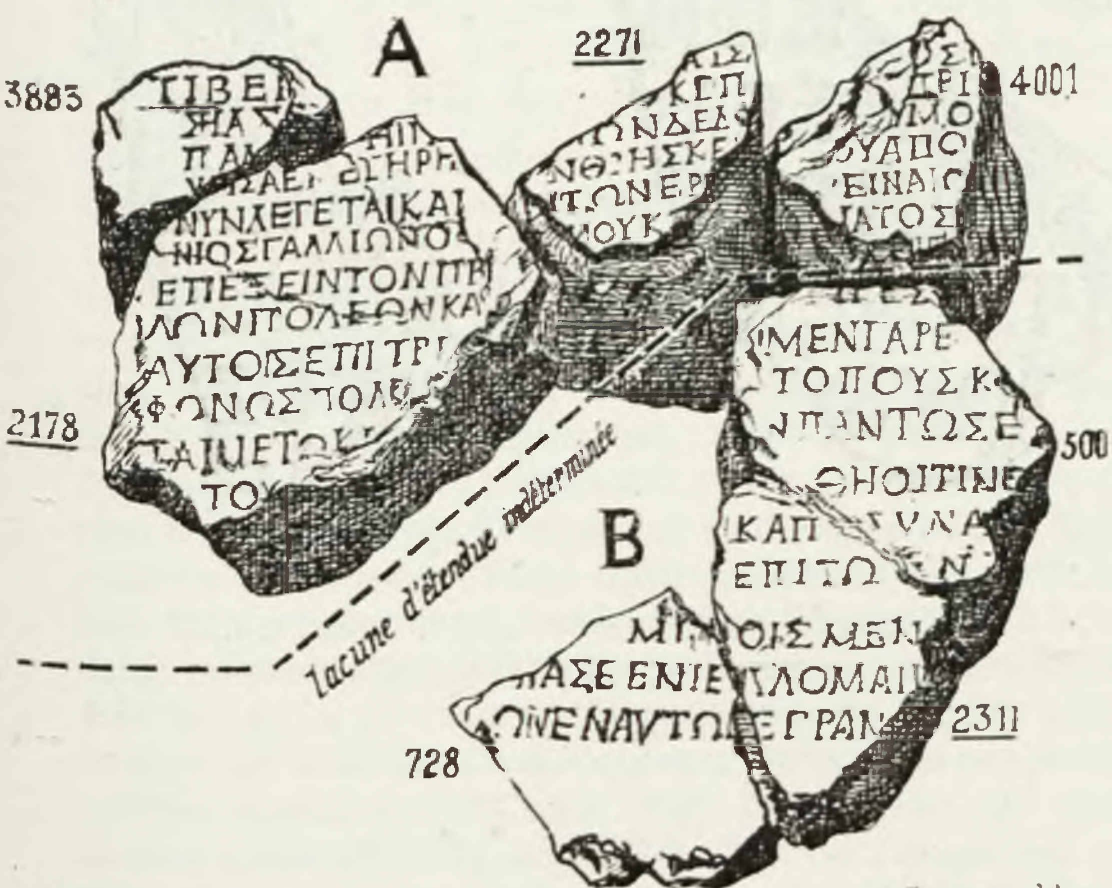


Fig. 115. — Fragments de la lettre de Claude, d'après le relevé de M. Bourguet.

M. Bourguet, ancien socius de l'École française d'Athènes. Voir sa thèse *De rebus Delphicis imperatoriae aetatis capita duo*, Montpellier, 1905, p. 63-64. Remarquer en note le renvoi à la *Prosopographie imp. rom.*, t. II, p. 238, où le texte des Actes, relatif au proconsulat de Gallion, est cité. Voir encore à ce propos Deissmann, *Paulus*, 2e éd., p. 220-221. Depuis sa publication par Bourguet, la lettre de Claude a donné lieu à de nombreux travaux sans que, toutefois, un accord parfait ait pu être obtenu sur tous les points en litige. On trouvera une bibliographie détaillée à la fin de cette étude. Dans notre exposé nous suivrons plus particulièrement les travaux de : Deissmann, *Paulus*, (1re éd., 1911, p. 159-177, 2e éd. 1925, p. 203-225); A. Brassac, *Revue biblique*, 1913, p. 36-53, et 207-217; Cantarelli, *Gallione proconsole di Acaia e San Paolo* (*Rendidonti della R. Accademia nazionale dei Lincei*, seria quinta, t. XXXII, p. 157-175, Rome, 1923). On trouvera de bonnes reproductions des sept fragments de la lettre dans la *Revue biblique, loc. cit.*, dans Plooij, *De chronologie van het leven van Paulus*, Leyde, 1918, et dans Ruffini, *Chronologia Veteris et Novi Testamenti*, Rome, 1924. Mais, déjà en 1910, M. Deissmann avait fait exécuter pour son *Paulus* une copie très exacte des quatre premiers fragments du document. Le distingué professeur de Berlin nous a obligeamment autorisé à reproduire ici cette gravure.

II. Le texte de l'inscription. — Les lettres douteuses sont marquées d'un point. Nous imprimons en petits caractères les restitutions adoptées dans le commentaire.

1. ΤΙΒΕΡιος κλαυδιος κΑΙΣαρ σεβαστΟΣ Γερμανικος αρχιερευς μεγιστος δημαρχικης εξου-
2. ΣΙΑΣ το·ιβΙ(ια?) αυτοκρατωρ τΟ·ΚΣΙ Πατηρ πΑΤΡΙδος υπατος το·εΙ τιμητης δελφων τηι πολει χαιρειν ....
3. ΠΑΛαι μεν ΤΗΙΠολει τΩΝ ΔΕΛΦων προθΥΜΟς εγενομην .... καὶ ευνους εξ αρ-
4. ΧΗΣΑΕΙΔΕΤΗΡΗσα τηΝΘΡΗΣΚΕΙαν τΟΥΑΠΟλλωνος του πυθιου ....
5. ΝΥΝΛΕΓΕΤΑΙΚΑΙ πολΕΙΤΩΝΕΡΙθειαν ΕΙΝΑΙΩ .... ιου
6. ΝΙΟΣΓΑΛΛΙΩΝΟΦιλος ΜΟΥΚΑι ανθυΠΑΤΟΣ της αχαιας ....
7. ΕΤ ΙΕΞΕΙΝΤΟΝΠΡΟτερΟν ....ΙΙΕ....
8. ΛΩΝΠΟΛΕΩΝΚΑ
9. ΑΥΤΟΙΣΕΠΙΤΡΕπω
10. ΦΩΝΩΣΠΟΛΕ
11. ΤΑΙΜΕΤΩΚΙ
12. τοΥΤΟΥ

III. Commentaire. — 1° *L'adresse* (1re et 2e ligne):

ΤΙΒΕΡιος κλαυδιος κΑΙΣαρ σεβαστΟΣ Γερμανικος αρχιερευς μεγιστος δημαρχικης εξουΣΙΑΣ το ιβ' αυτοκρατωρ τΟ ΚΣ' Πατηρ πΑΤΡΙδος υπατος το ε' τιμητης δελφων τηι πολει χαιρειν

Bien que l'adresse soit fortement mutilée, les parties essentielles en ont été conservées et la reconstitution des mots disparus est relativement aisée grâce aux données fournies par bon nombre d'autres inscriptions impériales libellées dans le même style conventionnel. On consultera à ce sujet le *Cours d'epigraphie latine* de Cagnat, 3e édition, Paris, 1898, suppl. 1904, l'*Epigraphia latina* de Serafico Ricci, Milan, 1898, la thèse déjà citée de M. Bourguet ou celle de Léon Lafoscade, *De epistulis (aliisque titulis) imperatorum magistratuumque romanorum quas ab aetate Augusti usque Constantinum graece scriptas lapides papyrive servaverunt* (Lille, 1902).

a) *Nom, surnoms et titres de l'empereur.* — α) Τιβέριος Κλαύδιος. *Tiberus Claudius.* — La reconstitution du nom de Κλαύδιος ne souffre aucune difficulté : il s'agit bien de l'empereur Claude (41-54) et non de Tibère (14-37) qui ne porte pas le nom de Claudius mais est nommé sur les monuments TI CAESAR AUG ou Αὐτοκράτωρ Τιβέριος Καῖσαρ (voir *Corp. inscr. latin.*, t. III, suppl., p. *posterior*, p. 2421 et Bourguet, *op. cit.*, p. 48). Or, ici il faut de toute nécessité, intercaler, entre Τιβέριος et Καῖσαρ un mot qui, la disposition des fragments et la suite du texte l'exigent, ne peut être que celui de Κλαύδιος. Que cette insertion du nom de Claude soit parfaitement justifiée, plusieurs inscriptions retrouvées à Delphes et relatives à cet empereur le prouvent à l'évidence. C'est ainsi qu'on lit par exemple sur deux statues qui y furent érigées en son honneur en 42 et 46 : Τιβέριον Κλαύδιον Καῖσαρα Σέβαστον, Γερμανικόν, ἀρχιερῆ, etc. (voir Brassac, *loc. cit.*, p. 41-40). Le nombre des acclamations impériales obtenues par

Tibère — huit en tout — écarte du reste la possibilité de lui attribuer notre inscription puisque l'empereur dont il est question ici en a obtenu au moins 26, chiffre qui n'a été atteint par aucun empereur romain, Claude excepté. Pour toutes ces raisons, les auteurs qui ont étudié la lettre qui nous occupe sont unanimes à l'attribuer à Claude.

β) Καῖσαρ Σέϐαστος Γερμανικός, ἀρχιερεὺς μέγιστος : *Caesar Augustus Germanicus, summus pontifex*. — La reconstitution des deux premiers mots Καῖσαρ et Σέϐαστος est assurée en raison de la conservation des lettres ΑΙΣ et ΟΣ, parfaitement lisibles sur les 3e et 4e fragments. De ces deux *cognomina*, le premier est celui de la gens Julia, le second, décerné à titre honorifique à Auguste et adopté, comme le premier, par tous ses successeurs signifie que la personne de l'empereur est sacrée. A côté du surnom de Germanicus qui lui fut attribué à la suite de son

impériale se compte du jour de l'avènement de l'empereur. » (Cagnat, *loc. cit.*, p. 160-161). Claude ayant commencé à régner le 25 janvier 41, sa première année tribunitienne s'étend de cette date au 24 janvier 42. On voit de quel intérêt il serait de connaître l'année tribunitienne durant laquelle la lettre de Claude fut adressée à la ville de Delphes. Malheureusement cette précieuse donnée a disparu. Mais ainsi qu'il ressort de l'étude des acclamations impériales, que nous allons aborder, il ne peut s'agir que de la 11e (du 25 janvier 51 au 24 janvier 52) ou, plus probablement, de la 12e année tribunitienne de l'empereur (du 25 janvier 52 au 24 janvier 53).

δ) αὐτοκράτωρ τὸ κς'. *Imperator XXVI*.

a. Le terme *imperator*, titre que les Césars prenaient le jour de leur avènement en leur qualité de chefs suprêmes de l'armée, se retrouve dans toutes les inscriptions impériales. Tantôt il figure, comme

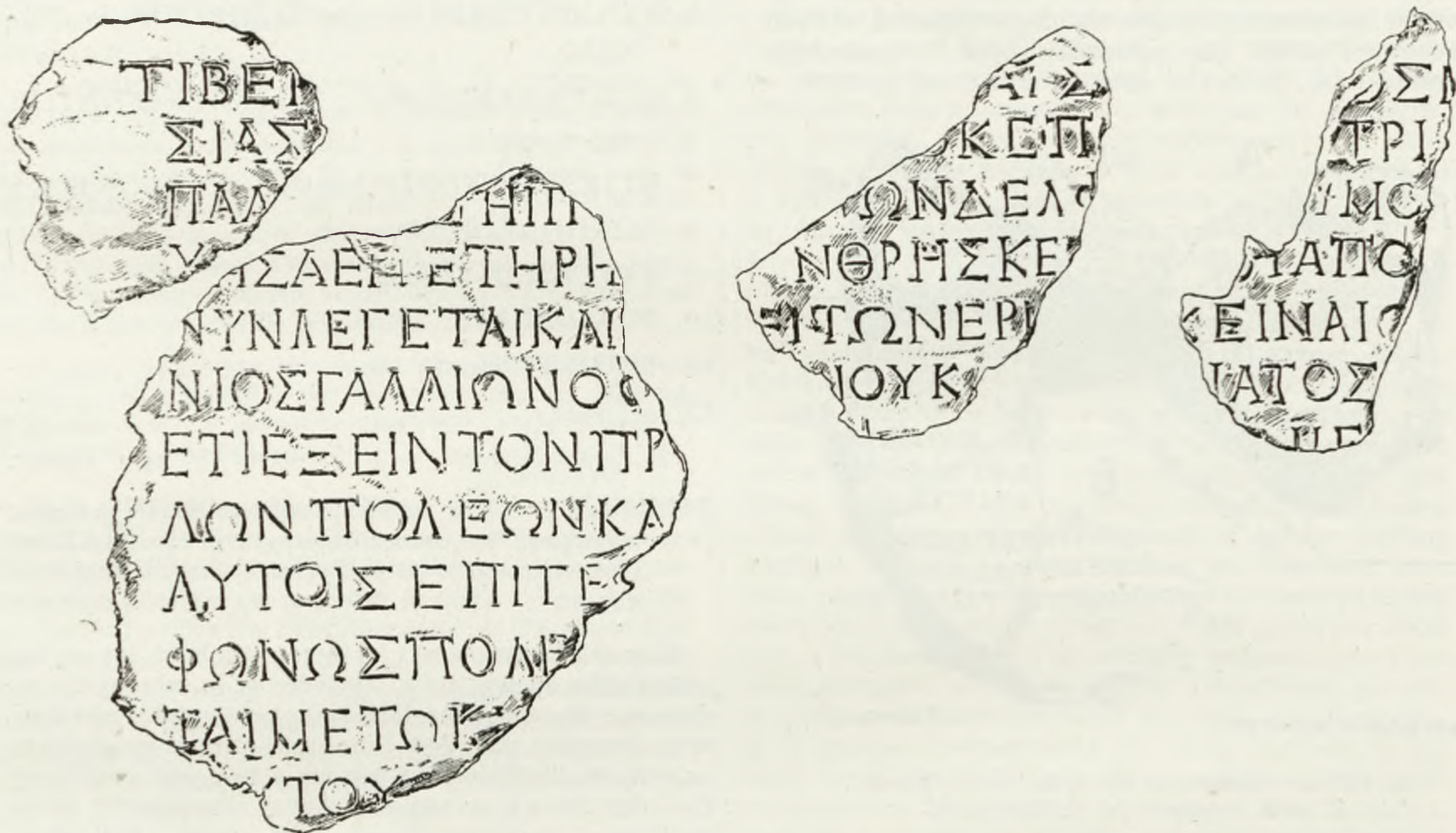


Fig. 116. — **Inscription de Gallion à Delphes, d'après Deissmann, *Paulus*, 1911, frontispice.**

intervention en Germanie (voir à ce sujet, Stein, dans Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie der klassischen Altertümer*, suppl. III, p. 394-410), Claude portait celui de Britannicus : comme la première lettre du mot n'est plus conservée en entier et que le trait vertical qui seul en subsiste peut avoir appartenu aussi bien à un Γ qu'à un Β, les deux leçons sont a priori également possibles; nous préférons toutefois celle de Germanicus qui se retrouve presque exclusivement dans les inscriptions de cet empereur (voir Brassac, *loc. cit.*, p. 41). Comme tous les successeurs d'Auguste, Claude était *Summus pontifex :* aussi Deissmann propose-t-il d'insérer ce titre à la suite du nom de Claude; il se trouve d'ailleurs, quelquefois sous la forme simple ἀρχιερεύς, dans les autres inscriptions de Claude.

γ) δημαρχικῆς ἐξουσίας τὸ ιβ' (ou ια) *tribuniciae potestatis XII* (ou XI). — La puissance tribunitienne qu'Auguste avait reçue en l'année 23 av. J.-C. fut accordée à tous ses successeurs au moment de leur élévation à l'empire. « A chaque année nouvelle de règne, l'empereur ajoute une unité au chiffre de ses puissances tribunitiennes : cette indication donne donc la date exacte des inscriptions où elle figure. Sous les successeurs d'Auguste jusqu'à Trajan exclusivement, l'année

titre honorifique dans la série des noms de l'empereur, tantôt on l'y retrouve — à l'exception toutefois des inscriptions de Tibère, Caligula et Claude — comme prénom, et dans ce cas il est abrégé en IMP, tantôt enfin, suivi d'un chiffre, il sert à désigner le nombre des acclamations impériales. Chaque fois, en effet, que le prince ou un de ses lieutenants remportait une victoire, il ajoutait une unité au nombre de ses salutations impériales (Cagnat, *loc. cit.*, p. 157-158).

b. Le chiffre ΚΣ' (26), parfaitement lisible sur le troisième fragment de notre inscription, ne peut désigner que le nombre des acclamations reçues par Claude antérieurement à la rédaction de sa lettre à la ville de Delphes. Voici pourquoi : 1) Dans un grand nombre d'inscriptions les empereurs mentionnent les salutations dont ils furent honorés par leurs armées victorieuses. Souvent cette donnée figure à la suite de la mention de leur puissance tribunitienne, parfois elle est précédée de celle de leurs consulats; 2) Ici il ne peut pas s'agir d'un consulat de Claude puisque cet empereur n'a été consul que cinq fois, alors qu'il a de fait atteint et même dépassé le nombre de 26 acclamations qui figure ici. Ajoutons enfin : 3) que la lacune existante entre le premier et le troisième fragment et

dont l'étendue est déterminée et garantie par la suite du texte, est exactement comblée par l'insertion des mots τὸ ια' (ou ιβ') αὐτοκράτωρ τό. Aussi les épigraphistes sont-ils unanimes à voir dans le chiffre 26 le nombre total des acclamations dont Claude était titulaire au moment où il écrivait sa lettre. Cette donnée est très importante pour la fixation de la date du document.

c. A quel moment eut lieu la 26e salutation impériale de Claude ?

Elle se trouve mentionnée sur trois autres inscriptions dont les deux premières appartiennent l'une à l'Afrique (*Corp. insc. lat.*, t. VIII, suppl., n. 14727) et l'autre à l'Aquitaine (*ibid.*, t. XIII, p. pr., n. 254). En voici la teneur :

(Ti. Claudio Caesari) AUG. GERM. PONT.
(Maximo) (trib. potest. XII imp.) XXVI.
COS.V. PATRI. PATR. CEN(sori)
IMP XXVI COS
V P P
cIviTas Conven

Fort heureusement, l'indication de l'année tribunitienne qui ne se lit pas dans ces deux textes, figure sur une troisième inscription provenant de Kys, en Carie : Τιβέριον Κλαύδιον Καίσαρα Γερμανικὸν αὐτοκράτορα θεὸν Σέβαστον ἀρχιερέα μέγιστον, δημαρχικῆς ἐξουσίας τὸ δωδέκατον, ὕπατον τὸ πένπτον, αὐτοκράτορα τὸ εἰκοστὸν καὶ ἕκτον, πατέρα πατρίδος (*Bulletin de correspondance hellénique*, t. XI, 1887, p. 306 sq.). Il ressort clairement de ce document que la 26e acclamation de Claude coïncide, au moins partiellement, avec sa 12e année tribunitienne qui va du 25 janvier 52 au 24 janvier 53. Nous disons *au moins partiellement*, car rien n'empêche que l'empereur l'ait reçue dès la fin de l'année précédente. Pour affirmer que la 26e acclamation fut certainement postérieure au 25 janvier 52 il faudrait pouvoir s'appuyer sur un document mentionnant à la fois et la 12e année tribunitienne et la 25e acclamation de Claude. Ce document, nous ne le possédons malheureusement pas. La seule inscription qui mentionne clairement la 25e salutation de l'empereur est fortement mutilée. On la trouvera dans le *Corp. inscr. lat.*, t. III, suppl., n. 13880, ou dans Brassac (*Rev. bibl.*, *loc. cit.*, p. 44). Un autre texte portant le nom de Claudius et le chiffre XXV (*Corp. ins. lat.*, t. XI, p. pr. n. 824) avait été considéré, sur la foi de Ferrero (art. *Claudius* dans le *Dizionnario epigrafico* de Ruggier, t. II, p. 297, 300) par Dubowy (*Bibl. Zeitschrift*, 1912, p. 148) et Brassac (*loc. cit.*, p. 43) comme devant se rapporter à la 25e acclamation de Claude. Mais, ainsi que l'a bien montré Cantarelli, *loc. cit.*, p. 165, cette identification reposant sur un malentendu, ne saurait plus, dorénavant être maintenue. Nous ne possédons donc aucun document permettant de fixer la date exacte de cette 25e acclamation. Mais comme nous savons que la 22e et 24e — et partant la 23e — acclamations appartiennent à l'année 51 (voir les références dans Deissmann et Brassac, *loc. cit.*) nous sommes en droit de placer la 25e vers la fin des campagnes d'automne de cette même année, et la 26e soit immédiatement après, soit au début de la campagne de 52. Nous nous rallierions plus volontiers à cette seconde hypothèse : d'un côté, en effet, l'année 51 compte déjà au moins quatre salutations impériales (de la 22e à la 25e), d'un autre, l'inscription de Kys, mentionnant à la fois et la 12e année de Claude et sa 26e acclamation, crée au moins une forte présomption en faveur de l'attribution de cette acclamation à l'année 52. Le fait enfin que Tacite place en cette même année plusieurs succès remportés par les troupes de Claude incline à penser que la 26e acclamation eut lieu au *début* de cette année, peut-être aux mois de mars-avril. (Voir, au sujet de ces opérations militaires et des difficultés que présente la chronologie de Tacite pour les années 50 et suiv., les remarques de Plooij, *De chronologie...*, p. 36 et de Brassac, *loc. cit.*, p. 44-45.) Que la 26e acclamation n'ait pu avoir lieu beaucoup plus tard nous en avons la preuve dans la date de la 27e acclamation qui eut lieu avant le 1er août 52. Cette dernière salutation de Claude se trouve mentionnée sur l'arc monumental de l'Aqua Claudia (Porta Maggiore à Rome) dans une inscription dont voici la teneur : TI CLAUDIUS DRUSI F. CAISAR AUGUSTUS GERMANICUS PONTIF. MAXIM. TRIBUNICIA POTESTATE XII, COS., V. IMPERATOR XXVII, PATER PATRIAE, etc. (v. une 2e inscription dans Dessau, *J. L. S. I.*, n. 1986, Berlin, 1892). Or cette inscription commémore la dédicace de l'Aqua Claudia, laquelle, d'après Frontin, *De aquis*, I, 13, eut lieu le premier août 52. A cette date Claude était donc déjà titulaire de sa 27e acclamation. Depuis quand l'était-il? On ne saurait le déterminer exactement, bien qu'on soit en droit d'affirmer, en raison des données fournies par l'inscription de Kys, mentionnée plus haut, que ce fut après le 25 janvier 52. Nous pensons que l'empereur reçut cette 27e acclamation durant l'été ou à la fin du printemps de cette dernière année, au cours d'une des campagnes dont Tacite (*Ann.*, XII, LV) et Josèphe (*Ant. jud.*, XX, V, 6) font mention : la 26e, celle dont parle la lettre de Claude se placerait ainsi, du moins avec une grande vraisemblance, au début du printemps 52, ainsi que nous le disions plus haut.

ε) Πατὴρ πατρίδος, ὕπατος τὸ ε', τιμήτης. *Pater patriae, consul V, censor.* — Si la restitution de πατὴρ πατρίδος est certaine en raison de la conservation des lettres Π et ΑΤΡΙ, l'insertion des deux autres titres est suggérée par leur présence dans plusieurs textes relatifs à Claude (Brassac, *loc. cit.*, p. 43).

b) *La salutation.* — Δελφῶν τῆι πόλει χαίρειν, *Delphorum civitati salutem.* Cette salutation que nous suppléons à la fin de l'adresse cadre parfaitement avec les formules analogues relevées dans des lettres adressées par plusieurs empereurs à la ville d'Apollon. En voici quelques spécimens :

Trajan, Δελφῶν τῇ [πόλει χαίρειν], Bourguet, *loc. cit.*, p. 72;

Hadrien, [Δελφῶν] τῇ πόλει χαίρειν, Bourguet, *loc. cit.*, p. 72;

Antonin le Pieux, Δελφῶν τῇ πόλει χαίρειν, *loc. cit.*, p. 79.

Le fait que cette formule stéréotypée se retrouve ainsi fréquemment dans la série des lettres impériales de Delphes nous autorise à l'insérer également à la fin de l'adresse de la lettre de Claude. Cette insertion est d'autant mieux fondée qu'elle remplit exactement la lacune correspondant aux substitutions de la première ligne. Nous en trouvons d'ailleurs l'équivalent dans une lettre adressée par Claude à la ville d'Alexandrie où nous lisons : Ἀλεξανδρέων τῆι πόλει χαίρειν (voir dans Bell, *Jews and christians in Egypt*, Londres, 1924, p. 1 sq.). Aussi préférons-nous cette formule à celle proposée par Bourguet : τῆι πόλει τῶν Δελφῶν προθυμότατα χαίρειν et à celle de Hiller von Gaertringen : τῇ παλαιοτάτηι πόλει τῶν Δελφῶν χαίρειν (Deissmann, *loc. cit.*, p. 216).

Terminons le commentaire de l'adresse par la traduction suivante : Tibère Claude César Auguste, Germanicus, souverain pontife, de la puissance tribunitienne l'an 12, Imperator 26 fois, consul 5 fois, père de la patrie, salut à la ville de Delphes.

2° *Le début de la lettre.* — a) *Les lignes* 3-5. —

ΠΑΛαι μεν ΤΗΙ Πολει τΩΝ ΔΕΛΦων προΘΥΤΜΟς εγενομην καὶ ευνους εξ αρ-
ΧΗΣΑΕΙΔΕΤΗΡΗσα τηΝ ΘΡΗΣΚΕΙαν τΟΥ
ΑΠΟλλωνος του πυθιου........... ..

ΝΥΝ ΛΕΓΕΤΑΙ ΚΑΙ πολΕΙΤΩΝ ΕΡΙΘειαν ΕΙΝΑΙ Ω.................................ιου-

Bienveillant de longue date et dès le début plein d'égards pour la ville de Delphes j'ai toujours promu le culte d'Apollon pythien..........................

On dit maintenant que même les querelles des citoyens sont..

Après l'adresse, la lettre. Elle débute par une *captatio benevolentiae* et une profession de foi qui nous fournissent une nouvelle preuve des sympathies que l'empereur avait pour la ville de Delphes comme du reste pour la Grèce tout entière. « Claude, en effet, nous dit M. Chapot (*Le monde romain*, p. 202) favorisa ses sujets hellènes et répara les folies et exactions de Caligula. Il était tout imprégné des lettres, des sciences et de l'art grec et éprouva pour les Hellènes une sympathie particulière. » Aussi sommes-nous en droit de supposer que par sa lettre, l'empereur octroyait de nouvelles faveurs à la ville ou de nouveaux privilèges à ses sanctuaires. L'état très fragmentaire de notre document ne nous permet pas, malheureusement, de préciser la teneur de son contenu. Peut-être l'empereur se félicite-t-il, dans la cinquième ligne, de voir cesser enfin certaines dissensions qui avaient jusque-là envenimé la vie de la cité : il se pourrait même que le proconsul Gallion, dont il est question dans la ligne suivante, ait eu pour mission d'apaiser ces querelles préjudiciables à l'ordre public! Mais ce ne sont là que des suppositions dont le bien-fondé est loin d'être assuré. Comme ces trois lignes n'ont pas par ailleurs grand intérêt pour la solution de notre problème chronologique, nous n'entrerons pas dans le détail de leur explication : On trouvera à ce sujet des renseignements complémentaires dans l'étude déjà citée de Deissmann.

b) *La sixième ligne.* — ιου] ΝΙΟΣ ΓΑΛΛΙΩΝ Ο Φιλος ΜΟΥ ΚΑι ανθυΠΑΤΟΣ της Αχαιας

Iunius Gallion mon ami et proconsul de l'Achaïe.

Grâce aux quelques mots qui en subsistent encore, cette ligne importante peut être reconstituée avec certitude. On y retrouve d'abord le nom de Gallion précédé du prénom ιου]ΝΙΟΣ (voir col. 362), ensuite l'expression ὁ φίλος μου καὶ ἀνθύπατος. Il est vrai que du mot ἀνθύπατος, il ne subsiste plus que les deux dernières syllabes et que, à la rigueur, on pourrait lire ὕπατος (consul) au lieu de ἀνθύπατος (proconsul). Mais cette restitution n'a aucune chance de rendre le texte primitif. Rappelons d'abord que la lettre de Claude date du printemps 52. Or, Gallion ne fut nommé consul *qu'après* son retour en Italie, (voir Stein, dans Cantarelli, *loc. cit.*, p. 174). Claude ne pouvait donc pas encore parler de son consulat en écrivant à la ville de Delphes. Par le fait même le choix de la leçon ἀνθύπατος s'impose de préférence à ὕπατος. Le Υ initial de ce dernier mot serait du reste insuffisant à remplir l'espace séparant ΟΥΚΑ de ΠΑΘΟΣ, alors que les quatre premières lettres de ἀνθύπατος comblent exactement cette lacune.

Si Gallion était proconsul nous sommes en droit de faire suivre ce titre de la mention de l'Achaïe, province qu'il avait à administrer. Que Gallion ait été, de fait, proconsul de cette province, nous le savons par l'auteur des Actes (xviii, 12) et par Sénèque qui pour être moins explicite que saint Luc, nous parle également, dans sa lettre 104, du séjour de son frère Gallion en Achaïe (voir col. 362, 363). Une inscription trouvée dans les environs de Platée et mentionnant Gallion est par malheur mutilée à l'endroit qui portait la mention de son proconsulat. Sur la disparition récente de ce document, voir Deissmann, *loc. cit.*, p. 224-225. On trouvera au même endroit le texte de l'inscription.

Après avoir établi le texte de la sixième ligne il nous reste à développer, au sujet de la magistrature de Gallion, les points suivants :

a) Le proconsul Iunius Gallion;

b) Le régime administratif de l'Achaïe;

c) Gallion fut-il proconsul *extra sortem* de cette province ?

d) La date de son arrivée à Corinthe.

a) *Le proconsul.* — M. Annaeus Novatus, appelé après son adoption par le rhéteur Junius Gallion, Iunius Annaeus Gallio, était frère du philosophe Sénèque. Ce dernier, qui l'affectionnait beaucoup et lui a dédié plusieurs de ses ouvrages (voir Cantarelli, *loc. cit.*, p. 158), nous a tracé de lui un portrait des plus flatteurs. Voici par exemple en quels termes il nous parle de la noblesse de son caractère et de la délicatesse de ses sentiments : *Solebam tibi* [*Lucilio*] *dicere Gallionem, fratrem meum, quem nemo non parum amat, etiam qui amare plus non potest, alia vitia non nosse, hoc* (*adulationem*) *eum odisse... Coepisti mirari comitatem et incompositam suavitatem, quae illos quoque, quos transit abducit...; nemo enim mortalium uni tam dulcis est, quam hic omnibus* (*Nat. quaest.*, iv, praef., 10). Ce jugement très favorable porté par Sénèque sur son frère aîné, honore sans doute grandement la mémoire du célèbre philosophe. Mais l'historien qui juge objectivement les choses est en droit d'y apporter certaines réserves. Sans doute Gallion était un homme d'une vaste culture d'esprit et sa mansuétude lui avait valu, dans le monde romain, la flatteuse épithète de *dulcis Gallio* (Stacius, *Silv.*, t. ii, 7, 3). Mais il semble bien, par ailleurs, que cette douceur, cette bonté, se doublait, dans cette nature complexe, d'une déplorable faiblesse de caractère. Comment expliquer autrement que Gallion, oublieux de son passé, n'ait pas hésité à se mêler, à la fin de sa vie, à la troupe des vils courtisans de Néron et qu'il se soit abaissé un jour, jusqu'à se prosterner devant l'empereur, en plein Sénat et au grand scandale des sénateurs, pour le supplier de n'être pas englobé dans une sentence de mort, Tacite, *Ann.*, xv, 73. Non, ce n'est pas là l'homme dont Sénèque avait dit : *fratrem meum... alia vitia non nosse, adulationem eum odisse!*

Entré jeune dans la magistrature, Gallion y avait fait rapidement carrière, *honores industria consecutus* (Sénèque, *Dial.*, xii, 7). Après avoir occupé dans l'administration romaine plusieurs postes subalternes il fut nommé, ainsi que nous venons de le dire, proconsul d'Achaïe et après son retour, consul suffect. Fonctionnaire habile et fin diplomate, il fut toujours partisan d'une politique de compromis et d'arrangements. En bon Romain il partageait, sans doute, les préventions de son milieu contre les juifs, cette *gens sceleratissima* comme les avait appelés son frère (Sénèque, *Fragm.*, ed. Haase, t. iii, p. 427, 41-42). Avant son départ pour Corinthe, il avait été témoin des troubles qui venaient d'éclater à Rome et qui avaient motivé l'arrêt d'expulsion de Claude : *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit* (Suet., *Claud.*, 25). Les préventions qu'il nourrissait, à la suite de ces incidents, contre les juifs et sans doute aussi contre les chrétiens qui passaient pour être une secte judaïque, nous fournissent peut-être la clef de l'attitude dédaigneuse que Gallion adoptera à leur égard le jour où il les retrouvera devant son tribunal à Corinthe.

De constitution fort délicate et atteint, selon toute vraisemblance, d'une grave affection pulmonaire, Gallion, veillera, sa vie durant, sur sa santé avec une attention que nous qualifierions volontiers d'excessive. Nous avons vu plus haut à quel acte de bassesse le poussa, au Sénat, la crainte d'une mort prématurée. A Corinthe, nous le verrons à la première attaque de son mal, quitter précipitamment le pays : *Illud mihi*

in ore erat domini mei Gallionis, qui cum in Achaïa febrem habere coepisset, protinus navem ascendit clamitans non corporis esse, sed loci morbum. (Sénèque, *Epist.* CIV, 1; voir sur la maladie de Gallion, Cantarelli, *loc. cit.*, p. 172-173). Peu de temps après son retour enfin, il entreprendra une longue croisière en Méditerranée, escomptant l'influence bienfaisante d'un séjour prolongé en mer pour l'état de ses poumons : *praeterea est alius usus multiplex* (*aquae marinae*) *principalis vero navigandi phthisi adfectis, aut sanguine egesto, sicut proxime Annaeum Gallionem fecisse post consulatum meminimus, neque enim Aegyptus propter se petitur sed propter longinquitatem navigandi.* (Plin., *Nat. hist.*, XXXI, 62, ed. Maghoff.)

b) *Le régime administratif de l'Achaïe.* — α. Les provinces romaines étaient réparties en sénatoriales et impériales. Or, en 27 av. J.-C., date à laquelle Auguste procéda à cette répartition, l'Achaïe fut attribuée au Sénat et administrée, dans la suite, par des proconsuls (ἀνθύπατοι). Mais, comme ailleurs dans l'empire, l'administration sénatoriale s'avéra ici vexatoire et fort dispendieuse, double inconvénient notamment lorsqu'il s'agissait, comme ce fut le cas pour l'Achaïe, d'une province difficile à gouverner. Aussi n'est-il pas étonnant de voir éclater, dès le début, de graves conflits entre une population, éprise de ses libertés d'autrefois, et des agents sénatoriaux ignorant tout de la province qu'ils avaient à administrer. Finalement, en l'an 15 après J.-C., la gestion proconsulaire fut jugée tellement défectueuse qu'elle donna lieu à l'envoi d'une ambassade auprès de l'empereur. Auguste fit bon accueil aux doléances des Achéens et force fut au Sénat de remettre la province à l'administration impériale. Ce nouvel état de choses se prolongea pendant une trentaine d'années et, durant ce laps de temps, l'Achaïe fut de nouveau, comme avant l'an 15, gouvernée par des *legati Augusti pro praetore.* En 44, enfin, Claude, rétrocéda, une seconde fois, la province au Sénat. Bien que constitutionnelle, comme le remarque Mommsen, cette mesure était regrettable. Ne fallait-il pas, en effet, redouter de retomber dans le gâchis d'autrefois et de faire revivre les abus qui avaient motivé l'envoi de l'ambassade de l'an 15? La situation se compliquait du fait que, à la différence des *legati Augusti pro praetore*, les proconsuls devaient être désignés par le sort et que, par le fait même, il devenait malaisé de trouver pour certaines provinces le *right man in the right place.* Comme par ailleurs la durée du mandat proconsulaire ne devait pas, normalement, se prolonger au delà d'une année, il devenait bien difficile d'assurer une certaine continuité dans la gestion des provinces soumises au régime sénatorial.

β. Pour parer au moins partiellement à ces graves inconvénients, le Sénat eut parfois recours à un système *mixte* consistant à renoncer à la désignation des proconsuls par le sort, et à réserver leur nomination à l'empereur. L'histoire nous a conservé le souvenir de quelques-unes de ces nominations exceptionnelles. Ainsi, au dire de Suétone (*Galba*, 7) :

Galba Africam pro consule biennio optinuit extra-sortem electus ad ordinandam provinciam et intestina dissensione et barborum tumultu inquietam : ordinavitque magna severitatis ac iustitiae cura etiam in parvulis rebus. Un autre document qui marque bien le rôle respectif de l'empereur et du Sénat dans la désignation de ces proconsuls *extra sortem*, nous est fourni par le texte suivant : *P. Pasquius Scaeva proconsule Cyprum optinuit... procos. iterum extra sortem auctoritate Aug. Caesaris et s. c. misso* (*missus*) *ad componendum statum in reliquum provinciae Cypri.* (*Corp. insc. lat.*, t. IX, n. 2845, 2846; Dessau, p. 915.)

γ. Mais si le Sénat avait parfois recours à ce mode exceptionnel de nomination des proconsuls pour les provinces de *Chypre* et d'*Afrique* y recourrait-il également pour la province d'*Achaïe* qui nous intéresse ici ? Plusieurs indices nous autorisent à le penser. Il y a d'abord le fait, surprenant à première vue, que de 45 à 54, donc pour une période de dix ans, on ne connaisse, en tout, que *trois* proconsuls d'Achaïe, alors que normalement — la charge de proconsul étant annuelle — on devrait en connaître une dizaine. Il est vrai que quelques-uns de ces proconsuls ont pu ne pas être mentionnés par les historiens. Mais, peut-être, et sur ce point nous nous rallions volontiers à l'opinion de Cantarelli (*loc. cit.*, p. 163), pourrait-on expliquer ces lacunes dans les listes proconsulaires de l'Achaïe, en admettant que ce poste était parfois laissé *sans titulaire.* Cette hypothèse nous semble d'autant plus fondée que, de fait, nous savons par une inscription que l'un de ces trois proconsuls, M. Marius Macer fut nommé *extra sortem ; proco*(*n*)*sul pro*(*vinciae*) *Achai*(*ae*) *citr*(*a*) *sor*(*te*)*m.* (*Corp. insc. lat.*, n. 1835; Dessau, p. 969). Par ailleurs on connaît, par une inscription trouvée à Corinthe (*Corp. insc. lat.*, n. 725) un certain Q. Villius Titianus Quadratus, *legatus provinciae Achaiae, quam propraetor* (*administravit*). En mentionnant ce personnage, Mommsen a soin de nous faire remarquer que nous nous trouvons là en présence d'un fonctionnaire *subalterne*, chargé par intérim de l'administration de la province : *intellige de legato proconsulis qui eius* VICEPRAETORIA *potestate provinciam administravit.* Ne sommes-nous pas, en présence de ces textes, en droit d'admettre que, pour éviter les surprises auxquelles pouvait donner lieu le mode de nomination des proconsuls par le sort, le Sénat ait eu recours, durant le règne de Claude, à l'intervention de l'empereur pour la nomination du premier magistrat de la province d'Achaïe ?

c) *Gallion fut-il un de ces proconsuls extra sortem ?* — Comme nous ne possédons pas le *cursus honorum* de Gallion nous ne saurions a priori l'affirmer, bien que pour des raisons indiquées plus haut et pour celles que nous allons exposer, nous le croirions volontiers. Dans sa lettre à la ville de Delphes Claude l'appelle, ainsi que nous venons de le dire : ὁ φίλος μου καὶ ἀνθύπατος — mon ami et proconsul.

α. L'expression « ami de César », *amicus Caesaris*, φίλος τοῦ Καίσαρος ou φίλος τοῦ Σεβάστου ainsi que les adjectifs φιλοκαῖσαρ et φιλοσέβαστος sont en usage à l'époque impériale et se retrouvent par exemple dans deux inscriptions de Thyatyre (*Corp. insc. lat.*, n. 3499, 4 et 3500, 4). Comparer aussi, à la page 710, l'index de Dittenberger, *Orientis graeci inscriptiones selectae II.* Peut-être provient-elle de l'ancienne Égypte (cf. J. Leipoldt, *Theol. Literaturbl.*, 1908, col. 561) ou de la Perse (Cumont, *Orient. Religionen*, 1910, p. 161). Cette expression devient, dans la suite, un titre officiel et sert à désigner des personnages jouissant des faveurs impériales et chargés de missions délicates. C'est ainsi que Claude désigne dans son édit de tolérance pour les juifs les rois Hérode et Agrippa, οἱ φίλτατοί μου (Josèphe, *Ant.*, XIX, v, 3).

β. Or ici Gallion est honoré de la même épithète. Est-on en droit d'affirmer avec Deissmann (*Paulus*, p. 218) et Brassac (*loc. cit.*, p. 46) qu'elle représente le *titre officiel* des proconsuls en charge ? Il nous semble qu'en l'état actuel de nos connaissances ce soit trop affirmer, et nous préférons réserver ce titre aux proconsuls nommés *extra sortem* par une grâce spéciale de l'empereur dont ils deviennent ainsi les amis, chargés de lui concilier les bonnes grâces d'une province troublée par des dissensions intérieures. Aussi retrouvons-nous plusieurs fois cette même

expression et précisément à propos de provinces dont l'administration présentait des difficultés particulières. Nous voyons, par exemple, l'empereur Marc-Aurèle décerner le titre au proconsul d'Asie, T. Atilius Maximus qu'il appelle ὁ κράτιστος ἀνθύπατος καὶ φίλος ἡμῶν (Dittenberger, *Sylloge*, n. 406 (851); auparavant déjà, Trajan, écrivant à un proconsul d'Achaïe, Erennius Saturninus l'avait aussi honoré de la même épithète (Bourguet, *loc. cit.*, p. 70). Pour ces raisons nous pensons que Gallion, appelé lui aussi ami de César, fut nommé proconsul d'Achaïe *extra sortem* et que le poste qu'il allait occuper était vacant depuis un certain temps. Si Gallion n'eut pas de la sorte de prédécesseur immédiat, nous comprenons beaucoup mieux l'attitude des juifs à l'égard de saint Paul. Pendant dix-huit mois, en effet, l'apôtre, put exercer son ministère sans être déféré au tribunal proconsulaire. Dire à la suite de plusieurs commentateurs que le prédécesseur de Gallion ne se serait pas prêté à un procès contre l'Apôtre, c'est évidemment affirmer plus que les documents existants permettent d'affirmer. Aussi préférons-nous croire que le poste de proconsul étant vacant, le fonctionnaire subalterne chargé de l'intérim n'avait pas qualité d'intervenir dans une affaire de ce genre et que, par conséquent, les juifs durent attendre l'arrivée à Corinthe d'un nouveau proconsul, muni de pleins pouvoirs.

d) Quand Gallion arriva-t-il à Corinthe ? α. A peine arrivé au pouvoir, Claude ordonna en 42, que les proconsuls *désignés par le sort* quitteraient l'Italie avant la nouvelle lune du mois d'avril : κατέδειξε δὲ καὶ τάδε τούς τε κληρωτοὺς ἄρχοντας πρὸ τῆς Ἀπριλίου νουμηνίας... ἀφορμᾶσθαι (Dion Cassius, LX, XI, 6). L'année suivante, l'empereur, modifiant légèrement son premier décret fixa leur départ aux premiers jours du même mois : πρὸς δ'ἔτι τοῖς ἄρχουσι τοῖς κληρωτοῖς, βραδέως ἔτι καὶ τότε ἐκ τῆς πόλεως ἐξορμωμένοις προεῖπε πρὶν μεσοῦν τοῦ Ἀπριλίου ἀπαίρειν. Mais il est à remarquer que ces deux ordonnances visent expressément les proconsuls κληρωτοί et non pas les magistrats désignés à cet office par un décret spécial de l'empereur. Au dire de Mommsen (*Droit public romain*, t. III, p. 294), les premiers entraient pratiquement en fonction aux calendes du mois de juillet. Mais il va sans dire que les proconsuls désignés *extra sortem* devaient quitter l'Italie aussitôt que l'état de la mer leur permettait de s'embarquer. Ces magistrats étaient, en effet, chargés de missions délicates et urgentes — *ad ordinandam provinciam et intestina dissensione et barbarorum tumultu inquietam*, comme il est dit plus haut à propos de Galba. Ils avaient, de ce fait, tout intérêt à rejoindre au plus tôt leur poste. Par ailleurs la navigation était pratiquement interrompue en Méditerranée depuis le mois d'octobre jusqu'au mois de mars: *Ex die igitur tertio Idus Novembris usque in diem sextum idus martias maria claudunter. Nam lux minima noxque prolixa, nubium densitas, aeris obscuritas, ventorum imbri vel nivibus geminata saevitia non solum classes a pelago sed etiam commeantes a terrestri itinere deturbat* (Fl. Vegetius Renatus, *Epitoma rei militaris*, IV, 39). Saint Basile estime même qu'en hiver un voyage de l'Orient à Rome est chose impossible : *Iter autem Romam nescio quomodo nemo prudentiae tuae nuntiaverit hieme omnino confici non posse. P. G.*, t. XXXII, col. 791. (Voir Ruffini, *Chronologia Veteris et Novi Testamenti*, p. 181.) Gallion du reste qui n'aurait guère pu songer, en raison de sa santé délicate, à s'embarquer durant la mauvaise saison a dû quitter l'Italie au début du mois d'avril pour arriver à Corinthe vers la fin de ce mois.

β. En quelle année faut-il placer le début de son proconsulat ? En 51 ou en 52 ? Les deux thèses ont leurs partisans. Voici, par exemple, ce que M. Jacquier écrit, au sujet de la première, dans l'introduction à son commentaire aux Actes, p. CCLXXXVIII : « La lettre (de Claude) était une réponse à un rapport de Gallion. Avant d'écrire ce rapport Gallion a dû s'installer, s'enquérir des affaires de Delphes et Claude a dû écrire sa lettre et la faire parvenir à Delphes. Il s'ensuit que Gallion n'a pas dû commencer son proconsulat au printemps de 52, mais à celui de 51. » M. Plooij (*loc. cit.*, p. 41) est du même avis. Il va sans dire que la majeure de cette argumentation une fois admise, la conclusion est certaine. Mais M. Jacquier est-il bien sûr que la lettre de Claude est une réponse à un rapport de Gallion? L'admettre, n'est-ce pas considérer comme assurée une reconstitution bien problématique des 5e et 6e lignes de la lettre proposée par Deissmann qui fait précéder la mention de Gallion des mots καθώς... ἔγραψεν? Ou faut-il nécessairement voir dans le γεγραμ[μένων] du *septième* fragment, une allusion à cette prétendue lettre de Gallion ? Même en admettant que ce morceau appartient sûrement à notre document, ne pourrait-on pas y voir aussi bien une allusion à une lettre envoyée précédemment à Claude par les autorités religieuses de Delphes? On ne saurait donc, à notre avis trouver, dans le texte même de la lettre, aucune raison valable obligeant de fixer, au début de 51 plutôt que de 52, l'entrée en fonctions du proconsul. Pour les raisons exposées plus haut nous plaçons la 26e acclamation de Claude et, partant, l'envoi de sa lettre à la ville de Delphes au début de 52. A cette date, Gallion a pu être, théoriquement parlant, proconsul depuis une année déjà puisque ayant été très probablement nommé *extra sortem*, il a pu être, à l'exemple de Galba (voir col. 363), chargé d'une magistrature de plusieurs années. Mais aussi bien l'envoi de la lettre de Claude peut-il coïncider avec le début du proconsulat de Gallion. Nous adoptons plus volontiers cette seconde hypothèse, principalement en raison de la délicate santé du magistrat. Le climat de la Grèce ne lui est pas favorable, aussi quitte-t-il *précipitamment* son poste, *protinus navem ascendit, clamitans non corporis esse, sed loci morbum* (Sénèque, CIV, 1). Nous pensons donc qu'étant arrivé à Corinthe au printemps de 52, Gallion quitta sa province après un séjour qui n'aura duré que quelques mois, laissant ainsi sa mission inachevée. Peut-être, ce n'est évidemment qu'une hypothèse, fut-il même porteur de la lettre impériale, destinée à l'introduire auprès des autorités religieuses de Delphes, le célèbre sanctuaire national que Claude avait en grande vénération. La mission de Gallion resta inachevée, disons-nous. Aussi, dès l'année suivante, au printemps de 53, selon l'ingénieuse hypothèse de Stein (voir Cantarelli, *loc. cit.*, p. 174), fut-il remplacé par un autre proconsul, Martius Macer, nommé lui, certainement *extra sortem*, (voir col. 364). Vers la même date, Gallion devint consul suffect et l'année suivante, toujours souffrant, il entreprit la croisière en Méditerranée dont nous avons parlé plus haut. Sur les dernières années et la mort de Gallion, voir Cantarelli, *loc. cit.*, p. 174-175.

c) *Les dernières lignes : de la 7e à la 12e.* — Elles n'offrent aucun intérêt pour nous, en raison de leur état fragmentaire. Voir pour le détail, les études de Brassac et Deissmann.

IV. SAINT PAUL ET GALLION. — Après avoir essayé de déterminer la date de l'arrivée de Gallion à Corinthe (printemps 52) et celle de son départ pour Rome (automne de la même année), il nous reste à tirer les conclusions qui se dégagent de ces constatations pour la fixation de la chronologie paulinienne. Comme cette question a déjà été abordée à deux reprises dans ce dictionnaire (*Suppl.*, t. I, col. 68 et

1287-91) et que nos conclusions coïncident, à peu de choses près, avec celles de ces deux études, nous nous bornerons à toucher brièvement les deux points suivants : 1° La rencontre de saint Paul avec Gallion; 2° La durée du séjour de l'apôtre en Achaïe.

1° *La rencontre de saint Paul avec Gallion.* — a) *Le récit des Actes*, XVIII, 11-18. ...Il (Paul) demeura (à Corinthe) un an et six mois, enseignant parmi eux la parole de Dieu.

12. Gallion étant proconsul d'Achaïe, les juifs se soulevèrent d'un commun accord contre Paul et le conduisirent devant le tribunal, 13, en disant : « Celui-ci persuade les hommes d'adorer Dieu d'une manière contraire à la Loi. » 14. Mais Paul allant ouvrir la bouche, Gallion dit aux juifs : « S'il s'agissait de quelque injustice ou de quelque mauvais coup, ô juifs, je vous prêterais l'oreille, comme de raison; 15, mais s'il s'agit de discussions sur une parole, et sur des noms et sur la Loi qui vous est particulière, vous verrez vous-mêmes; je ne veux pas être juge de ces choses. » 16. Et il les renvoya (tous) du tribunal. 17. Alors tous, s'emparant de Sosthènes, le chef de la synagogue, le battaient devant le tribunal. Et Gallion ne s'occupa nullement de tout cela. 18. Or, Paul, après être resté encore d'assez nombreux jours, prit congé des frères et il fit voile vers la Syrie... (trad. Jacquier).

b) *L'authenticité de cette péricope.* — Il est superflu de démontrer contre Loisy, *Actes*, 1920, p. 698 sq. et Omede, *Origine christiane*, t. II, p. 18 sq. que nous ne sommes pas en présence d'une péricope interpolée, et, partant, dénuée de toute valeur historique. On trouvera exposées les raisons qui militent en faveur de l'authenticité de ce passage dans les commentaires des Actes ou, par exemple, dans Cantarelli, *loc. cit.*, p. 169-172. Cet auteur montre fort bien à quel point l'attitude de Gallion vis-à-vis de saint Paul et des juifs est conforme à ce que nous savons par ailleurs du caractère de ce personnage. Si le proconsul refuse, en effet, d'entrer dans le détail des controverses soumises par les juifs à sa sentence arbitrale, c'est qu'il se rend parfaitement compte des conséquences qu'entraînerait, pour le maintien de l'ordre public, une décision favorable à l'un et, partant, défavorable à l'autre des deux partis en présence. Gallion, à ce que nous croyons, vient à peine de rejoindre son poste; il connaît la turbulence des juifs pour avoir vu leurs agissements récents à Rome; ne devait-il pas craindre de les encourager et de les soutenir en donnant suite à leurs griefs contre l'Apôtre, ne devait-il pas redouter de voir se produire de graves démêlés entre les partisans de la Synagogue, forts de l'appui de l'autorité, et les nombreux fidèles que saint Paul venait de gagner à la cause du Christ pendant son ministère de dix-huit mois? Aussi, en homme politique avisé, Gallion adopte-t-il la solution qui s'imposait en la circonstance : il s'abstient de prendre position dans le conflit qui est porté devant son tribunal et oppose une fin de non-recevoir aux attaques formulées par les juifs contre saint Paul. Mais ce faisant il n'entend pas pour autant accorder son patronage aux idées professées par l'apôtre Paul; pour lui, celui-ci n'est qu'un juif méprisable comme les autres et Gallion en le chassant de son tribunal entend bien l'englober dans le mépris qu'il a voué à la race abjecte; *Sein Verhalten*, dit fort bien Wendt (*Apostelgeschichte*, p. 266), *ist nicht Ausdruck seiner Milde oder seiner Weisheit, sondern nur der hochmütigen Verachtung der Juden.*

En suspendant la séance et en se refusant de statuer sur la question en litige, Gallion agit, nous venons de le dire, dans l'intérêt de la sécurité publique et se révèle par là administrateur habile et avisé. Mais que faut-il penser de ce juge qui ne permet même pas à l'accusé d'exposer son point de vue et de présenter sa défense? Si l'on peut ne pas lui reprocher d'esquiver prudemment un problème d'ordre religieux qui n'était pas de son ressort, ne doit-on pas regretter qu'il ait jugé bon de livrer, sans défense, l'Apôtre et les fidèles aux vexations de leurs ennemis, vexations continues dont nous trouvons le douloureux écho dans la seconde épître aux Thessaloniciens (III, 2), écrite vers cette même époque et où saint Paul demande des prières pour le succès de son apostolat entravé par ses ennemis bien connus (remarquer l'article) : προσεύχεσθε, ἀδελφοί, περὶ ἡμῶν,....... ἵνα ῥυσθῶμεν ἀπὸ τῶν (!) ἀτόπων καὶ πονηρῶν ἀνθρώπων. (cf. Vosté, *Comm. in ep. ad Thess.*, p. 217). Gallion faillit ainsi à sa tâche, mais, par ailleurs, et c'est là le point qui nous intéresse, nous le retrouvons, dans cet épisode, tel que nous l'avons dépeint plus haut : d'un côté, c'est le fonctionnaire habile préférant les situations équivoques aux solutions nettes et tranchées, de l'autre, c'est l'homme au caractère faible, c'est le fier Romain, ennemi de la race juive. La critique interne nous fournit ainsi des arguments excellents en faveur de cette péricope considérée comme interpolée par Loisy et Omede.

c) *Quand eut lieu l'entrevue entre Paul et Gallion?* — Rappelons que, à notre avis et pour les raisons exposées plus haut, Gallion arriva à Corinthe au printemps de 52 et quitta son poste vers la fin de l'été de cette même année. A quel moment Paul comparut-il devant le tribunal du proconsul ? Tout porte à croire que l'événement eut lieu dès les premières semaines du séjour de Gallion à Corinthe. C'est tout d'abord l'impression très nette qui se dégage du récit des Actes. Saint Luc, en effet, nous avait fait *d'abord* remarquer, au ℣ 11, en manière de résumé que l'Apôtre demeura à Corinthe une année et demi enseignant parmi les habitants la parole de Dieu; il mentionne *ensuite* son entrevue avec le proconsul pour *terminer* son exposé en disant au ℣ 18 que saint Paul resta encore d'assez nombreux jours à Corinthe avant de s'embarquer pour la Syrie. *Auparavant* déjà (℣ 6 et 10) saint Luc avait fait allusion aux vexations que l'Apôtre eut à endurer de la part des juifs, résolus comme partout ailleurs à entraver son ministère : mais ils avaient échoués dans leur tentative. L'épisode de Gallion représente la *deuxième* phase de cette lutte : les ennemis de Paul comptent sur l'appui du nouveau proconsul favorable, pensent-ils, à leurs revendications : ici encore leur échec est complet. La *troisième* et dernière phase de la lutte entre l'Apôtre et ses ennemis se déroule durant les ἡμέραι ἱκαναί que l'Apôtre passe encore à Corinthe après sa comparution devant Gallion : Les juifs déboutés de leurs prétentions continuent sournoisement leurs attaques contre saint Paul, attaques dont nous trouvons l'écho dans la IIe aux Thessaloniciens. Il nous semble qu'envisageant de la sorte la lutte des juifs contre l'Apôtre nous soyons autorisés à placer son entrevue avec Gallion dans les premières semaines du séjour de ce dernier à Corinthe.

Une autre considération nous confirme dans cette idée. Nous venons de dire que, après son entrevue avec Gallion, Paul reste encore d'assez nombreux jours à Corinthe. Nous traduisons par ces mots l'incidente ἔτι προσμείνας ἡμέρας ἱκανάς. Quel est le sens exact de cette expression dont saint Luc se sert quatre fois dans les Actes? Il est difficile de le déterminer avec précision; on peut toutefois affirmer que ce terme marque toujours un laps de temps assez considérable. Or, comme nous le verrons plus loin, Paul quittera Corinthe vers la fin de l'été pour se rendre en Syrie, par conséquent l'entrevue avec

Gallion, arrivé en Achaïe au printemps 52, doit se placer très peu de temps après son entrée en fonction.

Il nous reste pourtant une difficulté à résoudre. Si Paul rencontra le proconsul dès l'arrivée de ce dernier à Corinthe, pourquoi saint Luc se sert-il (℣ 12) du présent ὄντος ἀνθυπάτου. G. *étant* proconsul au lieu de l'aoriste ἀνθυπατεύσαντος, G. *étant devenu* proconsul ? L'écrivain sacré n'aurait-il pas voulu par là indiquer nettement que l'entrevue eut bien lieu, *non* au début, mais au *cours* du séjour de Gallion à Corinthe ? Nous ne le pensons pas! Car si l'entrevue a eu lieu, comme nous le supposons plus haut, dans les premières semaines du proconsulat de Gallion, l'emploi de la forme du présent est parfaitement légitime du fait que, à ce moment, Gallion *était déjà proconsul*. Et même dans le cas où l'entrevue aurait immédiatement suivi l'arrivée de Gallion serait-on en droit d'exiger de l'écrivain sacré l'emploi d'une forme qui, pour être plus correcte, ne s'imposait nullement ? Il nous semble qu'à ce propos Schlatter a raison de dire : (*Diese*) *Forderung gehört wohl zu den Fällen, in denen der Exeget dem Autor zu bestimmte Vorschriften macht* (*Gallio und Paulus in Korinth, Neue Kirchliche Zeitschrift*, 1925, p. 506).

2° *La durée du séjour de saint Paul à Corinthe.* — a) L'Apôtre séjourna-t-il 18 mois ou près de deux ans à Corinthe ? Sur cette question encore les avis sont partagés. Alors que, par exemple, le P. Prat, Deissmann et Cantarelli s'accordent, en adoptant, comme nous l'avons fait plus haut, le sens obvie du texte des Actes, à assigner au séjour de saint Paul à Corinthe une durée approximative de deux ans, Zahn, Larfeld et d'autres se refusent à entrer dans cette voie. Pour des raisons diverses ces auteurs sont d'avis que les 18 mois du v. 11 représentent la durée *totale* du ministère de saint Paul à Corinthe. Il ne saurait être question de passer en revue ces opinions divergentes et d'exposer les arguments fournis par les différents auteurs à l'appui de leurs thèses respectives. Nous voudrions simplement faire remarquer ici que les conclusions auxquelles aboutit Larfeld dans son étude *Die delphische Gallioinschrift* (*Neue Kirchliche Zeitschrift*, 1923, p. 638, sq.) nous semblent peu probantes. D'après le distingué professeur de Bonn, saint Luc, adoptant en cela la méthode suivie par les auteurs des livres des Rois et des Paralipomènes, aurait l'habitude d'indiquer d'abord, avant d'entrer dans le détail des faits, la durée globale des périodes durant lesquelles ces faits se sont passés. Larfeld cite une douzaine d'exemples à l'appui de sa thèse. En appliquant sa méthode à l'épisode de Gallion il se refuse d'ajouter les ἱκαναὶ ἡμέραι aux 18 mois du verset 11. Mais comme on pourra aisément s'en convaincre en examinant un à un les textes cités par l'auteur, la méthode qu'il préconise n'est nullement convaincante. Sa thèse a été du reste bien réfutée par Schlatter, *loc. cit.*, p. 500 sq.

Pour les raisons indiquées plus haut, à propos de la date de l'entrevue entre Paul et Gallion, nous adoptons l'opinion traditionnelle d'après laquelle l'arrivée du proconsul coïncide avec la *fin* de la période de dix-huit mois, indiquée au v. 11. L'entrevue se plaçant quelques semaines après l'arrivée du proconsul aurait lieu vers la fin du *mois de mai 52*. Le début du ministère de Paul à Corinthe serait reporté à dix-huit mois en arrière, c'est-à-dire au *mois de novembre 50*.

b) Cette date concorde fort bien avec celle de l'arrivée à Corinthe d'Aquila et Priscille (voir Plooij, *loc. cit.*, p. 41 sq.). D'après le récit des Actes (xviii, 2 sq.) Paul arrivant dans la capitale de l'Achaïe, y rencontre un juif, du nom d'Aquila, récemment (προσφάτως) arrivé d'Italie, *parce que Claude avait décrété que tous les juifs devaient s'éloigner de Rome*. Or nous savons par Orose (*Histor.*, VII, vi, 15) que ce décret fut promulgué la neuvième année de Claude qui va du 25 janvier 49 au 24 janvier 50. Il est vrai que l'interprétation du texte d'Orose souffre quelques difficultés. D'un côté, en effet, il cite comme source l'historien Josèphe. Or le texte de Josèphe, tel au moins que nous le possédons actuellement, ne mentionne pas le fait de l'expulsion des juifs. D'autre part, Ramsay semble avoir établi que la chronologie d'Orose est régulièrement en retard d'une année, en sorte qu'il faudrait assigner comme date à l'édit de Claude l'année 50 et non l'année 49 (*St. Paul the traveller and the roman citizen*, p. 254-268; voir Plooij, p. 46). Mais pour les raisons qu'on trouvera exposées dans Cantarelli, *loc. cit.*, p. 160-161, et Deissmann, p. 222-223, nous accepton, avec le P. Prat (*Suppl. Dict. Bible*, art. Chronologie, t. i, col. 1288), l'indication fournie par Orose comme un renseignement de bon aloi. Aquila et Priscille ont donc quitté Rome dans le courant de 49 ou au début de 50. Se sont-ils rendus directement à Corinthe ou se sont-ils arrêtés en chemin dans l'une ou l'autre des colonies composées de Juifs expulsés comme il en existait, par exemple, à Ariccia, aux environs de Rome... *Inter judaeos, qui ad Ariciam transierant ex urbe missi* (*Scholia ad Iuv. IV*, 117. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. iii, p. 33) ? Nous ne saurions le dire. Mais saint Luc l'insinue peut-être en disant que le couple juif venait d'Italie. Sans vouloir évidemment tirer argument de cette indication qui peut-être n'est qu'une autre manière de désigner la capitale du pays nous croyons que Aquila et Priscille ayant quitté Rome vers la fin de 49 ont attendu le printemps ou l'été de l'année 50 pour se rendre à Corinthe. Comme ils y précèdent de quelques mois seulement l'Apôtre, saint Luc peut fort bien dire qu'ils viennent d'y arriver.

c) Il nous reste un mot à dire de la date du départ de saint Paul pour la Syrie. Il faut le placer, vers la fin de l'été 52 après les ἡμέραι ἱκαναί passées à Corinthe postérieurement à l'entrevue avec Gallion. Paul dut quitter la Grèce avant que la navigation ne fût suspendue. S'il faut ajouter foi à un texte conservé dans plusieurs manuscrits, le Codex *D* entre autres, (voir à ce sujet Jacquier, *Actes*, p. 558). l'Apôtre. en quittant Ephèse aurait manifesté l'intention de célébrer une fête à Jérusalem : δεῖ με πάντως τὴν ἑορτὴν (*D* ἡμέραν) τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα. En raison de la saison avancée, il s'agit vraisemblablement de la fête des Tabernacles. Que l'Apôtre ait été à Jérusalem cela ressort clairement de l'emploi des termes techniques ἀναβάς et κατέβη employés par saint Luc au verset 22 du chap. xviii.

V. Conclusion. — Les conclusions auxquelles nous avons abouti en étudiant l'inscription de Delphes et les textes des Actes relatifs à la comparution de saint Paul devant le tribunal de Gallion nous ont permis de fixer, sinon avec une entière certitude, du moins avec une grande vraisemblance la date du séjour de l'Apôtre des Gentils à Corinthe de fin *novembre 50 à août-septembre 52*. Ce point acquis, il nous resterait à établir la chronologie des événements antérieurs et postérieurs à cette date. Mais comme nos conclusions coïncident à peu de choses près avec les résultats auxquels le P. Prat a abouti en étudiant dans le *Supplément du Dict. de la Bible* (t. i, col. 1279-1304) la chronologie paulinienne, point n'est besoin d'y revenir. Nous voudrions, toutefois remarquer, en terminant cette étude, que, en raison de l'état fragmentaire de notre inscription, des découvertes ultérieures pourront modifier nos conclusions. Mais nous persistons à croire que la découverte de ce précieux

document aura marqué une date dans l'étude d'une question jusque-là singulièrement embrouillée. Et loin de croire comme le P. Kugler (*Von Moses bis Paulus*, p. 451) que la date de l'inscription de Gallion ne peut nullement servir de point de départ à une chronologie de l'activité de l'Apôtre des Gentils, nous préférons y voir au contraire avec M. Tricot (*Saint Paul*, p. 125) la charnière centrale de la chronologie paulinienne.

VI. Bibliographie. — On trouvera dans Deissmann, *Paulus*, 2e édition, p. 206-11, une nomenclature presque complète des études parues avant 1925, sur l'Inscription de Gallion. En mentionnant ci-dessous la plupart de ces travaux, nous y ajouterons plusieurs études antérieures à cette date et nous compléterons le relevé de Deissmann par la mention de quelques études plus récentes.

Aemilius Bourguet : *De rebus delphicis imperatoriæ ætatis capita duo*, Montepessulano, MCMV; Jos. Offord, *St. Paul at Corinth, Pal. explor. Fund, Quarterly statement*, 1908, p. 163 et 1913, p. 146-9; A. J. Reinach, *Revue des études grecques*, 1907, p. 49; W. M. Ramsay, *The Expositor*, may, 1909, p. 468 sq.; P. Louis Jalabert, *Dict. apol.* t. I, 1910, art. *Épigraphie*, col. 1428; C. Clemen, *Theologische Literaturzeitung*, 1910, col. 656; E. Ch. Babut et Alfred Loisy, *Le proconsul Gallion et saint Paul*, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, mars-avril 1911, p. 139-144; P. B. (atiffol). *Le proconsul d'Achaïe, Gallion*, *Bull. d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, 1911, p. 214-15; W. P. Armstrong, *The Princeton theological Review*, avril, 1911, p. 293-298; H. Lietzmann, *Ein neuer Fund zur Chronologie des Paulus*, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1911, p. 345-354; René Dussaud, *Revue de l'histoire des religions*, 1911, p. 268; E. Dubowy, *Paulus und Gallio*, *Biblische Zeitschrift*, 1912, p. 143-153; Schäfer, *Zur Chronologie des Lebens Pauli*, *Der Katholik*, 92-91, 1912, p. 150-52; Bares, *Ein interessanter Fund von Delphi*, *Pastor Bonus*, 1912, p. 219-223; M. Goguel, *Revue de l'histoire des religions*, 1912, p. 315; G. Wohlenberg, *Die Claudius Inschrift von Delphi in ihrer Bedeutung für die paulinische Chronologie*, *Neue Kirchliche Zeitschrift*, 1912, p. 380-96; Ad. Harnack, *Chronologische Berechnung des « Tags von Damaskus »*, *Sitzungsberichte der Kgl. Preuss, Ak. d. Wissenschaften*, 1912, cl. phil.-historique, p. 673-82; P. Prat, S. J., *La chronologie de l'âge apostolique*, *Rech. des sc. religieuses*, 1912, p. 374-392; id., *La théologie de saint Paul*, t. I, p. 471 sq.; id., *Suppl. au Dict. Bible*, t. I, 1928, col. 1287-91; Lorenzo Coccolo, *L'anno del proconsolato di Gallione e data della prima missione di S. Paolo a Corinto*, *Didascaleion*, 1912, p. 285-294, et *La cronologia paolina*, même revue, 1913, p. 261-306; van der Kar, *Een delphisch opschrift en de chronologie van St. Paulus*, *Nederl. Kath. Stemmen*, 1913, p. 282-87; Ch. Bruston, *La date du proconsulat de Gallion*, *Rev. de théologie et de questions religieuses*, 1913, p. 362, 66; Aug. Brassac, P. S. S., *Une inscription de Delphes et la chronologie de saint Paul*, *Rev. bibl.*, 1913, p. 36-53 et 207-17; H. Pomtow, dans Dittenberger, *Sylloge inscriptionum graecarum*, 1917, p. 492-494; D. Plooij, *De chronologie van het leven van Paulus*, Leyde, 1918; Pirot, *Les Actes des Apôtres et la Comm. bibl.*, 1919, p. 172 et 174; id., *Suppl. Dict. Bibl.*, t. I, col. 68-69; Loisy, *Actes des Apôtres*, 1920, p. 698 sq.; Bacon, *The chronological Scheme of Acts*, *The Harvard theol. Review*, 1921, p. 137-166; Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, 1921, p. 341; Ad. Jülicher, *Göttinger gel. Anzeigen*, 1922, p. 200-209 (recension de l'ouvrage de Plooij); P. Fr.-X. Kugler, S. J., *Von Moses bis Paulus*, 1922, p. 448-51; W. Larfeld, *Die delphische Gallioinschrift und die paulinische Chronologie*, *Neue Kirchlische Zeitschrift*, 1923, p. 638-47; Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums III*, 1923, p. 37 sq.; Luigi Cantarelli, *Gallione proconsole di Acaia e San Paolo*, *Rendiconti della reale Accademia naz. dei Lincei*, 1923, p. 157-75; voir à ce sujet, *Revue des études anciennes*, 1924, p. 285 sq. et *Revue bibl.*, 1924, p. 632; E. Ruffini, *Chronologia Veteris et Novi Testamenti*, 1924, p. 179-82; Th. Schlatter, *Gallio und Paulus in Korinth*, N. K. Z., 1925, p. 500-513. E. Jacquier, *Actes des Apôtres*, 1926, p. CCLXXXVII-CCLXXXIX et p. 551-555; J. Jeremias, *Chronologie des Urchristentums*, dans Gunkel und Zscharnack, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. I, 1927, col. 1535-37; Fascher, *Gallio-Inschrift*, t. II, 1928, col. 854.

L. Hennequin.

DÉMONOLOGIE. Voir Satan.

DÉPOT DE LA FOI. I. Le dépôt en général : étymologie, le dépôt dans l'Ancien Testament, le dépôt dans l'Évangile, le dépôt chez les peuples voisins. II. Le dépôt de la foi dans saint Paul : noms, contenu du dépôt, origine divine du dépôt, son autorité sacrée, sa conservation et sa transmission, usage du dépôt, tradition et progrès. Conclusion.

Le mot «dépôt», παραθήκη, *depositum*, se rencontre trois fois dans le Nouveau Testament, et les trois fois sous la plume de saint Paul écrivant à Timothée : I Tim., VI, 20; II Tim., I, 12 et II Tim., I, 14. Dans le second de ces passages, il désigne le trésor de mérites que l'Apôtre espère avoir amassés au cours d'une longue vie consacrée au service du divin Maître et dont il sent maintenant approcher le terme : ses travaux et ses souffrances ne seront pas perdus; il sait que le Seigneur, juste et bon, lui prépare une magnifique récompense et lui fera partager la gloire de son triomphant avènement. Les deux autres textes mettent le mot de « dépôt » en rapport avec l'idée de doctrine : ils présentent la prédication évangélique comme un bien précieux confié à l'Église et dont il importe d'assurer, d'une génération à l'autre, la transmission fidèle. Image expressive, qui montre, pour ainsi dire à première vue, l'origine divine de la Tradition, la mission glorieuse de l'Église qui en est constituée gardienne, les richesses qu'elle y trouve, son droit exclusif sur ce trésor céleste, le devoir qu'elle a de le défendre, son autorité infaillible dans l'usage et la transmission du legs sacré. Pour apprécier la portée de cette comparaison, nous rechercherons d'abord brièvement ce qu'était le dépôt dans les idées des anciens, soit d'après la sainte Écriture, soit d'après les usages des Grecs et des Romains que saint Paul pouvait avoir en vue. Puis nous étudierons l'application doctrinale que l'Apôtre fait de ce terme, et nous verrons comment il y condense les principaux enseignements de ses épîtres à Timothée.

I. Le dépôt en général. — 1. *Étymologie.* — Le mot παραθήκη, employé par saint Paul, vient de τίθημι παρά, «*placer auprès*»; d'où, avec le datif de personne exprimé ou sous-entendu : « *présenter, offrir* », et très souvent dans le grec biblique ou classique : « *servir* » quelque chose à manger (à l'actif : Marc., VI, 41; VIII, 6, 7; Luc., IX, 16; XI, 6; préparer la table : Act., XVI, 34; — au passif : chose servie, Luc., X, 8; I Cor., X, 27) et, au sens figuré, « exposer, raconter »; enfin, d'une manière générale, « mettre sous la garde de, remettre, confier ». — Au moyen, le sens le plus ordinaire est : déposer quelque chose de soi ou pour soi, mettre en garde ou en gage, et, en général, remettre, confier, recommander : ainsi Luc., XXIII, 46 (le Christ « remet » son esprit entre les mains de son Père); I Pet., IV, 19 (les chrétiens doivent « remettre » leurs âmes au Créateur); Act., XIV, 23 (les frères confient Paul et Barnabé à la garde du Seigneur). — La préposition παρά, «auprès, à côté», comporte encore une idée d'addition ou de juxtaposition; de là pour le mot παραθήκη, outre le sens de « dépôt », celui de « supplément, appendice » que lui donnent aussi les bons auteurs. Ce terme est ancien et se trouve déjà dans Hérodote (VI, 4). Cependant la prose attique emploie plus souvent le synonyme παρακαταθήκη, composé des deux prépositions παρά, κατά, « auprès, en bas », qui se renforcent mutuellement.

Dans le Pentateuque, les Septante emploient deux fois le composé παρακαταθήκη (Ex., XXII, 7, 10), et deux fois le simple παραθήκη (Lev., VI, 2, 7; Hebr., V, 21, 23). La première expression répond à l'hébreu מלאכה «travail, affaire», qui, dans ce passage, désigne en général «le bien» d'autrui. La seconde traduit le mot

piqqadôn, qui signifie « dépôt » proprement dit, et qui ne se retrouve que dans Gen., xli, 36, où il s'agit des « réserves » de blé mis en dépôt dans les greniers publics durant les années d'abondance. Dans les livres plus récents, le mot παρακαταθήκη est seul employé, autant du moins que le flottement des manuscrits permet de juger de la vraie leçon (cf. H. Barclay-Swete, *The Old Testament in Greek*) : Tob., x, 13; II Mach., iii, 10, 15 (cf. IV Mach., iv, 7).

Josèphe, commentant les lois de l'Exode relatives au vol (xxii, 7-11) choisit l'expression redoublée des Septante (*Ant. jud.*, IV, viii, 38 : παρακαταθήκην δε, περὶ παρακαταθηκῶν), plus conforme à l'usage courant.

Il semblerait résulter de la comparaison de ces textes que παραθήκη, sous la plume de saint Paul, est dû à l'influence du Lévitique : on dirait qu'en employant le terme simple de préférence au composé plus usité, il a voulu remonter, par la version des Septante, jusqu'au *piqqadôn* lévitique, pour insister sur le caractère juridique et sacré du dépôt.

2. *Le dépôt dans l'Ancien Testament.* — 1° Les lois principales relatives au dépôt sont consignées dans Exod., xxii, 6-12. On envisage deux cas, selon qu'il s'agit de choses (6-7) ou d'animaux (9-12). Le verset 8 semble énoncer une règle générale que les juges pourront appliquer dans tous les cas. — *a)* Quand l'argent ou les objets confiés à la garde de quelqu'un ont été volés, et qu'on découvre le voleur, celui-ci rendra le double. Si on ne trouve pas le voleur, le mandant et le dépositaire se présenteront tous deux devant les juges, « et celui que les juges condamneront devra payer le double à l'autre ». Ainsi le dépositaire infidèle est puni comme un voleur. On s'étonne que la même peine menace le propriétaire qui se plaint d'être lésé : le législateur vise sans doute des accusations calomnieuses qui, en matière de dépôt, ne lui paraissent pas moins odieuses et dignes de châtiment que le vol lui-même. — *b)* Deuxième hypothèse : un homme confie à la garde d'un autre un âne, un bœuf, une brebis ou tout autre animal (xxii, 9). En cas de mort, d'accident ou d'enlèvement clandestin du bétail, le dépositaire dégagera sa responsabilité sous la foi du serment. Devant cet appel fait au Seigneur en témoignage de complète innocence, le maître se désistera de toute prétention. Si l'animal a été volé (xxii, 11) et qu'il y ait eu négligence de la part du gardien, celui-ci indemnisera le propriétaire. Si l'animal a été dévoré par une bête féroce et qu'on en fournisse la preuve, par exemple en produisant les restes, l'inculpé ne sera tenu à rien.

Ainsi, le dépositaire ne doit pas se considérer comme libre de disposer à son gré des biens qu'on lui a confiés. Quoique ces biens se trouvent de fait entre ses mains, et cela avec le consentement et par la volonté du premier maître, le détournement n'en constituerait pas moins une injustice, un vol véritable et digne d'être puni comme tel. La loi n'interdit pas seulement tout attentat direct à la justice; il faut encore, sous peine de dommages-intérêts, apporter un soin consciencieux à la garde du dépôt.

2° Le Lévitique, v, 21-23 (Septante, vi, 2-4) porte une disposition complémentaire. Celui qui a trompé le prochain en matière de dépôt ou de gage et qui, reconnaissant sa faute, veut en obtenir le pardon par un sacrifice expiatoire, doit restituer le bien indûment retenu, en y ajoutant un cinquième de sa valeur; il offrira ensuite en sacrifice un bélier acheté au prix du sanctuaire, et son péché sera effacé. — On voit qu'il est ici tenu compte du repentir qui pousse spontanément le coupable à la confession et à la réparation. Au lieu du double, imposé au voleur (Ex., xxii, 4), il paie seulement une majoration d'un cinquième. Il est vrai que l'offrande du bélier, au prix fixé par les prêtres, constitue une sorte de restitution faite à Yahweh. Cette disposition, qui range la violation du dépôt au nombre des fautes qui se réparent par le sacrifice expiatoire spécial, connu sous le nom d'*âšâm*, tend à relever la sainteté d'un contrat dont le Seigneur aime à se porter lui-même garant.

L'historien Josèphe résume ces lois dans une sentence qui dépasse quelque peu la lettre des textes, mais qui en dégage parfaitement l'esprit : « Que celui qui a reçu un dépôt le garde avec soin *comme une chose sacrée et divine*, ὥσπερ ἱερόν τε καὶ θεῖον χρῆμα, et que nul, homme ou femme, n'ait la hardiesse, même pour gagner une fortune immense, de dépouiller celui qui le lui a confié, en se disant qu'il n'y aura personne pour l'accuser. » (*Ant. jud.*, III, iv, 38).

3° Le dépôt ne se pratiquait pas seulement entre particuliers. Le deuxième livre des Machabées (iii, 10-15) montre que beaucoup de Juifs mettaient leur avoir sous la garde des prêtres dans le Temple de Jérusalem. Ces sommes atteignaient une valeur de 400 talents d'argent et 200 talents d'or, soit plus de treize millions de francs (or). La majeure partie de ces biens appartenait aux veuves et aux orphelins. On plaçait ainsi le patrimoine des pauvres sous la tutelle de Yahweh, qui aime à se dire dans l'Écriture le protecteur des humbles, l'appui de la veuve et le père de l'orphelin. Dépôts doublement sacrés : par leur origine, puisqu'ils représentaient tout l'avoir de ceux que l'indigence et la faiblesse rendent plus dignes d'intérêt et de pitié devant Dieu et devant les hommes; et par le lieu qui les gardait, à savoir le Temple, séjour du Dieu trois fois saint. Aussi lorsque Héliodore, poussé par des Juifs traîtres à leur Dieu et à leur patrie, réclame ces trésors au nom du roi de Syrie, le grand prêtre répond qu'il est impossible de dépouiller ceux qui s'étaient fiés à la sainteté, à la majesté et à l'inviolabilité du Temple honoré dans tout l'univers. Et quand Héliodore, méprisant ces représentations, menace de s'emparer de force de ces richesses, la consternation saisit les prêtres et le peuple, tous se mettent en prière, suppliant le Seigneur de faire respecter les lois qu'il avait lui-même portées au sujet des dépôts (II Mach., iii, 15, 22) et de ne pas abandonner au pillage les trésors dont son peuple l'avait établi le gardien. On sait comment le Seigneur exauça ces prières et comment Héliodore apprit à ses dépens que Yahweh tient à honneur de se montrer dépositaire fidèle. De tels miracles donnaient aux Juifs la plus haute idée de la sainteté du dépôt, en même temps que de la majesté du Temple.

4° Josèphe raconte que Pompée, maître de Jérusalem, entra dans le Temple et pénétra jusque dans le Saint des Saints : il admira tant de trésors entassés, mais par esprit de piété, δι'εὐσεβείας, il s'abstint d'y toucher (*Ant. jud.*, XIV, iv, 4), se contentant de lever un impôt sur la ville. Un peu plus tard, un autre général romain, Crassus, n'imita pas la religion de Pompée. Il s'empara de deux mille talents mis en réserve dans le Temple et, non satisfait du lingot d'or de trois cents mines que le prêtre Éléazar lui offrait pour arrêter sa cupidité et sauver tout le reste, λύτρον ἀντὶ πάντων, il dépouilla le sanctuaire de tous ses ornements d'or (XIV, vii, 1). Le châtiment ne se fit pas attendre : bientôt après, il périssait misérablement dans son expédition contre les Parthes. Josèphe explique que ces richesses provenaient surtout des dons que les Juifs de toutes les parties du monde envoyaient par dévotion au sanctuaire, mais il ajoute que le Temple de Jérusalem, avec sa forteresse, offrait aux Juifs un lieu de sûreté inviolable pour leurs biens (XIV, vii, 2). Les biens des particuliers voisinaient donc avec les offrandes publiques dans les dépôts du Temple. En effet, lors de la destruction du Temple par l'armée de

Titus (*Bell. jud.*, VI, v, 2), les soldats « brûlèrent les trésors où étaient amassées d'infinies richesses, des vêtements sans nombre et autres effets, en un mot, toute la fortune des Juifs, les riches ayant transporté là leur avoir. »

5° L'idée de dépôt ne se borne pas aux objets matériels, elle s'étend aussi aux personnes. Dans la version grecque de Tobie, la mère de Sara dit au jeune Tobie : « Cher frère, que le Seigneur du ciel te rétablisse et qu'il me donne de voir les fils que tu auras de Sara, ma fille, pour me réjouir en présence de Dieu. Voici que je te confie ma fille en dépôt, καὶ ἰδοὺ παρατίθεμαι σοι τὴν θυγατέρα μου ἐν παρακαταθήκῃ, ne lui fais pas de peine. » (Tob., x, 13). — Antiochus Épiphane pour engager les grands de son royaume et les chefs de l'armée à rester fidèles à son fils, leur écrit : « J'ai désigné pour roi mon fils Antiochus, que plus d'une fois, lorsque j'ai parcouru mes provinces supérieures, j'ai confié à la plupart d'entre vous, παρακατετιθέμην en vous le recommandant. » (II Mach., ix, 25.) Ainsi dans la pensée des Juifs pieux, tels que la mère de Sara, non moins que dans les vues intéressées des politiques sans foi ni loi de la trempe d'Antiochus, parler de dépôt, c'est faire appel aux sentiments les plus vifs de justice, d'honneur, de fidélité et de piété.

3. *Le dépôt dans l'Évangile.* — Le serviteur à qui son maître a confié une mine, se vante de sa fidélité à garder le dépôt : « Seigneur, voici votre mine que j'ai tenue soigneusement dans un linge, car j'avais peur de vous, parce que vous êtes un homme sévère : vous retirez ce que vous n'avez pas déposé et vous moissonnez ce que vous n'avez pas semé. » Ce respect n'est qu'un prétexte du mauvais serviteur pour dissimuler sa paresse et le peu de zèle qu'il apporte aux intérêts de son maître. Il savait bien, comme les autres serviteurs, que le roi lui confiait son argent pour le mettre à la banque : il est donc coupable de n'avoir pas fait valoir comme eux ce qu'il avait reçu (Luc., xix, 11-27). C'est la même leçon que présente dans saint Matthieu (xxv, 14-30) la parabole des talents : le « serviteur inutile » est privé des biens dont il avait l'administration et jeté « dans les ténèbres extérieures ». En effet, Notre-Seigneur a déclaré, par manière de maxime générale et comme une loi qui régit le royaume des cieux, que les dons du Seigneur ne sont pas seulement un dépôt qu'il faut conserver soigneusement sans en rien laisser perdre, mais un fonds que chacun doit faire valoir de toutes ses forces : « De tous ceux auxquels il a été donné beaucoup, il sera beaucoup exigé, et à qui on a confié beaucoup on demandera davantage. » (Luc., xii, 48; cf. xix, 26; Math., xxv, 29.)

4. *Le dépôt chez les peuples voisins.* — 1° *En Grèce*, le dépôt s'appelle παραθήκη, plus souvent παρακαταθήκη, parfois μεσεγγύημα (proprement : « gage consigné entre les mains d'un tiers »). Voir Humbert, dans *Dict. des antiquités grecques et latines*, t. iii, p. 103-106. Aristote classe le dépôt dans la série des contrats entre le « commodat » et le « louage ». C'est un acte par lequel on s'engage à garder gratuitement le bien d'un autre, à ne pas s'en servir pour soi sans autorisation et à le restituer à la première réquisition. Habituellement, l'acte se fait par écrit ou devant témoins. Dans ce cas les manquements sont justiciables de la loi civile. Parfois, néanmoins, la remise du gage a lieu en secret : le déposant n'a alors d'autre appui que l'opinion générale ou la foi religieuse. Aristote affirme (*Problemata*, xxix, 2-6) que la négation du plus petit dépôt est plus grave que celle d'une grosse dette, parce que le coupable commet une injustice non envers un créancier ordinaire, mais envers un homme qui s'est confié à sa loyauté et l'a traité en ami. Le plaignant pouvait déférer le serment au dépositaire infidèle. Lucien (*Symposion*, 32) dit que celui qui jure par Minerve n'avoir pas reçu le dépôt n'est pas moins criminel que s'il prostituait sa femme. Le dépositaire infidèle encourait la colère des dieux. On cite le cas d'un Spartiate, nommé Glaucus, dont la race s'éteignit en moins d'un siècle parce qu'il avait nié un dépôt.

On attribue à Platon cette définition du dépôt : παρακαταθήκη δόμα μετὰ πίστεως (édit. Didot, 1862, t. ii, p. 601) : *depositum, res cum fide tradita.* Cette définition ne présente pas la précision juridique de celle d'Aristote; elle met du moins en relief la grande qualité morale qui préside à cette sorte de contrat, la confiance qu'un tel acte suppose, tant de la part du déposant que du dépositaire, et la fidélité avec laquelle il convient que ce dernier fasse honneur à ses obligations.

La pratique des dépôts n'était pas moins en honneur dans les temples païens que dans celui de Jérusalem. Il y avait cependant cette différence que les trésoriers des sanctuaires grecs pouvaient disposer des sommes qui leur étaient confiées pour les prêter soit à des particuliers soit surtout à des villes dans l'embarras; ils devaient seulement s'engager à restituer l'équivalent aux trésors sacrés.

2° *A Rome*, à l'origine, le contrat de dépôt transmettait la propriété de l'objet au dépositaire, à charge pour celui-ci de restituer au premier propriétaire tous ses droits dès réquisition. Plus tard, il consista dans la simple détention d'un objet mobilier, que le mandataire s'engageait à garder gratuitement au profit du déposant et à lui restituer en nature. Il ne pouvait s'en servir contre la volonté du maître : c'eût été un « vol d'usage », *furtum usus*, passible des mêmes peines que le vol d'un objet. Il ne lui était pas loisible non plus de le restituer avant le temps marqué, à moins de raisons graves. Il devait rendre la chose avec ses fruits, s'il y avait lieu. En cas de vol, surtout s'il niait le dépôt ou refusait frauduleusement de le rendre, il s'exposait à des peines infamantes.

Conclusion. — De toutes ces lois et de ces coutumes, tant chez les Juifs que chez les autres peuples, un trait commun se dégage : le caractère sacré du dépôt. Les biens dont le dépositaire a la garde ne lui appartiennent pas. Non seulement la justice, mais l'honneur et la fidélité lui imposent le devoir de les conserver avec soin, sans en rien laisser perdre, sans y chercher son profit au détriment ou contre la volonté du maître, prêt à les rendre en entier au déposant qui en demeure toujours le seul véritable propriétaire. Il n'est pas tenu de les faire valoir, à la manière d'un banquier, et le maître ne sera pas en droit d'exiger des revenus. En cela le dépôt se distingue du prêt à intérêt. Il se distingue aussi du prêt simple, sans intérêt. L'emprunteur, à défaut de la propriété, possède le libre usage : il peut tirer son profit des objets empruntés, à condition de les rendre dans leur intégrité. Le dépositaire n'a pas même cette liberté : il ne peut se servir des biens qu'on lui a confiés que dans la mesure où le maître y consent et l'a réglé d'avance. Nous avons vu que, chez les Israélites, le dépôt ainsi compris était, selon l'expression de Josèphe, « quelque chose de sacré et de divin », parce que Yahweh, auteur de ces lois, en faisait respecter la sainteté et que lui-même, du Temple où il habitait, se montrait fidèle gardien des dépôts que la confiance de son peuple lui apportait de plus en plus nombreux et plus riches. Parmi les divers éléments qui rentrent dans la notion de dépôt, recherchons maintenant quels sont ceux qui fixèrent de préférence l'attention de saint Paul.

II. Dépôt de la foi dans saint Paul. — Saint Paul mentionne ce dépôt au moins dans deux passages de ses épîtres à Timothée : I Tim., vi, 20 et II Tim., i, 14. Plusieurs auteurs interprètent de la

même manière II Tim., I, 12 : « C'est pour cela (pour l'Évangile) que j'ai été établi prédicateur, apôtre et docteur des Gentils. C'est aussi pour cette raison que j'endure les souffrances présentes, mais je n'en ai point honte, car je sais en qui j'ai mis ma confiance et j'ai la conviction qu'il a le pouvoir de garder mon dépôt, τὴν παραθήκην μου, jusqu'à ce jour-là. » Ce dépôt serait celui que Paul a reçu du Sauveur, à savoir, la prédication de l'Évangile, et il exprimerait l'assurance qu'avec le secours tout puissant du Christ rien ne l'empêchera de remplir jusqu'au bout son ministère. Bien des fois, en effet, dans ses épîtres antérieures, nous voyons cette conviction soutenir le courage de l'Apôtre, et elle se fait jour encore un peu plus loin : II Tim., IV, 17-18. Cette explication offrirait l'avantage de garder le même sens au mot παραθήκη dans les deux versets voisins, 12 et 14. Cependant le tour de la phrase suggère ici une idée un peu différente. Le dépôt de Paul, que Jésus doit garder jusqu'au jour déterminé, désigne plutôt un dépôt qui appartient à Paul, dont le Christ est constitué gardien et que celui-ci rendra au jour fixé. Nous trouvons, IV, 7, une pensée tout à fait analogue : « J'ai combattu le bon combat, j'ai achevé ma course, j'ai gardé la foi : enfin m'est réservée la couronne de justice que me rendra en ce jour-là le Seigneur et le juste Juge, et non seulement à moi, mais à tous ceux qui ont aimé son avènement. » Comme les vainqueurs du stade qu'il proposait pour modèles aux Corinthiens (I Cor., IX, 24-27), Paul a lutté et remporté le prix : la couronne lui appartient déjà, le Christ la tient en réserve et va la déposer bientôt sur le front de son fidèle serviteur. — Couronne que le Christ réserve, dépôt qu'il garde : double image évoquant la grandeur des travaux accomplis par l'Apôtre et la certitude de la récompense. Les mêmes œuvres constituant à la fois et l'exercice de sa charge apostolique et son trésor de mérites, Paul a pu passer sans heurt d'un point de vue à l'autre (I, 11); mais sa pensée se fixe en définitive sur la gloire qui l'attend au ciel, non sur un devoir qu'il aurait encore à remplir sur la terre. Le dépôt de II Tim., I, 12, ne se rapporte donc pas directement à une mission doctrinale. Par contre, nul doute pour I Tim., VI, 20 et II Tim., I, 14.

Nous allons citer ces textes en les encadrant des pensées principales qui les préparent ou les développent. Par ce simple rapprochement, Paul s'expliquera lui-même. Il suffira ensuite de grouper méthodiquement les réflexions qui naissent du sujet. Nous puiserons nos citations non seulement dans les deux épîtres à Timothée, où se rencontrent les textes en question, mais aussi dans la lettre à Tite. On sait que ces trois écrits forment le groupe des lettres « pastorales », ainsi nommées parce qu'elles ont pour objet principal les devoirs des pasteurs de l'Église. Les frappantes ressemblances de fond et de forme prouvent qu'elles sont l'œuvre d'un seul et même auteur, écrivant sous l'empire des mêmes circonstances. La seconde à Timothée nous montre saint Paul à Rome, prisonnier pour la foi (I, 8, 16). Cette captivité ne peut être celle dont nous entretient l'épître aux Philippiens, car il annonçait aux Philippiens sa prochaine délivrance (Phil., I, 26; II, 24), tandis qu'il a perdu maintenant tout espoir et n'attend que la mort (II Tim., IV, 20). Aussi les critiques qui admettent l'authenticité des pastorales, placent-ils généralement la composition de la seconde à Timothée vers la fin de la vie de saint Paul, en 66 ou 67. La première à Timothée, où rien ne donne à penser qu'il soit prisonnier, et celle à Tite, où il jouit encore de sa liberté et fait des plans de voyages (III, 12), doivent être quelque peu antérieures. Cf. Prat. *La théologie de saint Paul*, Paris, 1924, 12e éd., t. I, p. 398-400. La plupart des critiques protestants refusent ces écrits à saint Paul. Ils imitent en cela les anciens hérétiques : Tatien (qui acceptait cependant la courte épître à Tite; cf. saint Jérôme, *Prol. in Tit.*, *P. L.*, t. XXVI, col. 556), Marcion (cf. Tertullien, *Adv. Marc.*, V, 21, *P. L.*, t. II, col. 556), Basilide (S. Jér., *l. c.*), dont Clément d'Alexandrie expliquait l'attitude par les mots de saint Paul : *O Timothee, depositum custodi !* « Comme cette parole condamne les hérétiques, ils rejettent les épîtres à Timothée. » (*Strom.*, II, 11; *P. G.*, t. VIII, col. 990.) N'est-ce pas aussi l'autorité de la tradition si fortement affirmée dans ces épîtres, et l'organisation ecclésiastique dont elles attestent déjà l'existence, qui tournent aujourd'hui encore contre des témoins si gênants tous les efforts de la critique rationaliste? Nous n'avons pas à défendre ici l'authenticité des lettres pastorales. Les déclarations explicites du canon de Muratori, de Tertullien, de saint Irénée, d'Hippolyte, de Clément d'Alexandrie et d'Origène forment un imposant faisceau de témoignages, que corroborent à leur manière les attaques intéressées de Marcion, de Tatien et de leurs partisans. Celles-ci n'ont pas empêché Eusèbe de ranger les trois pastorales parmi les écrits admis sans contestation (*Hist. eccl.*, III, 3; *P. G.*, t. XX, col. 218).

Textes. — I Tim., VI 20. « O Timothée, garde le dépôt, écartant les paroles profanes et vides de sens, et les contradictions d'une fausse science : certains qui en font profession ont perdu la foi. » — Ces paroles, qui terminent la première lettre à Timothée, résument une série d'instructions et de recommandations dont voici les traits essentiels. — I Tim., I, 3 : « Je te rappelle l'exhortation que je te fis, en partant pour la Macédoine, de rester à Éphèse afin de prescrire à certaines gens de ne pas enseigner des doctrines étrangères et de ne pas s'attacher à des fables et à des généalogies sans fin, plus propres à exciter des disputes qu'à avancer l'œuvre de Dieu dans la foi. Le but de cette prescription c'est la charité qui vient d'un cœur pur et d'une bonne conscience et d'une foi sincère, toutes choses dont quelques-uns se sont éloignés pour s'égarer en de vains discours : ils se prétendent docteurs de la Loi et ils ne comprennent ni ce qu'ils disent ni ce qu'ils affirment avec assurance. »

Paul remercie le Christ d'avoir fait de lui, tout pécheur qu'il était, un ministre fidèle de l'Évangile; à son tour, il confie ce ministère à Timothée, I, 18-19 : « Je t'adresse cette recommandation, Timothée, mon enfant, suivant les prophéties faites précédemment à ton sujet, afin que d'après elles tu combattes le bon combat, en gardant la foi et une bonne conscience : quelques-uns, pour y avoir renoncé, ont fait naufrage dans la foi. » — Il faut prier pour tous les hommes, car « le Christ Jésus s'est donné lui-même en rançon pour tous : c'est là un fait attesté en son temps, et c'est pour en témoigner que j'ai été établi prédicateur et apôtre, docteur des nations dans la foi et la vérité. » (II, 6-7.) — Suivent des avis sur les qualités que doivent avoir les « évêques » (III, 1-7) et les diacres (8-13), III, 14 : « Je t'écris ces choses, quoique j'espère aller bientôt vers toi, afin que, si je tarde, tu saches comment il faut se conduire dans la maison de Dieu, qui est l'Église du Dieu vivant, la colonne et la base de la vérité... En attendant que je vienne, applique-toi à la lecture, à l'exhortation, à l'enseignement, ne néglige pas la grâce qui est en toi, et qui t'a été conférée par action prophétique, lorsque l'assemblée des presbytres t'a imposé les mains (IV, 14). » — Paul dit la conduite à tenir à l'égard des fidèles en général (V, 1-2), des veuves (3-16), des presbytres (17-23), des esclaves (VI, 1-2). « Voilà ce qu'il faut enseigner et recommander. Si quelqu'un donne un autre enseignement et n'adhère pas aux salutaires paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ et à la doctrine qui est conforme à la piété, c'est un orgueilleux, un ignorant, un esprit malade qui s'oc-

cupe de questions et de disputes de mots... » (vi, 3-4). — « Combats le bon combat de la foi, conquiers la vie éternelle à laquelle tu as été appelé et pour laquelle tu as fait cette belle profession de foi devant un grand nombre de témoins (vi, 12)... O Timothée, *garde le dépôt.* »

II Tim., i, 6 : « Je t'avertis de ranimer la grâce de Dieu que tu as reçue par l'imposition de mes mains... 13. Conserve le souvenir fidèle des saines instructions que tu as reçues de moi sur la foi et la charité qui est en Jésus-Christ. 14. *Garde le bon dépôt*, par le Saint-Esprit qui habite en nous... ii, 1. Pour toi donc, mon enfant, affermis-toi dans la grâce qui est dans le Christ Jésus. 2. Et les enseignements que tu as reçus de moi en présence de nombreux témoins, confie-les à des hommes sûrs qui soient capables d'instruire les autres. 7. Réfléchis à ce que je te dis, car le Seigneur te donnera l'intelligence en toutes choses... 15. Efforce-toi de te comporter devant Dieu en homme éprouvé, en ouvrier qui n'a point à rougir, dispensant avec droiture la parole de vérité. 16. Fuis les discours vains et profanes; car leurs auteurs s'enfoncent toujours plus dans l'impiété 17, et leur parole fera des ravages comme la gangrène. De ce nombre sont Hymenée et Philète 18, qui se sont éloignés de la vérité, disant que la résurrection a déjà eu lieu, et renversant la foi de plusieurs. 19. Mais le solide fondement de Dieu demeure ferme, avec ce sceau : Le Seigneur connaît ceux qui sont à lui; et : Qu'il s'éloigne de l'iniquité celui qui prononce le nom du Seigneur. » — iii, 14 : « Pour toi, demeure ferme dans ce que tu as appris et dont tu as la certitude, sachant de qui tu le tiens; 15, et que, dès ton enfance, tu as connu les saintes lettres qui peuvent te donner la sagesse qui conduit au salut par la foi en Jésus-Christ. »

Ces textes nous fournissent tous les renseignements souhaitables sur le dépôt dont Paul confie la garde à Timothée.

1. *Noms.* — On voit d'abord par les noms divers qui désignent ce dépôt, qu'il s'agit d'une doctrine. C'est « l'enseignement de Dieu notre Sauveur », I Tim., vi, 1; Tit., ii, 10; la belle doctrine, ἡ καλὴ διδασκαλία, I Tim., iv, 6; « la parole digne de foi », πιστὸς λόγος, I Tim., i, 15; cf. iii, 1; iv, 9; II Tim., ii, 11; Tit., i, 9; iii, 8; « les instructions de la foi », λόγοι τῆς πίστεως, I Tim., iv, 6; « les saines instructions sur la foi et la charité » II Tim., i, 13; la foi transmise par l'instruction orale, κατὰ τὴν διδαχήν, Tit., i, 9; la parole de vérité, II Tim., ii, 15. — Le trésor sur lequel il faut veiller si soigneusement n'est donc autre que la foi chrétienne ancienne et traditionnelle.

2. *Contenu du dépôt.* — Comme il est naturel, l'enseignement chrétien a pour centre le Christ Jésus, sa personne et son œuvre. Divinité de Jésus, notre Dieu et Sauveur (Tit., i; 3-4; ii, 11-14), incarnation (I Tim., ii, 5; iii, 16), passion et rédemption (I Tim., ii, 3-6; iv, 9-10; vi, 13; Tit., ii, 14), résurrection (II Tim., ii, 8), jugement (II Tim., ii, 12-13; iv, 1-8), avènement glorieux (I Tim., vi, 14-15; II Tim., iv, 1-8), mystère du salut caché jadis et manifesté maintenant par l'apparition du Sauveur et la prédication des Apôtres (II Tim., i, 9-12; Tit., i, 1-4), justification gratuite par la foi en vertu des mérites de Notre-Seigneur (II Tim., i, 8-11; Tit., iii, 4-5), tout ce que les épîtres antérieures de saint Paul nous apprennent au sujet du salut par le Christ est supposé connu des fidèles. Certaines formules rythmées, solennelles, reproduisent sans nul doute des doxologies et des fragments d'hymnes où l'assemblée chrétienne professait sa foi : tel l'hymne au Christ triomphant, I Tim., iii, 16; cf. i, 17; vi, 14-16; II Tim., iv, 18 (cf. J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, Paris, 1927, t. i, 7e édit., p. 348-351).

Les Écritures font partie « du bon dépôt ». Ce trésor dont le peuple juif se montrait si fier et qu'il gardait jalousement ne pouvait manquer de passer à l'Église, héritière de la Synagogue. Timothée a étudié les saintes lettres dès son enfance et Paul l'en félicite (II Tim., iii, 14-16). Elles mènent au salut en conduisant au Christ : iii, 15. Ayant le Saint-Esprit pour auteur, elles possèdent une efficacité divine pour instruire, réfuter les erreurs, corriger les vices, former à la vertu, permettre à l'ouvrier évangélique de se sanctifier lui-même et de sanctifier les autres (iii, 16-17). Il ne s'agit dans ce passage que des livres de l'Ancien Testament, tels que saint Paul les lisait dans la Bible hébraïque et aussi dans la Bible alexandrine. Mais déjà, à l'époque où sont tracées ces lignes, « les salutaires paroles de Notre-Seigneur » ont été, elles aussi, consignées par écrit (Luc., i, 1) et plusieurs lettres de Paul lui-même sont placées au rang des écrits inspirés (II Pet., iii, 15-16), prémisses des richesses nouvelles qui compléteront le trésor de l'Église.

Outre l'enseignement doctrinal proprement dit, le Christ a confié à son Église les *sacrements*, instruments de sanctification. Ils sont représentés dans ces épîtres par le baptême et l'ordre. Le baptême est le bain qui nous régénère et par lequel l'Esprit nous renouvelle en nous justifiant par les mérites de Jésus-Christ et nous faisant héritiers de la vie éternelle (Tit., iii, 5-7). Pour la première fois, l'ordination apparaît sous l'aspect de sacrement. « Ne néglige pas la grâce qui t'a été donnée par action prophétique avec l'imposition des mains du collège presbytéral. » (I Tim., iv, 14.) « Je t'avertis de ranimer la grâce de Dieu qui est en toi par l'imposition de mes mains. » (II Tim., i, 6.) Signe sensible qui députe aux fonctions pastorales et auquel, par la volonté du Christ, est attachée la grâce qui permet de les exercer validement et saintement, l'imposition des mains réunit toutes les conditions d'un rite sacramentel.

Les pastorales nous renseignent encore sur un point important, la *hiérarchie ecclésiastique*. Au-dessus des fidèles apparaissent les « presbytres » (πρεσβύτερος, πρεσβύτεροι, πρεσβυτέριον, I Tim., iv, 14; v, 17-19; Tit., i, 5) ou « évêques » (ἐπίσκοπος, ἐπίσκοποι, I Tim., iii, 1-2; Tit., i, 7), chargés, dans chaque cité (Tit., i, 5) de présider (I Tim., v, 17), d'administrer (Tit., i, 7), de gouverner l'Église de Dieu (I Tim., iii, 5; cf. Actes, xx, 28). Les deux termes semblent équivalents et paraissent désigner la même dignité. Non seulement les mêmes vertus, les mêmes qualités sont requises des ἐπίσκοποι (I Tim., iii, 1-7) et des πρεσβύτεροι (Tit., i, 5-9), mais Paul, en ordonnant à Tite d'établir des *presbytres* dans chaque ville (Tit., i, 5), veut qu'on choisisse pour cette charge des sujets d'une réputation sans tache (εἴ τίς ἐστιν ἀνέγκλητος, i, 6) parce que, dit-il, « il faut que *l'évêque* soit irréprochable, » δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον 'ανέγκλητον εἶναι, i, 7 (cf. Act., xx, 17-28 : Paul, convoquant à Milet les *presbytres* d'Éphèse, leur dit que l'Esprit Saint les a institués *évêques*. Ils prennent part aux ordinations par l'imposition collective des mains; mais ce geste semble un simple accompagnement (μετά, I Tim., iv, 14) de la consécration, conférée en réalité par (διά, II Tim., i, 5) les mains de Paul. Leur pluralité dans chaque ville dénote aussi un pouvoir limité et subordonné. Il s'agit donc, du moins dans la plupart des cas, de simples prêtres. Voir dans le *Supplément* au mot Évêque.

Au-dessous des presbytres-évêques se placent les diacres ou ministres inférieurs : I Tim., iii, 8-13. — Au-dessus des uns et des autres, Timothée à Éphèse, Tite en Crète, à qui il appartient de choisir les uns et les autres, de leur imposer les mains et de veiller sur eux avec autorité, méritent d'être appelés *évêques*, dans toute la vérité du sens où l'on entend aujourd'hui ce titre, puisqu'ils jouissent de la plénitude du pou-

voir d'ordre et qu'ils exercent, temporairement du moins (II Tim., IV, 9-12; Tit., III, 12), complète juridiction sur plusieurs églises. Ainsi se manifeste dans nos épîtres la distinction, non seulement entre les fidèles et le clergé, mais aussi entre les trois degrés essentiels de la hiérarchie ecclésiastique : diacres, prêtres, évêques.

Si le dépôt dont Timothée a la garde contient la norme des croyances, il renferme également la règle des bonnes mœurs. Un des caractères des pastorales est d'insister sur *les bonnes œuvres*, τὰ ἔργα τὰ καλά, I Tim., V, 25. La vraie piété se prouve par les bonnes œuvres, θεοσέβειαν δι'ἔργων ἀγαθῶν, I Tim., II, 10; V, 10; elles constituent les seules richesses assurées, VI, 17-19. Tout chrétien doit être prêt à toute bonne œuvre, εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν (II Tim., II, 21), à plus forte raison le ministre de l'Évangile (III, 17; Tit., II, 7). Sans doute « ce ne sont pas nos œuvres à nous, c'est le bon plaisir et la grâce de Dieu » qui nous sauvent (II Tim., I, 9; Tit., III, 5), mais la grâce, par sa vertu propre, s'épanouit naturellement en fruits de bonnes œuvres : Tit., II, 14; III, 8-14; cf. I Tim., I, 5, etc. Tandis que « ceux qui croient en Dieu ont soin de se distinguer par leurs bonnes œuvres » (Tit., II, 14), ceux qui s'éloignent de la foi s'écartent aussi de la vertu : leur conscience s'endurcit (I Tim., IV, 2), ils s'abandonnent à tous les vices (VI, 3-10; II Tim., III, 1-5); réprouvés dans leur foi (II Tim., III, 2, ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν), ils le sont aussi dans leur conduite et se montrent incapables d'aucun bien, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἀδόκιμοι (Tit., I, 16).

Dogme, morale, sacrements, hiérarchie, Écriture sainte, le dépôt renferme tout l'ensemble de la révélation chrétienne. Il est bien entendu qu'on ne doit pas s'attendre à trouver dans les pastorales, pas plus que dans les autres épîtres pauliniennes, un inventaire complet du trésor céleste. Ni Paul, ni aucun des écrivains sacrés ne manifeste nulle part l'intention d'exposer, même sommairement, tout ce que le chrétien doit savoir ou tout ce qu'il doit faire : enseignements et conseils se règlent sur les circonstances qui furent l'occasion de la lettre et visent les dispositions et les nécessités présentes des destinataires.

3. *Origine divine du dépôt.* — Les biens en dépôt ne sont pas la propriété du dépositaire, mais du déposant; ils appartiennent dès l'origine à celui qui les a consignés et, jusque entre les mains du détenteur de fait, ils continuent d'appartenir à leur premier maître. Le dépôt confié à Tite et à Timothée est « l'enseignement de Dieu notre Sauveur » (Tit., II, 10), c'est-à-dire de Jésus-Christ (cf. II, 13) : le Christ en est l'objet principal, mais avant tout il en est l'auteur. « Les paroles salutaires » qui procurent la science conforme à la piété, sont « celles de Notre-Seigneur Jésus-Christ », I Tim., VI, 13. Venant du Christ, médiateur entre Dieu et les hommes (II, 5), l'Évangile est aussi « la parole de Dieu » : Tit., II, 5; I, 13; II Tim., II, 9.

Cet enseignement, Paul l'a reçu immédiatement du Christ et il a pour mission de le transmettre à toutes les nations. « Je dis la vérité, je ne mens point : j'ai été établi prédicateur et apôtre, docteur des nations dans la foi et la vérité » (I Tim., II, 7; II Tim., I, 11; cf. I Tim., I, 11; Tit., I, 3), par l'ordre de Dieu et du Christ Jésus (I Tim., I, 1; II Tim., I, 1; Tit., I, 1). On peut sans doute assimiler le rôle de Paul, héraut du Christ, à celui d'un disciple fervent qui emploie tout son talent à saisir la pensée du Maître et tout son cœur à la propager. Mais cette ressemblance ne définit pas l'Apôtre. C'est Jésus-Christ lui-même qui, l'ayant appelé par un choix tout gratuit (I Tim., I, 12-15), l'a soutenu pour faire de lui un ministre fidèle (I Tim., I, 12). Le Christ, qui l'envoie, parle par sa bouche : « Dieu a manifesté sa parole en son temps par la prédication qui m'a été confiée d'après l'ordre de Dieu, notre Sauveur » (Tit., I, 3). Prédication de Paul et parole de Dieu, c'est tout un. Sa gloire, à la fin de sa carrière, est de pouvoir se rendre le témoignage qu'il a *gardé la foi* (II Tim., IV, 7) : il l'a gardée pour lui-même et pour les autres. Le dépôt, entre les mains de Paul, a donc conservé son caractère divin. « Pour toi, dit-il à Timothée, demeure ferme dans ce que tu as appris et dont tu as la certitude, sachant quels sont ceux de qui tu le tiens » : παρὰ τίνων ἔμαθες (II Tim., III, 14). Il le tient de Paul et des Apôtres et, par eux, du Christ.

4. *Autorité sacrée.* — Venant de Dieu, la doctrine reçue en dépôt revêt toute l'autorité divine. La parole de Dieu ne s'impose pas seulement au respect, elle demande la soumission la plus complète : soumission de l'esprit par une foi ferme, de la volonté par l'obéissance à tous les préceptes. Sans cette adhésion de tout l'homme, point de salut. A maintes reprises la doctrine chrétienne est qualifiée de *saine* et de *salutaire* : ἡ ὑγιαινούσῃ διδασκαλία, I Tim., I, 10; II Tim., IV, 3; Tit., I, 9; II, 1; ὑγιαίνοντες λόγοι, I Tim., VI, 3; II Tim., I, 13, λόγος ὑγιής. Tout enseignement qui s'en écarte n'engendre pour l'esprit et le cœur que maladie (I Tim., VI, 4), infection et souillure (Tit., I, 15), à la manière d'un cancer qui ronge les chairs et se propage de proche en proche (II Tim., II, 17). Seule la foi traditionnelle sert de fondement assuré à la vérité : I Tim., III, 15. Elle est, selon l'expression en quelque sorte consacrée, πιστὸς ὁ λόγος, *la parole digne de foi*, infaillible; I Tim., I, 15; III, 1; IV, 9; II Tim., II, 11; Tit., III, 8. Il ne faudrait pas voir, dans cette formule, une manière de parler insignifiante : cf. J. Garrow Duncan, πιστὸς ὁ λόγος : *Expos. Times*, t. XXXV (1922-1924), p. 141. Il s'agit, dans chacun de ces cas, de vérités importantes : salut offert par le Christ à tous les pécheurs, excellence de l'épiscopat, utilité de la piété, nécessité de souffrir avec Jésus, nécessité des bonnes œuvres. Par opposition à cette doctrine de l'Église présentée comme « la vérité » pure et simple (I Tim., II, 4-7; III, 15; IV, 3; VI, 5), tout enseignement étranger est caractérisé comme une rupture avec la vérité en même temps qu'avec la foi. De là l'alternance et la synonymie des formules : περὶ τὴν ἀλήθειαν, ou περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν (I Tim., VI, 21; II Tim., II, 18); ἀποστήσονται τῆς πίστεως (I Tim., IV, 2) ou ἀπὸ τῆς ἀληθείας ἀποστρέφουσιν (II Tim., IV, 8). De là, encore ces fortes métaphores qui peignent l'abandon de la foi comme un égarement (I Tim., VI, 10), un naufrage (I, 19), une folie (II Tim., III, 9). Bref « les hommes viciés d'esprit et pervertis dans la foi s'opposent à la vérité » (II Tim., III, 8), car foi et vérité ne font qu'un.

Nous avons déjà dit que la morale est inséparable du dogme : les explications dogmatiques des pastorales conduisent droit aux conclusions pratiques. Un mot souvent répété exprime cette religion complète : *la piété*, θεοσέβεια (I Tim., II, 10) ou εὐσέβεια (IV, 7-8). La doctrine authentique se définit en fonction de la piété : c'est celle qui est conforme à la piété (I Tim., VI, 3 : ἡ κατ'εὐσέβειαν διδασκαλία; Tit., I, 1). Les articles du *Credo* liturgique (I Tim., III, 16) forment « le mystère de la piété », qui est aussi « le mystère de la foi » (III, 9). Pas de foi sans piété et pas de piété sans bonnes œuvres : le mystère de la foi ne se conserve que dans une conscience pure (III, 9). A cette piété pratique et théorique des fidèles s'oppose l'impiété intellectuelle et morale des novateurs, qui va toujours croissant, l'esprit s'enfonçant toujours plus avant dans les ténèbres et le cœur dans le vice : II Tim., II, 16; III, 7-13; cf. I Tim., VI, 9. L'hérésie peut affecter les dehors de la piété (μόρφωσις εὐσεβείας), seule l'Église a la réalité (δύναμιν, II Tim., III, 5). Ainsi avec la

parole de Dieu, l'Église possède dans son dépôt la règle du vrai et du bien. C'est l'idée et déjà presque le mot d'orthodoxie : Timothée est assuré, en prêchant la parole de vérité reçue du Christ, de distribuer l'enseignement orthodoxe, c'est-à-dire conforme à la règle et servant lui-même de règle, ὀρθοτομῶν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, II Tim., II, 15; Eusèbe emploie comme synonymes ὀρθοδοξία et ὀρθοτομία, *Hist.*, III, XXXI, 6; IV, III, 1). A l'orthodoxie s'oppose l'hétérodoxie: ἑτεροδιδασκαλεῖν (I Tim., I, 3; IV, 3). Mot énergique, créé par le respect de la tradition : toute doctrine différente de celle que le Christ, unique source de vérité, a léguée aux apôtres et à leurs successeurs, doit être tenue pour fausse et nuisible. Enfin, Paul donne au novateur la qualification d'*hérétique :* αἱρετικὸν ἄνθρωπον παραιτοῦ (Tit., III, 10). Ce mot explique l'origine de toutes les erreurs : elles proviennent du choix volontaire et arrêté de l'esprit humain préférant (αἱρεῖσθαι, choisir pour soi) son sens propre, ses conceptions ou interprétations personnelles, à la parole de Dieu transmise par le magistère authentique. Cette sagesse humaine, opposée à la sagesse divine, n'est que ténèbres. Comme toutes les mesures, pour être exactes et avoir valeur légale, devaient jadis se régler sur les « poids du sanctuaire », il n'y a aussi de vérité et de sainteté que celles qui sont conformes au dépôt du sanctuaire.

5. *Conservation et transmission du dépôt.* — Dans ses lettres précédentes et dans tout son ministère antérieur, Paul se montre animé surtout de l'esprit de conquête : il ne songe qu'à soumettre des régions nouvelles à l'Évangile. Certes, il a soin d'organiser fortement les positions conquises : il veille à la pureté de la doctrine et des mœurs, il s'empresse de compléter l'instruction des prédicateurs, tels qu'Apollós, en qui la science ne paraissait pas à la hauteur de l'éloquence. Mais, tout entier au présent, il ne s'inquiète pas encore de l'avenir. Avec les pastorales, des préoccupations nouvelles se font jour. En travaillant avec la même ardeur à la diffusion de l'Évangile à travers le monde, il songe davantage aux moyens d'en assurer après lui la transmission. Contrairement à la thèse de certains eschatologistes, cette différence d'attitude ne tient pas à un changement survenu dans son esprit relativement à la fin des temps, qu'il aurait d'abord crue toute proche et qui maintenant, pour ses yeux fatigués d'interroger l'horizon, s'estomperait dans le lointain. Non, il n'avait pas enseigné auparavant la proximité de la parousie, il n'en annonce pas non plus le recul. Il attend avec autant de confiance que jamais le glorieux avènement du Sauveur : I Tim., VI, 14; II Tim., IV, 1-8; 18; il parle comme autrefois de l'apostasie des « derniers temps », auxquels on touche déjà (I Tim., IV, 1; II Tim., III, 1-5; IV, 3-4), ou plutôt qui ont déjà commencé (II Tim., III, 1-6). Seulement il n'oublie pas que l'apparition du Sauveur aura lieu « au moment opportun » (καιροῖς ἰδίοις, I Tim., VI, 14), connu de Dieu seul, et « les derniers temps » sont simplement sous sa plume le nom de l'ère nouvelle qui commence avec le Christ et après laquelle il n'y en aura point d'autre. Il ne suppute pas la fin du monde, n'ayant pas de donnée pour un tel calcul. Mais il sent approcher sa fin à lui; il se voit, à n'en pas douter, au terme de sa carrière, et s'il cherche toujours à étendre le règne du Maître, il juge urgent désormais de pourvoir à l'avenir de son œuvre. De là ses instructions à Tite et à Timothée.

Au reste, il ne faudrait pas s'imaginer des enseignements secrets et comme une doctrine ésotérique dont Timothée et les autres chefs futurs seraient les seuls confidents. C'est « en présence de nombreux témoins » (II Tim., II, 2) que Paul leur a parlé. Les points sur lesquels il insiste et qu'il leur prescrit de recommander, sont des articles de foi familiers à tous les chrétiens, des règles de morale connues, des devoirs d'état qui se comprennent d'eux-mêmes. A vrai dire, il n'y a guère de nouveau que le mot d'ordre souvent répété de « fuir les nouveautés » et de « demeurer ferme dans la doctrine apprise » : I Tim., IV, 6-15; II Tim., I, 13; III, 14, etc.

Non content de pourvoir au temps qui suivra immédiatement sa mort, l'apôtre veut aussi garantir l'avenir le plus lointain. Ses successeurs devront à son exemple se préparer eux-mêmes des successeurs. « Les enseignements que tu as reçus de moi en présence de nombreux témoins, confie-les à des hommes sûrs, qui soient capables à leur tour d'en instruire d'autres » (II Tim., II, 2). Dans le choix des évêques et presbytres, il faut avoir égard à une qualité essentielle : la docilité à recevoir la doctrine traditionnelle et l'aptitude à l'enseigner (Tit., I, 9). Les presbytres qui gouvernent bien méritent double récompense, principalement ceux qui se livrent à la prédication et à l'enseignement, I Tim., V, 17.

Nous admirons la sollicitude de saint Paul pour assurer la perpétuité de l'enseignement orthodoxe. Cependant la transmission, même entourée de ces précautions, demeure-t-elle complètement à l'abri de tous les risques? Le legs sacré passera-t-il intact d'une génération à l'autre jusqu'à la fin des temps? Quelle garantie avons-nous que Timothée ou Tite pourront, au terme de leur carrière, se rendre avec vérité le même témoignage que leur maître : j'ai gardé la foi? Et cette garantie, si elle existe, s'étend-elle à leurs successeurs? A qui cherche dans les pastorales la réponse à cette question, une distinction s'impose bientôt entre l'évêque et l'Église. Sans doute, Paul a pleine confiance dans la fidélité de ses deux lieutenants, Tite et Timothée. — 1° D'abord les erreurs que l'Apôtre combat et dont il prévoit le funeste développement au cours des derniers temps, ont pour cause la curiosité sans frein d'esprits plus avides de nouveauté que d'édification, une vaniteuse démangeaison de faire parade de science, un attachement au sens propre incompatible avec la docilité qu'exige la foi, souvent la cupidité et l'amour des richesses (I Tim., VI, 3-10). Autant de défauts dont Timothée est très éloigné (II Tim., III, 10-17) et dont saint Paul espère bien qu'il se gardera toujours. Exempt de toute passion, il le sera de toute erreur. — 2° Paul compte en outre sur les rares qualités de son fils spirituel, sur la piété dont il a fait preuve dès l'enfance, sur sa connaissance approfondie des saintes Lettres, sur sa sagesse et son intelligence. C'est avec un attendrissement paternel qu'il rappelle la foi, la charité, le courage, le zèle apostolique, toutes les vertus de ce disciple en qui il espère se survivre : II Tim., II, 1-7; III, 10-15. — 3° Par-dessus tout, il compte sur l'assistance du Saint-Esprit : « Réfléchis à ce que je te dis, car le Seigneur te donnera l'intelligence en toutes choses » (II Tim., II, 7). Ces paroles n'expriment pas seulement l'efficacité ordinaire promise à la prière du chrétien pieux. En vertu de l'imposition des mains qu'il a reçue et du ministère qu'il exerce, Timothée a un droit spécial au secours divin. Chaque fois que les intérêts de l'Évangile sont en jeu (II Tim., I, 8), quand il s'agit surtout d'exhorter et d'instruire (I Tim., IV, 1-13), il ne tient qu'à lui de ranimer la grâce de son ordination : I Tim., IV, 14; II Tim., I, 6. C'est pourquoi, en lui disant : « Retiens fidèlement le souvenir des saines instructions que tu as entendues de moi, » Paul l'invite à consulter et à prendre pour guide l'hôte divin de l'âme, le Maître de toute science : « Garde le bon dépôt par le Saint-Esprit qui habite en nous » (II Tim., I, 13-14). Le Saint-Esprit, qui habite dans tous les chrétiens par la régénération dont il est l'auteur (Tit., III, 6), se communique à un titre particulier aux pasteurs par l'imposition des mains : il guidera

son ministre, il le préservera de l'erreur, il lui donnera l'intelligence en toutes choses, bref il sera le premier gardien du dépôt.

Toutefois, on ne trouve dans les pastorales, non plus que dans les autres épîtres de Paul, ni dans tout le reste du Nouveau Testament, aucun texte qui transporte à la parole des pasteurs cette identité absolue avec la parole du Christ que Paul revendique, à titre d'apôtre, pour son propre enseignement. Plus nous admirons les sentiments de tendresse et d'estime qu'il prodigue à Timothée, plus nous sommes frappés de cette réserve. L'autorité infaillible des apôtres ne passe pas aux représentants des Églises particulières. Il faut mettre à part le seul siège de Rome : le rocher, qui porte l'Église entière (Matth., xvi, 18) et la rend inébranlable, doit durer autant qu'elle et Pierre restera, par ses successeurs, l'immortel fondement de l'indestructible édifice. Une telle promesse n'existe pas pour les autres apôtres. Après eux, l'infaillibilité n'appartiendra plus qu'à la collectivité. « Je t'écris ces choses afin que, si je tarde, tu saches comment il faut se comporter dans la maison de Dieu, qui est l'Église du Dieu vivant, colonne et fondement de la vérité, » ἵνα εἰδῇς πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος, στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας (I Tim., iii, 13). « *Ces choses* » désignent les instructions que Paul vient de donner à Timothée, d'abord pour les fidèles en général (ii, 1-15), puis pour les prêtres et les diacres (iii, 1-13). Simples chrétiens et membres du clergé doivent s'acquitter fidèlement de leurs devoirs, parce qu'ils sont de « la maison », c'est-à-dire de « la famille de Dieu ». Οἶκος se prend ici au sens de famille, comme au v. 5 : « *Si quis* domui suae *præesse nescit quomodo Ecclesiae Dei diligentiam habebit ?* » Pour mieux faire comprendre pourquoi une telle conduite s'impose dans la famille de Dieu, l'Apôtre ajoute : « C'est qu'elle est (ἥτις ἐστί) l'assemblée du Dieu vivant. » Le bienheureux et seul souverain, le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs, le Roi des siècles, immortel et invisible, à qui appartiennent l'honneur et la puissance éternelle (i, 17; vi, 15-16), a daigné choisir les chrétiens, les appeler et faire d'eux son peuple : quelle obligation par conséquent de le bien servir ! Deux titres mis en apposition au mot Église relèvent la grandeur du don divin et le devoir de la reconnaissance : c'est que l'Église de Dieu est la « colonne et fondement de la vérité », στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας. Quelle est la portée de ces deux métaphores? Renferment-elles chacune une idée distincte ou redoublent-elles la force d'un sens unique? La colonne peut servir soit à soutenir quelque partie d'un édifice, soit à ériger une statue, une inscription, un monument. Dans le premier cas, elle prête l'appui de sa force; dans le second, elle se dresse surtout pour attirer les regards. « Ce dernier sens est préférable, note le R. P. Prat (*Théol. de saint Paul*, 10e édit., 1925, t. ii, p. 370-371), tant à cause du singulier (une colonne seule ne soutenant pas une toiture) que parce que le premier est exprimé avec plus d'énergie par l'autre terme. En effet, *firmamentum* (ἑδραίωμα de ἑδραῖος) désigne tout ce qui donne la solidité à un édifice et en assure la durée, comme les substructions, les soubassements, les contreforts, les piliers. » — Nous aurions ainsi deux images différentes illustrant deux attributs bien distincts de l'Église : « Si donc l'Église a pour mission d'exposer la vérité aux regards des hommes, c'est qu'elle est visible; et si elle a pour office de défendre cette vérité contre les assauts extérieurs et l'injure des siècles, c'est qu'elle est infaillible. »

Cette explication dégage excellemment les deux leçons principales, mais peut-être y a-t-il quelque subtilité dans une distinction si tranchée. D'une part, le singulier va de soi, le mot « colonne » se rapportant à un terme collectif entendu comme tel : car c'est à la « famille » ou « assemblée » entière, non à ses membres pris individuellement, qu'appartient le rôle de colonne et de fondement. De ce chef, rien n'empêche de penser à la fonction de la colonne dans l'édifice, image qui s'harmonise au mieux avec les termes οἶκος et ἐκκλησία. Cette fonction d'ailleurs est double : la colonne *exhausse* l'édifice en même temps qu'elle le *soutient*, et ainsi l'idée de *visibilité* s'ajoute à celle de *force*, tout en restant au second plan. D'autre part, il s'agit là d'une métaphore usuelle qui, seule et dite en passant, pourrait paraître peu saillante. Paul l'accompagne d'une autre image qui, en la prolongeant, la renforce. En effet, la résistance d'une colonne servirait de peu et sa hauteur deviendrait une menace, si elle ne reposait elle-même sur de solides fondations. Le mot ἑδραίωμα vient opportunément compléter la comparaison. L'Église n'est pas seulement la colonne qui soutient et porte haut la vérité, elle est encore le fondement puissant qui lui donne les bases les plus larges et les plus fermes, qui lui communique une force invincible pour résister à la fureur des assauts les plus violents, aussi bien qu'à l'infiltration lente et perfide des agents secrets de destruction, qui la protège contre toute altération et lui conserve sur la terre son éclat divin. Ces deux images revendiquent donc avec une énergie croissante le privilège de l'*infaillibilité* en faveur de l'Église, en même temps qu'elles affirment, au moins implicitement, son caractère d'institution officielle, publique, *visible*.

Ce qu'il importe surtout de noter ici, c'est que Paul, en parlant ainsi de l'Église, n'a pas en vue telle ou telle communauté particulière ni même les chrétientés d'une cité ou d'une province comme Ephèse ou l'Asie. Il s'agit en général de la maison ou famille de Dieu, formée de tous ceux qui sont devenus enfants de Dieu par la foi (οἰκεῖοι τῆς πίστεως, Gal., vi, 10); il s'agit de l'*assemblée du Dieu vivant* dont font partie tous ceux que le Seigneur a appelés, en quelque lieu que ce soit. Les chrétiens d'Ephèse et d'Asie ne sont que les membres de cette grande famille ou assemblée. C'est à l'Église universelle qu'est accordée l'assurance de toujours posséder la vérité. Les Églises particulières et leurs chefs participent à cette assurance en tant que membres de l'Église catholique. Les exégètes protestants les plus perspicaces ont bien reconnu la portée de ce texte. A. von Harnack y voit la transition de l'Église primitive à la nouvelle par le concept de catholicité : *Dogmengeschichte*, 4e édit., Berlin, t. i, p. 407. — De même Holtzmann : « Comme dans l'épître aux Éphésiens, on trouve également ici le progrès par lequel on passe de la communauté particulière à l'idée, non plus sociale, mais dogmatique, de l'*Ecclesia universalis*, maison et famille de Dieu... Gardienne de l'intégrité et de la pureté de la doctrine, elle reçoit le titre de colonne et fondement de la foi, ce qui est aussi catholique, mais par contre aussi peu paulinien que possible. » H. Holtzmann, *Lehrbuch der neut. Theologie*, 2e édit. par A. Julicher et W. Bauer, Tübingen, 1911, t. ii, p. 316. Sans réfuter ici l'accusation injustifiée d'antipaulinisme, retenons l'aveu de catholicisme : c'est bien l'Église catholique ou universelle que saint Paul déclare gardienne infaillible de la Révélation. Déclaration qui s'accorde au mieux avec la promesse du Christ à saint Pierre, car d'un côté la société des fidèles ne se conçoit qu'unie à son chef dans la profession d'une même foi, et de l'autre les successeurs de Pierre ne sont les interprètes infaillibles de cette foi que lorsqu'ils parlent comme pasteurs et docteurs de l'Église universelle.

On remarquera qu'ici, comme dans plusieurs autres circonstances (Phil., ii, 5-11 : cf. Prat, *Théol. de saint Paul*, 12e édit., 1924, t. i, p. 373), Paul énonce un prin-

cipe de la plus haute importance dogmatique, pour ainsi dire en passant, au cours d'une exhortation morale, comme une vérité admise de tous et qu'il suffit de rappeler pour stimuler efficacement la bonne volonté des auditeurs : « Adhérez d'une foi ferme aux enseignements de l'Église et faites honneur par votre conduite aux préceptes qu'elle vous impose, car elle vous dispense avec une autorité infaillible la vérité divine. » Tant est vive chez les fidèles la conscience de cette dignité sublime de l'Église !

Un autre passage de l'Apôtre, dans la IIe à Timothée, expose la même doctrine sur l'Église. Entraînés par l'amour de la nouveauté et le vain plaisir de la discussion, plusieurs docteurs judaïsants sont tombés dans de graves erreurs. « De ce nombre sont Hyménée et Philète, qui se sont éloignés de la vérité en disant que la résurrection a déjà eu lieu, et qui renversent la foi de plusieurs. » (II Tim., II, 18.) Le danger est grand, car ces amateurs de discours profanes et vains, loin d'ouvrir les yeux devant des conclusions qui contredisent manifestement l'enseignement de l'Église, s'enfoncent plus avant dans les ténèbres de l'impiété et, autour d'eux, leur parole fait des ravages comme la gangrène. Devant cette audace et ce succès croissant des hérétiques n'y a-t-il pas lieu de trembler pour l'Église? Non, déclare saint Paul, car le solide fondement de Dieu demeure ferme avec ce sceau : le Seigneur connaît ceux qui sont à lui, et : « Qu'il s'éloigne de l'iniquité, celui qui prononce le nom du Seigneur » II Tim., II, 19 : ὁ μέντοι στέρεος θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἕστηκεν... Au lieu de ἑδραίωμα, employé plus haut (I Tim., III, 15), nous avons ici le mot θεμέλιος qui se rattache à la racine τί-θημι, « poser », et dérive de θέμα, « ce qu'on pose ». C'est un adjectif masculin singulier pris substantivement : I Cor., III, 10-12; Eph., II, 20; I Tim., VI, 19; Heb., VI, 1. Le grec classique emploie surtout le pluriel, οἱ θεμέλιοι ; cf. Heb., XI, 10; Apoc., XXI, 14-19. Le neutre τὸ θεμέλιον, assez fréquent chez les Septante est rare dans le grec profane et ne se trouve qu'une fois dans le Nouveau Testament, Act., XVI, 26. Ce terme désigne « ce qu'on pose » en premier lieu et sur quoi le reste repose, le fondement d'un mur, d'un édifice, d'une cité; au sens métaphorique, les premiers éléments d'une science, les notions qui servent de base : cf. Heb., VI, 1. Néanmoins il n'est pas fait ici de distinction expresse entre l'édifice et sa base : le tout reçoit le nom de θεμέλιος, comme si la construction entière ne faisait qu'un avec les puissantes assises qui la supportent. Si la solidité est la première qualité requise pour des fondements, elle ne peut faire défaut à ceux que le Seigneur a lui-même établis : c'est une fondation ferme et qui demeure, ἕστηκεν. Ce verbe, qui signifie littéralement « se tenir debout », se détache à la fin de la phrase en un relief brusque et saisissant. Sur ce fondement, nous dit l'Apôtre, un sceau est gravé : allusion peut-être aux inscriptions et aux documents officiellement scellés que les anciens aimaient enfouir à la base des palais et des temples pour perpétuer le nom des fondateurs. Ici l'inscription est double. Paul emprunte l'une et l'autre à l'épisode fameux des Nombres, XVI, 1-35, où l'on vit Coré, Dathan, Abiron et leurs partisans, révoltés contre Moïse, se séparer de l'assemblée d'Israël réunie autour de son chef. La terre s'entr'ouvrit pour engloutir les impies, tandis que le châtiment épargna les Israélites qui s'étaient déclarés pour Yahweh. Comme les Israélites fidèles, l'Église chrétienne se réclame de Yahweh : elle s'attache au Seigneur d'une foi docile, elle est à lui et ne veut être qu'à lui, et le Seigneur la « connaît » d'un regard qui l'enveloppe d'amour et de protection. C'est ce que déclare la première inscription, qui s'inspire de Num., XVI, 5. De même, à l'exemple du vrai peuple de Dieu, qui se tint à l'écart des révoltés, l'Église n'a rien de commun avec le mal : elle est sainte, et c'est ce que proclame la seconde sentence, copiée d'après Num., XVI, 26. Inscriptions authentiques et véridiques puisqu'elles portent le sceau divin. Ainsi l'Église durera toujours, combattant toute erreur et toute iniquité, parce que Dieu, qui l'a fondée, la conserve; et elle possédera toujours les deux traits caractéristiques dont le Seigneur l'a marquée, *la vérité et la sainteté.* — Mais, si l'immortalité de la foi et de la justice est promise à l'Église, il n'en est pas de même pour ses membres pris individuellement. De là l'avis donné aux chrétiens dans les versets suivants (II Tim., II, 20, 21) de se conserver exempts de toute contamination afin de figurer dans la grande maison du Seigneur, non pas comme des vases de rebut, mais comme des vases d'argent et d'or, aussi précieux qu'utiles et honorables.

Plusieurs commentateurs, il est vrai, entendent le passage entier, y compris le verset 19, comme s'appliquant soit à chaque chrétien, soit aux prédestinés : les deux sentences indiqueraient les conditions que les chrétiens doivent remplir, que les prédestinés remplissent de fait, pour garder la solidité d'un fondement posé par Dieu. Mais la solennité de la déclaration : « la solide fondation de Dieu demeure », la promesse absolue d'indéfectibilité que ces paroles renferment, la nuance propre au parfait ἕστηκεν indiquant la persistance d'un état qui remonte au passé, l'affirmation catégorique que la solide fondation porte (ἔχων) le sceau divin aux deux traits merveilleux, ne se comprennent bien que s'il s'agit de l'Église, œuvre de Dieu par excellence, immortelle comme son fondateur, debout dans son immuable fermeté après un passé déjà long, authentiquement marquée du double sceau de la vérité et de la sainteté divines. On ne peut donc s'y méprendre : cette « fondation de Dieu », solidement assise dans la vérité et la justice, est « l'Église de Dieu » (I Tim., III, 15), colonne et fondement de la vérité.

En somme, les pasteurs bénéficient dans une large mesure de l'assistance du Saint-Esprit, sans jouir cependant du privilège de l'infaillibilité qui appartient à l'Église. Ce privilège garantit le dépôt contre tout danger d'altération. De faux docteurs surgiront : des erreurs, des schismes se produiront. Les passions humaines rendent les scandales « nécessaires » (Mat., XVIII, 7; Luc., XVII, 1; I Cor., XI, 19). L'orgueil, la volupté, la cupidité ont égaré et égareront un grand nombre d'hommes : I Tim., IV, 1; VI, 3-10; II Tim., III, 1-9. Cette prévision n'est pas fondée uniquement sur une psychologie pénétrante : Paul ne parle pas seulement en philosophe qui découvre les effets dans leur cause, mais en prophète à qui Dieu montre sans voile l'avenir. C'est, dit-il, « un oracle formel du Saint-Esprit » (I Tim., IV, 1; cf. II Tim., III, 1), que, dans les derniers temps, où l'humanité vient d'entrer, se multiplieront les hérésies, les doctrines diaboliques, les apostasies. Au milieu de ce débordement, l'Église de Dieu demeure ferme, faisant rayonner parmi ces ténèbres le pur éclat de la vérité et l'idéal de la sainteté, toujours fidèle à la mission de salut qu'elle a reçue du Christ.

6. *Usage du dépôt.* — Pour l'analogie entre la Révélation et le dépôt, comme pour toute comparaison, il faut avoir égard aux intentions de l'auteur. Dons la pensée de Paul, ce rapprochement nous apprend surtout l'estime du trésor divin et le devoir de le préserver de toute altération humaine. Loin de le traiter comme un bien qui nous appartiendrait et dont nous disposerions selon notre caprice, nous devons nous souvenir que Dieu en demeure le maître et respecter son domaine souverain. Toutefois, ce respect ne va pas jusqu'à l'abstention. En général, il est vrai, à moins d'entente préalable et de conventions particu-

lières avec le maître, les lois défendaient au dépositaire de toucher aux biens qui lui étaient confiés et d'en tirer profit pour lui-même. Ce qui n'était qu'une exception entre les hommes, devient la règle avec le Seigneur. Il exige le respect envers sa parole, il veut une dépendance absolue dans l'usage que nous en ferons. Mais, ces conditions sauves, il nous invite à profiter de ses dons, il nous le commande : le respect envers les biens du ciel consiste à en tirer tout le profit possible. C'est pourquoi, d'un bout à l'autre de ses lettres, Paul presse ses disciples d'exploiter le dépôt. Que Timothée ne se contente pas des connaissances acquises : qu'il s'applique assidûment à la lecture, à l'exhortation, à l'enseignement (I Tim., IV, 13); qu'il médite sans cesse les instructions reçues (IV, 15; II Tim., II, 7; III, 14); qu'il scrute les saintes Lettres pour en mieux comprendre les multiples leçons (III, 15-17). Il doit ce soin d'un progrès constant à Dieu, qui commande de faire valoir ses dons; à lui-même, afin de se rendre apte à tout bien; aux fidèles, dont il est le pasteur: il le doit même aux égarés, pour les ramener dans le chemin de la vérité et les dégager des pièges du diable qui les tient captifs et les asservit à ses volontés (II Tim., II, 25-26). École de sagesse où le chrétien trouve toujours à apprendre, la religion chrétienne ne se transformera pas pour cela en une arène de rhéteurs où la doctrine serait livrée à la libre discussion et aux raisonnements humains. Il faut « reprendre sévèrement » les fauteurs de nouveautés et de discordes et leur « fermer la bouche » (Tit., I, 11-13). Après un ou deux avertissements, s'ils s'obstinent dans leurs erreurs, il n'y a plus qu'à les abandonner à leur sens reprouvé, et ordonner aux fidèles de les éviter. En préférant son jugement à celui de l'Église, l'hérétique se condamne lui-même (III, 10-11).

Garder le dépôt ne signifie donc pas le tenir enfoui « en terre », comme fit le serviteur de la parabole, ou dans un coffre-fort inviolable sous serrure à secret, comme nos banquiers modernes. Aucune crainte ne doit empêcher l'Église d'ouvrir largement ses trésors et d'y puiser sans cesse. Ils lui sont donnés pour s'enrichir. Scribe prudent, elle tirera de ces réserves « le nouveau et l'ancien », elle y cherchera la réfutation de toutes les erreurs, la réponse à toutes les questions, le programme de toutes les vertus, assurée de se montrer d'autant mieux respectueuse du céleste dépôt qu'elle saura lui faire rapporter des intérêts plus élevés.

7. *Tradition et progrès.* — L'image de saint Paul nous met encore sous les yeux une leçon importante : elle trace la règle que l'Église doit suivre pour l'usage légitime de son dépôt, elle indique l'orientation de tout son enseignement. Pour saisir cette indication, rappelons-nous d'abord que le dépôt embrasse la totalité de la Révélation faite par Dieu à son Église, Révélation complète et définitive. Ni les apôtres, ni aucun ange du ciel, ni le Christ, ni le Père n'ont plus rien à nous apprendre : nous n'avons à attendre ni vérité nouvelle ni nouveau moyen de salut. Sans doute notre connaissance des mystères divins est bornée : la foi les laisse couverts d'un voile qu'aucun regard mortel ne peut percer, et lorsque la vision directe et distincte du ciel remplacera la vision indirecte et confuse de la vie présente (I Cor., XIII, 12; II Cor., V, 7), ce sera l'éternel ravissement (I Cor., II, 9). Néanmoins, tout ce que nous verrons un jour à découvert, nous le croyons déjà par la foi. Jusqu'à cette transformation finale de la foi en vision, qui sera la révélation suprême, rien ne viendra s'ajouter ici-bas à la révélation évangélique : le dépôt est à jamais clos et scellé.

De ce point de vue, le Nouveau Testament diffère essentiellement de l'Ancien et l'emporte immensément sur lui. Dieu a parlé à nos pères par communications multiples et fragmentaires, tandis qu'il nous a tout dit en une seule fois par son Fils (Heb., I, 1-2). Quelle distance, par exemple, de la première annonce du salut dans la Genèse aux prophéties messianiques d'Isaïe et d'Ezéchiel, ou des données obscures du Pentateuque sur la rétribution future aux pages lumineuses où la Sagesse oppose aux tourments des impies le bonheur et la gloire des justes! Et si, au lieu d'envisager le développement d'un même dogme au sein du judaïsme, nous prenons dans son ensemble la révélation ancienne, quel contraste entre ce système d'ombres, de figures, de promesses, de préparations, et les merveilleuses réalités évangéliques! L'épître aux Hébreux est toute consacrée à ce contraste, qu'elle concentre dans la comparaison du sacerdoce du Christ avec celui d'Aaron.

Mais si la révélation évangélique est parfaite en elle-même et ne peut recevoir de complément, elle est, par rapport à nous, susceptible de progrès perpétuel, comme nous l'ont montré les instantes recommandations de Paul à Tite et à Timothée. Elle recèle d'inépuisables richesses pour qui sait les puiser, selon les conseils et les ordres de Paul, par la méditation, l'étude, la prière, l'adaptation aux besoins nouveaux des esprits et des cœurs. Seulement, une condition s'impose de nécessité absolue : comme on ne tire d'un dépôt que ce qu'il renferme, ainsi ne doit-on demander à la Tradition que son contenu. Tautologie, semble-t-il, observation sans portée à force d'être élémentaire! Principe, en réalité, gros de conséquence. En effet, seul ce contenu est divin : toute doctrine tirée de ce dépôt remonte infailliblement au Christ, et tout ce qui descend authentiquement du Christ est versé au dépôt. Par conséquent, une doctrine qui ne serait pas renfermée de quelque manière dans la Tradition, dont l'Église a la garde, ne viendrait pas du Christ et l'on se trouverait en face de cet enseignement que Paul flétrit d'étranger (I Tim., I, 3; VI, 3), de nouveau, de profane (I Tim., IV, 7; II Tim., II, 16) : termes aux nuances variées, tous synonymes d'erreur. Pour ne pas mériter cette réprobation, pour échapper à ce caractère de nouveauté condamnable, le progrès doit dériver de la Tradition, le nouveau de l'ancien, comme la tige monte des racines et la fleur de la tige. Pour rester dans l'analogie du dépôt, considéré ici comme un « capital » à faire valoir, nous rappellerons l'étymologie et la signification du mot τόκος, « intérêt ». De même que l'intérêt est en quelque sorte « engendré » par le capital (τόκος, de τίκτω, engendrer), ainsi la vérité nouvelle doit naître de l'ancienne par une sorte de génération naturelle, en vertu d'une force intrinsèque et d'un développement spontané. Rien qui s'introduise du dehors, rien de surajouté : au lieu d'enrichir le dépôt, toute addition l'altérerait. De quelle manière, par quel procédé intellectuel, par quelles règles de logique les propositions nouvelles découleront-elles des anciennes pour appartenir encore au dépôt de la foi et porter comme elles la marque authentique du divin, Paul ne s'occupe pas de le préciser. Il se contente de deux indications larges, l'une négative, l'autre positive. D'abord que l'Église ne laisse rien de nouveau, d'étranger, d'humain se mêler à la tradition révélée, μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν; puis, pratique fidèle et étude constante pour approfondir sans cesse les enseignements de la foi. A ce prix, la tradition sera la source féconde du progrès divin.

Conclusion. — On voit les richesses que renferme la notion de « dépôt » et l'importance dogmatique qui s'y attache. — 1. *L'Église chrétienne est en possession d'un trésor.* Richesses d'un prix inestimable, formées des biens surnaturels et divins seuls capables de rassasier le cœur de l'homme et de lui procurer la plénitude de la vie et du bonheur : I Tim., VI, 17-19; cf. IV,

8; vi, 6-10. — 2. *Ce trésor comprend la révélation évangélique tout entière*, avec tous les moyens de salut qu'elle apporte au monde : dogme, morale, sacrements, parole de Dieu consignée dans les livres de l'Ancien Testament, auxquels s'ajoutent peu à peu les écrits des apôtres ou de leurs disciples, catéchèse et tradition orale. Mais, si les évangélistes nous donnent un aperçu des actes et des discours du Christ, nulle part les écrivains du Nouveau Testament ne se préoccupent de dresser un inventaire complet des croyances et des institutions chrétiennes : la foi vivante de l'Église suffit à établir le contenu du dépôt. — 3. *Cette révélation a pour auteur le Christ en personne.* Objet principal de la doctrine chrétienne, il en est aussi l'unique source. « Médiateur unique entre Dieu et les hommes » (I Tim., ii, 5), c'est par lui seul que descendent du ciel sur la terre la vérité et le salut (ii, 4). — 4. *Les apôtres ont recueilli fidèlement des lèvres du Christ et intégralement transmis l'enseignement divin.* Ils n'en ont rien laissé perdre, ils n'y ont rien ajouté. Entre la parole du Christ et celle des apôtres, aucune différence; celle-ci est le miroir fidèle de celle-là : « La prédication apostolique rend manifeste au monde la parole de Dieu. » Tit., i, 3; cf. I Tim., i, 12; ii, 4-7; II Tim., i, 8. —, 5. *L'Église est constituée gardienne de ce dépôt :* elle le tient des apôtres, comme les apôtres du Christ : II Tim., iii, 14. La génération héritière des apôtres a le devoir de transmettre le legs sacré à la génération suivante (II Tim., ii, 2), et ainsi de suite jusqu'à la fin des siècles. Aucune révélation nouvelle à attendre, car les temps dans lesquels on vient d'entrer sont « les derniers », et l'ordre de choses inauguré par le premier avènement du Sauveur ne finira qu'à son retour glorieux : I Tim., iv, 1; vi, 13-16; II Tim., iii, 1; iv, 8; Tit., ii, 11-12. — 6. *Sa qualité de dépositaire officielle impose à l'Église une double obligation.* D'abord, elle doit préserver son trésor. Cette clause essentielle des lois du dépôt dans toutes les législations s'applique dans toute sa rigueur à l'Église, mandataire du Christ. Les biens dont elle a la garde demeurent propriété de Dieu. Gardienne vigilante, elle écartera les entreprises des novateurs, elle fermera la bouche aux faux docteurs, elle repoussera sans se lasser les systèmes et les interprétations arbitraires qu'engendreront à l'envi, au cours des siècles, la curiosité, la vanité, l'amour du lucre et les autres passions humaines. *Rien d'étranger, rien de nouveau,* μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν (I Tim., i, 3; vi, 3) : telle sera la devise de l'Église et sa manière de crier au voleur. L'apôtre semble regarder cette obligation non seulement comme essentielle, mais comme dérivant en premier lieu de l'idée même de dépôt, selon l'explication dont il accompagne ce mot : « O Timothée, garde le dépôt, en écartant les paroles profanes et vides de sens et les contradictions de la fausse science dont le vain étalage a fait perdre à plusieurs la foi. » — 7. Jeter l'anathème à l'erreur peut sembler au premier abord une attitude expectante et défensive. Au fond, cependant, cette formule négative, μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν, inclut l'enseignement positif, car nul moyen plus efficace pour réfuter l'erreur, comme pour la prévenir, que d'exposer clairement la vérité. Cette mise en œuvre directe, que conseille la nature des choses, Paul l'exige également. Les législations ordinaires interdisent au dépositaire d'user à son profit des biens dont il reçoit la garde; au contraire, *Dieu enjoint à l'Église d'exploiter à fond son dépôt.* En un sens, cette règle fait partie des préceptes fondamentaux du christianisme et s'inspire du plus pur esprit de l'Évangile : par ses discours et ses exemples Notre-Seigneur presse ses disciples de faire valoir de toutes leurs forces les dons d'en haut, et tout le Nouveau Testament retentit des mêmes exhortations. Cette invitation générale à la sainteté vise le progrès dans la connaissance non moins que dans l'amour. Les recommandations de Paul dégagent plus nettement l'aspect intellectuel. Déjà les épîtres de la première captivité le mettent en relief : en face des spéculations de la fausse « gnose » et d'une « philosophie » trompeuse (Col., ii, 8), saint Paul souhaite ardemment aux Ephésiens, aux Philippiens, aux Colossiens, la science complète et supérieure — la « gnose » et « *l'épignose* » (cf. Eph., iii, 19; Phil., i, 9; Col., i, 9-10; ii, 2; iii, 10-16) — qui les font pénétrer dans les profondeurs du mystère du Christ. Les lettres pastorales insistent sur cette ligne de conduite : les souhaits ardents se changent en ordres formels. Il est vrai que Paul s'adresse directement aux pasteurs : chargés d'instruire les fidèles, ils ne sauraient trop se perfectionner eux-mêmes dans la science sacrée. Mais, en pressant les docteurs officiels, il stimule aussi les simples chrétiens. Il faut lire et relire les saintes Écritures, méditer les vérités de la foi, faire produire à la parole de Dieu les fruits de sagesse dont elle renferme le germe, en se souvenant que rien n'ouvre l'esprit à l'intelligence de la doctrine comme l'amour et l'observation de la loi et que Dieu ne refuse rien à la prière. Si cette utilisation intensive sort des analogies du dépôt humain et transforme en règle une exception, elle est seule digne de la libéralité divine, seule en rapport avec la valeur infinie des biens spirituels : l'Église sera mandataire d'autant plus fidèle qu'elle saura mieux s'enrichir en tirant de son dépôt de plus forts rendements. — 8. *Le progrès doctrinal aura toujours pour condition la fidélité à la tradition.* Là aussi s'applique la grande maxime : *Rien d'étranger, rien de nouveau.* Sans doute, le progrès véritable ne va jamais sans un certain élément de nouveauté, mais il exclut de l'Église toute nouveauté étrangère : la foi traditionnelle s'épanouira d'elle-même en manifestations appropriées aux besoins des âges, comme l'arbre séculaire en jeunes rameaux à la fraîche frondaison et aux fleurs printanières. — 9. Préposée à la garde du dépôt divin, l'Église est investie de la haute autorité nécessaire à cette fonction : « *Colonne et fondement de la vérité* » (I Tim., iii, 15), *elle est infaillible.* Tout ce qu'elle tient pour divin et présente comme tel aux fidèles vient, en effet, de Dieu; tout ce qu'elle repousse, comme des inventions humaines opposées à l'Évangile, vient de l'erreur et du mal. Les apôtres peuvent disparaître : l'Église recueille leur héritage qu'elle ne laissera ni s'amoindrir ni s'altérer. Par elle le Christ parle, comme il a parlé par eux; par elle, il fait sans cesse resplendir sur le monde la vérité. — 10. L'autorité de l'Église ne se borne pas à prononcer dans l'abstrait sur la vérité ou l'erreur, le bien ou le mal, le divin ou l'humain. Pour préserver le dépôt, elle a le droit de frapper les personnes. A l'exemple de Paul, elle pourra, *elle devra excommunier les docteurs rebelles* (I Tim., i, 20; II Tim., ii, 17; Tit., iii, 10), non moins que les pécheurs scandaleux (I Cor., v, 5). Quiconque s'attache à ses idées quand l'Église les a condamnées n'est plus qu'un « hérétique » (Tit., iii, 10) qui prend pour règle sa fantaisie : quittant les voies tracées par le guide infaillible, il court à sa perte comme un navire voué au naufrage (I Tim., i, 19). — 11. Les pasteurs des Églises, tels que Tite et Timothée, ont mandat pour régir le peuple de Dieu, pour exhorter, commander, instruire, reprendre, réfuter. Le Saint-Esprit les assiste; comptant sur la grâce, ils doivent parler et agir avec autorité. Cependant, à aucun d'eux n'est promise l'inerrance. L'infaillibilité personnelle en matière de foi demeure la prérogative exclusive de Pierre et de ses successeurs (Matth., xvi, 18-19). Pour l'Église, unie à son chef, il s'agit d'un *privilège collectif :* c'est l'Église, comme telle, qui est colonne et fondement. L'universalité de sa doctrine en garantit la vérité. Il pourra être délicat d'établir quels points sont partout

tenus pour articles de foi : mais, cette unanimité constatée, nul doute sur leur caractère authentique et divin. — Telle est cette doctrine paulinienne et évangélique du « dépôt » qui, en imposant à l'Église de graves devoirs, lui confère une autorité divine et assure aux fidèles, jusqu'à la fin des siècles, les trésors qui enrichissent pour le ciel.

P. Médebielle.

DESCENTE DU CHRIST AUX ENFERS. — I. Les descentes aux enfers dans l'antiquité païenne. II. Les idées juives sur les enfers : dans l'Ancien Testament, dans les Apocryphes. III. La descente du Christ aux enfers dans les Évangiles, les Actes des apôtres, les épîtres de saint Paul, les épîtres catholiques et l'Apocalypse. IV. Développements dramatiques ultérieurs. Conclusions générales.

Toute une école critique incroyante s'applique à chercher dans les idées religieuses de l'Orient et de la Grèce l'origine des dogmes chrétiens. Les mythes de l'antique Chaldée et du monde hellénique, la philosophie, les religions de mystères, les écrits hermétiques et mandéens ont été tour à tour explorés. Il s'agit d'expliquer, sans révélation ni surnaturel, la théologie de saint Jean ou de saint Paul, voire même la vie de Notre-Seigneur dans les Synoptiques.

La descente du Christ aux enfers est, plus encore que d'autres points de la doctrine chrétienne, comparée et ramenée à un mythe. Au dire de H. Holtzmann, il n'y aurait pas de morceau mythologique plus manifeste dans les anciens documents chrétiens (*Die Hollenfahrt im neuen Testament*, dans *Archiv für Religionswissensch.*, t. xi, p. 285 sq.). D'après Windisch, la descente du Christ aux enfers est une légende qui a son analogie dans la descente d'Ištar aux enfers et sa délivrance par Asoušounamir, dans Hibil Ziwa, le démiurge mandéen, qui soumet les puissances de l'enfer, comme aussi dans les descentes à l'Hadès chez les Grecs; il s'agirait d'un élément mythologique remanié et appliqué à Jésus (*Die katholischen Briefe*, Tübingue, 1930, p. 71-73, dans *Handb. z. N. T.*, n° 15, à propos de I Pet., iii, 18-20). Cette manière de voir est celle de tous les partisans de la méthode d'histoire des religions, *Religiongeschichtlich*. Bousset, qui en fut un des maîtres les plus représentatifs, voir : *Supplément*, t. i, col. 989-992, distingua deux courants dans l'ancienne tradition relative à la descente du Christ aux enfers, un courant populaire et primitif qui relève de la mythologie, et un courant théologique qui est une élaboration spirituelle du premier (*Kyrios Christos*, Göttingen, 1913, p. 32-40). La pensée théologique se rencontre dans la tradition littéraire ; celle-ci est représentée au second siècle par l'*Évangile de Pierre*, le *Pasteur* d'Hermas, saint Justin, saint Irénée : le Christ, après sa mort, est allé prêcher aux enfers, annoncer la bonne nouvelle du salut. La pensée populaire et mythologique, plus ancienne, n'a survécu que dans quelques allusions. Il ne s'agit plus d'une prédication dans l'enfer, d'un message porté par le Christ, mais d'un combat livré par le maître de la vie aux puissances de l'enfer et de la mort. Voici, dans l'ordre où les donna Bousset, les principaux textes qui contiendraient ces allusions :

Méliton de Sardes (fragment syriaque) *at cum dominus noster surrexit e mortuis et pede deculcavit mortem et vinxit potentem et solvit hominem* (Otto, *Corpus apologetarum*, t. ix, p. 419; cf. Harnack, *Chronologie*, t. i, p. 518).

Préface d'une messe pontificale dans la liturgie égyptienne : *Qui cumque traderetur voluntariae passioni, ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat et infernum calcet* (dans E. Hauler, *Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina*, Lipsiae, 1900, p. 106).

Paroles apocryphes de Thaddée (vers. 250) : « Il descendit dans l'Hadès et brisa la clôture qui, depuis l'origine, n'avait pas été brisée, et il fit lever les morts; il descendit seul, mais il monta avec une foule nombreuse auprès de son Père. » (Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, I, xiii, 20.)

Actes de Thomas, l'apôtre prie et s'adresse à Jésus en ces termes : « Fils du Dieu vivant, puissance intrépide, soumettant l'ennemi, voix entendue par les principautés, ébranlant toute leur puissance, ambassadeur envoyé d'en haut, et descendu jusqu'à l'Hadès, qui après avoir ouvert les portes a fait sortir de là ceux qui étaient enfermés depuis de longs temps dans la trésorerie des ténèbres. » (*Actes de Thomas*, x; Tischendorf, *Acta apostolorum apocrypha*, Lipsiae, 1851, p. 198 sq.; E. Henneke, *Neutestamentliche Apocryphen*, Tubingue, 1904, p. 484.)

Odes de Salomon : « Le schéol m'a vu et a été vaincu, la mort m'a laissé retourner et beaucoup avec moi. J'ai été pour elle fiel et vinaigre, et je suis descendu avec elle, autant qu'il y avait en lui (le schéol) de profondeur. Elle a détendu les pieds et la tête, parce qu'elle n'a pas pu supporter mon visage. J'ai tenu une assemblée de vivants parmi ses morts... Ils ont crié vers moi ceux qui étaient morts, ils ont crié et ils ont dit : « Aie pitié de nous, Fils de Dieu!... Fais-nous sortir des liens des ténèbres et ouvre-nous la porte pour « que par elle nous sortions vers toi... » Pour moi, j'entendis leur voix et je traçais mon nom sur leur tête; c'est pourquoi ils sont libres et m'appartiennent. » (Ode xlii, 13-26, traduction J. Labourt, *Les odes de Salomon*, J. Labourt et P. Batiffol, Paris, 1911, p. 38.)

Les auteurs de l'Apocalypse et de l'épître aux Éphésiens se feraient l'écho de la même tradition populaire, toujours d'après Bousset. Les paroles du Christ dans l'Apocalypse : « *J'étais mort et voici que je suis vivant pour les siècles des siècles et j'ai les clefs de la mort et de l'Hadès* » (i, 18), feraient allusion à la bataille et à la victoire du Christ; celui qui a les clefs de l'enfer a livré un combat pour s'en emparer. Il s'est donc rendu maître des portes, et voici une explication inattendue sur l'origine de Math., xvi, 18, où il est dit que les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre l'Église. L'épître aux Éphésiens cite le ps. lxviii, 19 : *montant dans les hauteurs, il a emmené captive la captivité et il a donné des dons aux hommes*, et ajoute : *que signifie « il est monté » sinon qu'il est descendu (d'abord) dans les régions inférieures de la terre* (iv, 8, 9). La captivité rendue captive ferait allusion à la victoire du maître de la vie sur les puissances démoniaques de l'Hadès.

Le mythe d'un héros libérateur qui descend des hauteurs des cieux dans les profondeurs du monde souterrain, pour lutter avec les démons, briser leur puissance, dérober le secret sur lequel repose leur force et s'en retourner victorieux dans les hauteurs ne viendrait pas du christianisme, selon Bousset. Il lui serait antérieur. Primitivement ce mythe n'avait rien à faire avec la personne de Jésus, mais, comme le christianisme se développait dans une atmosphère spirituelle où ce mythe était reçu depuis longtemps, les fidèles l'auraient adapté au Christ. La réflexion théologique venue ensuite aurait dépouillé la descente du Christ aux enfers de ses traits mythologiques. Le Christ ne va plus aux enfers pour combattre, mais pour annoncer un message. La puissance spirituelle et intellectuelle du christianisme transforma ainsi le mythe en une idée de salut universel.

Bousset retrouve une adaptation plus primitive du même mythe dans le triomphe que le Christ remporte au Calvaire sur les principautés et les puissances (cf. Col., ii, 15); à la place d'un combat avec les puissances de l'enfer, on a une lutte du Christ sur la croix.

Plutôt que de réfuter Bousset, Windisch et autres partisans de la même école, et de faire un travail négatif, il sera plus profitable de reprendre à notre

compte l'étude des textes et des faits. On objecte l'atmosphère spirituelle dans laquelle le christianisme s'est développé; il sera donc bon, avant d'étudier les textes du Nouveau Testament, d'explorer un peu cette atmosphère, de connaître les héros qui sont allés aux enfers et l'œuvre qu'ils y ont accomplie. Il sera utile aussi d'étudier les idées juives sur l'au-delà qui suit la mort afin de bien replacer dans leur milieu les textes scripturaires.

I. Les descentes aux enfers dans l'antiquité paienne. — *I. Les textes assyro-babyloniens.* — Les deux mythes auxquels les critiques font allusion sont celui de Nergal et d'Ereškigal et celui beaucoup plus connu de la descente d'Ištar aux enfers.

a) *Nergal et Ereškigal.* — Nergal ne s'était pas levé dans l'assemblée des dieux quand Namtar, envoyé d'Ereškigal, déesse des enfers, s'y était présenté. Ereškigal veut venger pareil affront; elle réclame le dieu qui ne s'est pas levé devant son messager, car elle veut le tuer. Namtar remonte au ciel et ne trouve pas ce dieu. Nergal irrité descend volontairement aux enfers, accompagné d'une bande de démons que le dieu Ea lui a donnée. Il arrive à la porte et appelle le gardien pour qu'on lui ouvre. Le gardien va chercher Namtar et Namtar reconnaît le dieu qui ne s'est pas levé devant lui. Ereškigal dit qu'on le laisse entrer, car elle pense assouvir sa vengeance. Après quelques lignes qui manquent dans le texte, Nergal fait ranger ses démons comme pour la bataille et exige qu'on ouvre. Les choses tournent mal pour la déesse des enfers. Nergal entre, empoigne Ereškigal par les cheveux et de son trône la précipite à terre pour lui couper la tête. La déesse implore : « Ne me tue pas, mon frère, je veux te dire une parole. » Elle sanglote : « Sois mon époux, je veux être ta femme! » Elle lui offre la souveraineté sur les enfers. Alors tout finit bien. Nergal sèche les larmes de la déesse et devient roi des enfers (texte dans Gressmann, *Altorientalische texte zum alten Testament*, Berlin, 1926, p. 210-212).

Dans ce mythe tragi-comique il s'agit d'expliquer comment Nergal est devenu souverain du royaume des morts.

b) *La descente d'Ištar aux enfers.* — Ištar était la déesse de l'amour et de la guerre; dans son premier rôle elle est dite généralement fille d'Anou, et dans le second, fille de Sin. C'est comme fille de Sin qu'elle descend aux enfers, donc comme déesse de la guerre. En arrivant vers la première des sept portes, elle parle au gardien comme un personnage puissant qui peut se faire obéir. Si on ne lui ouvre pas, elle enfoncera la porte, brisera les battants et le verrou, et fera sortir les morts. Mais c'est aussi comme déesse de l'amour qu'Ištar descend « vers la terre sans retour », car depuis qu'elle y est, les animaux ne se reproduisent plus et les hommes n'ont plus de passion. On ne voit pas bien ce que la déesse va faire dans la maison des ténèbres. Sa sœur Ereškigal, reine des enfers, ordonne de lâcher contre elle toutes sortes de maladies, et la garde prisonnière. Il faut que les dieux interviennent pour obtenir son retour. Ea crée Asoušounamir l'efféminé et lui enseigne une formule magique qui fera merveille. Asoušounamir descend aux enfers et prononce la formule secrète. Ereškigal furieuse se frappe la cuisse et se mord le doigt, elle est vaincue et doit rendre la prisonnière à la liberté. Ištar sort des enfers sans y avoir rien fait. Primitivement Ištar descendait peut-être aux enfers pour aller y chercher Tammouz l'amant de sa jeunesse. Dans l'état actuel du mythe, le poète semble vouloir montrer dans Ištar la déesse de la fécondité.

Les dernières lignes de la tablette (46-58) contiennent un morceau se rapportant à la descente d'Ištar aux enfers, mais sans suite avec ce qui précède. On est en présence d'une autre tradition. Tammouz est sur la terre; il pourra faire sortir Ištar des enfers s'il joue de sa flûte de lapis-lazuli. Le dieu nous apparaît ici sous les traits d'un musicien enchanteur, comme un prototype d'Orphée. Il joue et chante. Quand sa sœur Bélili, déesse infernale, entend sa voix, elle s'écrie : « Tu me ruines. » En effet, les morts vont s'en aller : « Les morts remonteront, respireront l'encens » (traduction Dhorme). Il semble que pour éviter un pareil malheur Ištar soit rendue à la lumière. Tammouz ne descend pas aux enfers, mais fait revenir sa bien-aimée. On reste toujours dans le cycle d'Ištar, déesse de l'amour (texte de la descente d'Ištar aux enfers dans Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, p. 327-341. Sur Ištar et Tammouz, cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 2e éd., 1905, p. 136-140; 302-308; Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910, p. 85-89; 104-107).

Il y a bien un héros babylonien qui lutte contre les monstres, Gilgameš, prototype d'Héraclès, mais il ne va pas dans les enfers et n'a point envie d'y aller (*L'épopée de Gilgameš*, dans Dhorme, *Choix de textes*.., p. 183-325).

Dans tous ces mythes il n'y a aucune idée de salut.

II. Chez les Grecs et les Romains. — a) *Orphée et Eurydice.* — Orphée, inconsolable de la mort d'Eurydice, jeune nymphe qu'il avait charmée et épousée, veut aller la délivrer des enfers. Par sa musique et ses chants il gagne la faveur de Pluton et de Proserpine. Il pourra ramener sa femme à la lumière à condition qu'il marche devant elle et ne se retourne pas. Mais, hélas! il regarde si elle le suit et tout son labeur est perdu (Euripide, *Alceste*, 357-362; Virgile, *Géorgiques*, iv, 453-505; Ovide, *Métamorphoses*, x, 1-147). Le mythe rappelle celui de Tammouz et d'Ištar, peut-être en est-il une transposition grecque, en tout cas la conclusion n'est pas la même. Tammouz ramène Ištar, Orphée laisse Eurydice dans l'Hadès, il échoue malgré son art si puissant; quand on est mort, on ne revient pas à la lumière.

b) *Thésée et Périthous.* — Thésée, le héros national d'Athènes, fit beaucoup d'exploits. Son ami Périthous l'avait aidé à enlever Hélène, à son tour il voulut lui aider à enlever Perséphone, la femme de Pluton. Cette audace fut sévèrement châtiée. Les deux amis, arrivés aux enfers, y sont enfermés (*Odyssée*, xi, 631; Pausanias, ix, 31,5). Il s'agit d'une aventure qui finit mal.

c) *Ulysse.* — Au xie chant de l'Odyssée, Ulysse va aux enfers interroger le devin Tirésias sur le chemin qu'il doit prendre pour retourner heureusement dans sa patrie. Il ne traverse pas les enfers, mais s'arrête à l'entrée, sur les bords de l'Achéron. Il fait une fosse et égorge au-dessus un bélier noir et une brebis noire. Du fond de l'Érèbe les ombres accourent boire le sang. Il cause avec plusieurs d'entre elles et il revient à la lumière du jour, après avoir aperçu de loin les supplices de Tityus, de Tantale et de Sisyphe. Il s'agit plutôt d'une nécromancie, d'une évocation de morts que d'une catabase proprement dite. Ulysse n'accomplit aucune œuvre aux enfers. Le poète l'y conduit pour le faire s'entretenir avec sa mère et les héros de la guerre de Troie; la consultation de Tirésias ne paraît être qu'un prétexte.

d) *Héraclès.* — Dans l'ancienne tradition, Héraclès est le héros populaire célèbre par sa force et son courage. Il délivre la terre de ses monstres. Plus tard on en fit un dieu secourable, protecteur des hommes et même des dieux. Dans l'Odyssée il est encore un héros, son âme est dans l'Hadès ; Ulysse s'entretient avec lui quand il évoque les morts des enfers; dans la suite, quand on fit d'Héraclès un dieu, une main inconnue ajouta au xie chant de l'Odyssée les vers 602, 603, pour harmoniser le texte ancien avec les idées plus récentes,

ce n'est pas Héraclès que vit Ulysse, mais son image, car Héraclès est avec les immortels.

C'est comme héros qu'Héraclès descend aux enfers. La légende lui prêtait, entre autres exploits, douze grands travaux; la descente aux enfers et le mauvais tour joué au chien Cerbère qui en gardait l'entrée étaient le dernier de tous et celui réputé le plus difficile. Ce chien était un monstre; d'après Hésiode (*Théogonie*, 769-773) il était plein de douceur pour ceux qui entraient dans l'Hadès, mais terrible à l'égard de ceux qui auraient voulu en sortir, il était toujours prêt à les dévorer; dans Virgile, il est devenu méchant envers tout le monde, et il faut l'endormir pour qu'Énée puisse passer (*Enéide*, VI, 416-425). Eurysthée, roi de Tirynthe, commande à Héraclès, que le destin lui avait soumis, de descendre dans l'empire des morts et d'en ramener Cerbère; il pensait que cet exploit était au-dessus des forces du héros. Héraclès cependant le réalisa. Conduit par Athéna et Hermès (*Odyssée*, XI, 626), il pénètre dans l'Hadès; il veut tuer la Gorgone quand Hermès l'avertit que ce n'est qu'une ombre; il délivre Thésée, mais ne peut sauver Périthous; il brise les côtes au bouvier Ménoitès et enfin ramène à la lumière Cerbère, le monstre terrible qui le mord avec sa queue en forme de dragon; il va le montrer à Eurysthée et le reconduit aux enfers (*Apollodore*, II, 5, 12). La victoire sur Cerbère et le voyage fantastique qu'il est forcé d'accomplir sont les traits principaux de la catabase d'Héraclès, ils sont aussi les plus primitifs. La délivrance de Thésée est un accessoire qui ne paraît pas dans l'Odyssée. L'idée générale du mythe est celle d'un exploit à accomplir plus difficile que tous les autres.

Héraclès fut mis aussi en rapport avec la Mort, la Parque. Il ne s'agit plus d'un haut fait à la gloire du héros qui l'accomplit, mais d'une œuvre de bienfaisance à l'égard de quelques humains. Dans Euripide, Héraclès engage une lutte avec la Mort, Thanatos, et triomphe d'elle, il sauve Alceste et la ramène à la lumière (*Alceste*, 846, 1140 sq.); le poète nous le montre en embuscade près du tombeau où la Mort rôde encore; d'après d'autres écrivains, il serait allé chercher la jeune femme jusqu'aux enfers et aurait combattu contre l'Hadès pour la délivrer (Apollodore, I, 9, 15; Lucien, *Dialogue des morts*, 23). M.-F. Durbach, dans son étude sur Héraclès-Hercules (*Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, t. III, p. 112) signale que dans un vers de Lycophron (663) le héros est appelé κηραμύντες et le scoliaste explique : celui qui lutte contre la déesse de la mort. Des sculptures, notamment un bas-relief d'Olympie, rappelleraient cette lutte d'Héraclès contre la Parque. Ailleurs, sur deux vases attiques, conservés l'un au Louvre, l'autre au British Museum, on voit le héros poursuivre la vieillesse et triompher d'elle (cf. E. Durbach, *art. cité*). On pensait donc qu'Héraclès employait parfois sa puissance à lutter contre ces ennemis terribles des hommes: la vieillesse et la mort. Il pouvait retarder le départ définitif dans l'Hadès; une fois ou deux, il fait sortir une âme de l'Hadès (Thésée, Alceste) et la ramène à la lumière pour quelques années. Il fait du bien aux hommes, peut prolonger leur vie, mais ne les libère pas du sombre séjour qui les attend. Quand il triomphe du monstrueux Cerbère, ce n'est pas pour briser la puissance de l'enfer, ni même seulement pour terrasser le monstre qui en gardait l'entrée, il accomplit un exploit personnel et a bien soin de reconduire Cerbère à son poste. L'Hadès n'était point ébranlé.

e) *Dionysos.* — Pausanias (II, XXXVII, 5) raconte qu'il vit l'endroit par lequel, au dire des Argiens, Dionysos serait descendu dans l'Hadès pour en ramener sa mère Sélénée. Cette légende était peu connue, elle n'est jamais rappelée dans les mystères d'Éleusis où Dionysos était adoré en même temps que Déméter. Dans les *Grenouilles* d'Aristophane (137, 143, 293), Héraclès, qui a accompli le voyage des enfers, donne à Dionysos tous renseignements utiles sur l'itinéraire et les monstres infernaux. L'imagination grecque se donnait libre cours dans la description des enfers. Ceux-ci étaient effrayants, ce n'était que monstres et supplices. Il faut croire que pareilles fables impressionnaient les esprits plus que nous serions portés à l'admettre, car Platon réagit contre elles. Elles étaient une épouvante pour les vivants et un danger pour la morale, car si les perspectives de la vie future étaient si horribles, il n'y avait qu'à jouir le plus possible de la vie présente (cf. *République*, III, 386; IX, 588).

f) *Le mythe d'Er l'Arménien*, dans la *République* de Platon (X, 614 sq.). Er raconte à Socrate ce qu'il a vu aux enfers, c'est une révélation de l'au-delà qui vient confirmer l'enseignement de Platon sur la vie future, tel qu'on le trouve dans le Phèdre, le Phédon, le Gorgias, et plus développé dans la République. Er a vu le tribunal où les âmes sont jugées après la mort; celles qui sont saintes prennent la route à droite, les autres une route à gauche. Les châtiments varient avec la culpabilité: les grands criminels sont enfermés pour toujours dans le Tartare; les âmes qui n'ont pas commis de grands crimes expient leurs fautes en attendant qu'après mille ans elles renaissent à une vie nouvelle. Platon, à travers le mythe d'un homme mort et ressuscité, témoin oculaire de ce qui se passe dans l'au-delà, veut confirmer la croyance en l'immortalité de l'âme et en la rétribution. « Cette fable, conclut-il, est très propre à nous sauver, si nous la croyons » (X, 621).

g) *La catabase de Pythagore.* — D'après la légende, Pythagore serait allé aux enfers. Un fragment d'Hiéronyme, que nous a conservé Diogène Laërce, raconte que Pythagore descendit aux enfers ; il y vit l'âme d'Hésiode attachée à une colonne d'airain et poussant des cris, celle d'Homère pendue à un arbre et entourée de serpents; dans le même lieu, il vit aussi le châtiment des maris adultères (Diogène Laërce, VIII, 21). Homère et Hésiode avaient tenu sur les dieux des propos qui, à leur époque, paraissaient naturels, mais qui, plus tard, parurent scandaleux aux personnes soucieuses de la perfection divine et de la moralité humaine. M. Paul Decharme a bien fait ressortir cette préoccupation théologique et moralisatrice dans son ouvrage : *La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque* (Paris, 1904). Platon mettait les poètes à la porte de sa République; d'autres placèrent Homère et Hésiode dans le Tartare avec les grands criminels. Peut-être le traité d'Héraclide du Pont, l'*Abaris*, dont il reste seulement deux fragments très obscurs, mettait-il en scène la descente de Pythagore aux enfers et le supplice d'Homère (cf. Isidore Lévy, *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*, Paris, 1927, p. 79 sq.).

h) *La descente d'Enée* (*Enéide*, VI). — En conduisant Énée aux enfers, Virgile veut faire une œuvre religieuse, il veut affirmer l'immortalité de l'âme niée par des philosophes et montrer dans l'au-delà l'exercice de la justice divine : les méchants sont punis dans le Tartare, les bons sont récompensés dans l'Élysée. Alors que l'existence d'outre-tombe était pour Homère une vie misérable (*Odyssée*, XI, 488), pour Lucrèce une chimère dont il fallait libérer les hommes, car la crainte qu'elle engendrait empêchait de goûter les joies de la vie (*De natura rerum*, III, 37), elle était pour Virgile, à la suite de Platon, une vie meilleure, la véritable patrie de l'âme (*Enéide*, VI, 719); cf. Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, Paris, 7e éd., p. 263 et sq.

i) *Lucien.* — Dans ses *Histoires véritables*, sa *Nécio-*

manthie, Lucien parodie les idées qu'on se faisait des enfers, peut-être aussi des catabases aujourd'hui perdues. A travers les récits du facétieux conteur les réminiscences abondent. Dans les *Histoires véritables*, grand roman d'aventures maritimes, Lucien dirige l'expédition, il traverse d'un bout à l'autre les enfers qui sont devenus un archipel; il aborde à l'île des bienheureux et à l'île des impies où on retrouve Hérodote parmi les suppliciés. Lucien, sceptique et railleur, persifle les croyances religieuses de son temps. Si certains traits, que nous signalerons plus loin dans des apocryphes juifs, ne se rencontraient pas aussi chez Lucien, il n'y aurait pas à le nommer ici.

Ainsi, dans les descentes aux enfers chez les Grecs, comme chez les Babyloniens, l'idée du salut donné aux morts n'apparaît pas. La descente aux enfers est un procédé littéraire dans l'Odyssée; chez Virgile elle est, comme le mythe d'Er dans la *République* de Platon, un moyen d'affirmer l'immortalité de l'âme et la rétribution d'outre-tombe; chez Lucien, elle est un persiflage des croyances religieuses. La catabase de Dionysos ne tient aucune place dans les mystères d'Éleusis. La descente de Thésée est une mauvaise aventure; celle d'Orphée confirme l'idée que personne ne sort des enfers. Seul Héraclès, le bon héros, lutte pour le bien des hommes contre les puissances infernales, mais s'il arrête parfois la puissance de la mort ou de la Parque, ce n'est que pour un temps. La puissance de la mort reste la même, personne ne lui échappe, elle finit toujours par triompher.

III. EN ÉGYPTE. — L'*Histoire véridique de Saint Kamois et de son fils Sénosiris*, connue aussi sous le nom de *Conte de Sénosiris*, contient le récit d'un voyage au séjour des morts. Le texte est écrit en caractères démotiques au revers de deux recueils de pièces officielles rédigées en grec et datées de l'an VII de Claude César, 46, 47 après J.-C. (*Papyrus D*, CIV, du *British Museum*.) L'écriture du texte égyptien semble dater la copie de la seconde moitié du deuxième siècle après J.-C., mais le conte lui-même est plus ancien. Cette pièce est intéressante, car elle montre la pénétration d'éléments grecs dans la religion d'Osiris.

Le prince Kamois est conduit aux enfers par son fils Sénosiris. Ils traversent plusieurs salles; dans la quatrième, les damnés subissent différents supplices; certains d'entre eux ne peuvent jamais atteindre, malgré leurs efforts, le pain et l'eau suspendus au-dessus de leurs têtes, car la terre s'enfonce sous leurs pieds; d'autres s'agitent tandis que des ânes mangent derrière eux. Le premier supplice est une réplique de celui de Tantale; le second rappelle un supplice que Polygnote avait représenté dans sa peinture des enfers à la Leschè de Delphes : des condamnés tressent des cordes que des ânes dévorent en même temps (Pausanias, X, XXIX, 1). A l'entrée de la cinquième salle, le pivot de la porte tourne dans l'œil d'un mauvais riche qui pousse de grands cris. Le voyage de Sénosiris aux enfers est en partie une adaptation égyptienne d'images et d'idées grecques (cf. Erman, *La religion égyptienne*, traduction C. Vidal, Paris, 1907, p. 320, 322; texte traduit dans Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, Paris, 3e éd., p. 130 et sq.).

IV. DANS LE GINZA (Le grand livre des Mandéens). — Les textes mandéens écrits en langue araméenne sont maintenant d'un accès facile grâce à l'excellente traduction allemande qu'en a donnée M. Lidzbarski. La meilleure étude qui ait été frite sur la gnose mandéenne est celle qu'a publiée le R. P. Lagrange dans la *Revue biblique* (1927, p. 321-349; 481-515; 1928, p. 5-36). Hibil-Ziwa (Abel de splendeur) apparaît comme un démiurge dans le grand livre des Mandéens, le *Ginza*. Lorsque le roi de lumière, le Dieu unique et bon, veut créer le monde visible en le faisant sortir d'un monde infernal préexistant, il appelle Hibil-Ziwa et l'envoie vers le monde infernal, monde des ténèbres, rempli de mal et de feu, d'épines et d'eau puante; il lui donne l'ordre de fouler aux pieds les ténèbres, de solidifier la terre, d'étendre le ciel et de créer les êtres. Hibil-Ziwa exécute les ordres reçus (*Ginza*, I, p. 14, 15, dans Lidzbarski, *Ginza, der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer*, Göttingen, 1925).

Dans un texte plus ancien, Hibil-Ziwa intervient pour achever la création. Entre le monde divin où réside la Vie, le Dieu suprême, et le monde infernal sur lequel règne la puissance mauvaise Ruha, existent plusieurs intermédiaires. L'un d'eux, le moins bon, Ptahil, échoue dans l'œuvre de la création, il ne peut pas condenser la terre. Hibil-Ziwa, envoyé par la Vie, donne la matière de condensation grâce à laquelle Ptahil réussit. Mais il traite avec Ruha et ses sept fils les planètes. Il est puni à cause de cette imprudence et Hibil-Ziwa est envoyé pour redresser l'œuvre de la création. On ne dit pas ce qu'il fit de Ruha et de ses fils (*Ginza*, XV, 13, *op. cit.*, p. 348-353).

Au début du troisième livre, Manda d'Haiyé (le Savoir de la vie), un autre intermédiaire, est envoyé par le dieu suprême dans le monde souterrain pour lutter contre les puissances mauvaises à la tête desquelles se tiennent Ruha et son fils, le géant Our, roi des ténèbres. La lutte s'engage terrible, les clameurs retentissent, le souffle qui s'échappe de la bouche d'Our soulève les montagnes! Our tombe vaincu, Manda d'Haiyé le met hors d'état de nuire, l'enchaîne et place autour de lui un immense mur percé de vingt quatre portes. Our et Ruha se lamentent. Manda d'Haiyé retourne en haut vers la Vie (*Ginza*, III, *op. cit.*, p. 78, 97).

Au cinquième livre, dans un autre récit, Hibil-Ziwa joue le rôle que nous venons de voir tenu par Manda d'Haiyé. Plusieurs sources littéraires sont compilées de sorte que le récit recommence plusieurs fois avec des divergences de détails. Voici les grandes lignes de ce morceau que Lidzbarski nomme « le plus important des écrits mandéens sur la descente du libérateur dans les enfers » (*op. cit.*, p. 149). Les manas (êtres supérieurs) savent que va naître dans les enfers un être mauvais qui combattra contre le monde de la lumière. Cette naissance est inévitable; il reste à un libérateur de marcher contre l'être mauvais afin de l'empêcher de nuire. Cet être est le géant Our. Hibil-Ziwa descend dans le monde infernal, aidé d'une puissance magique « le grand mystère »; il descend, va d'un monde à l'autre, dans le monde des ténèbres, où habite Ruha, dans le monde où les eaux noires prennent leur source, dans celui de Gaf et de Gafan dont l'aspect est semblable à celui des dragons, etc. Il parvient enfin, après des milliers d'années, jusqu'à Our. Il dérobe à l'être mauvais le secret de sa puissance, un objet magique dans lequel elle réside; selon les sources, c'est un miroir, une couronne, une perle, ou *Mrara* et *Gimra*, termes dont on ignore la signification, mais qui, d'après le contexte, désignent des êtres vivants plutôt que des objets. Hibil dérobe le secret de la puissance et enchaîne Our; il enferme aussi avec un mur le monde infernal. Our ne peut pas lutter contre le monde de la lumière, il crie à ébranler le mur; il lui manque l'objet magique; Ruha s'approche d'Our et veut engendrer des êtres pour lui venir en aide. Ptahil, sur l'invitation d'Abathour, organise le monde. Sur ces entrefaites, Ruha enfante les Sept et les Douze. Hibil, intervient de nouveau et s'arrange avec la progéniture de Ruha; il indique aux êtres sortis d'elle leur place dans le monde, ceux-ci deviennent le soleil, la lune et les planètes (*Ginza*, V, 1, *op. cit.*, p. 149-177).

Plusieurs auteurs voient dans la descente d'Ištar aux enfers le prototype de cette spéculation mandéenne; mais, selon les pénétrantes observations du

P. Lagrange, le rôle de Manda d'Haiyé ou d'Hibil-Ziwa n'est pas celui d'Ištar, il rappelle, avec des traits caractéristiques, celui de Mardouk qui descend combattre Tiamat, la puissance mauvaise du chaos. C'est dans le poème babylonien de la création qu'il faut chercher des points de comparaison (cf. article cité, *Rev. bibl.*, 1927, p. 483). On est loin d'Ištar et combien plus de la descente du Christ aux enfers. Il faut beaucoup de bonne volonté pour trouver, dans ce fatras imprégné de gnose, de traits grotesques et de réminiscences mythiques, une analogie avec les textes du Nouveau Testament que nous allons étudier au paragraphe III.

On trouvera peut-être que nous nous sommes trop arrêtés dans cette revue des descentes aux enfers. Mais on brandit ces mythes comme des armes terribles contre le dogme chrétien. Il faut les regarder de près, comme les ombres du soir, pour les reconnaître inoffensifs.

II. Les idées juives sur les enfers. — *1. Dans l'Ancien Testament.* — Les Hébreux ont toujours cru à l'immortalité de l'âme. Après la mort, l'âme, séparée du corps et ayant perdu le souffle de vie, a une existence languissante, elle est faible et subsiste semblable à une ombre. Le rendez-vous est le šhéol, royaume des morts où les défunts sont réunis à leurs pères. Le séjour des morts est conçu comme un séjour immense au sein de la terre et dans lequel on descend (Nombres, xvi, 33; Is., xiv, 9-15). C'est une demeure de silence (Ps., cxv, 17), d'ombre et de ténèbres (Job, x, 21, 22; xvii, 13), de poussière (Job, xvii, 16); on redoute d'y aller (Ps., xxviii, 1; lxix, 16). Pour les Israélites pieux, ce qui était encore plus pénible que de quitter la terre des vivants, c'était de ne plus pouvoir louer Yahweh ou s'associer à la liturgie du Temple, car dans le šhéol on ne se souvient plus de Dieu (Ps., vi, 6; lxxxviii, 11, 12; Is., xxxviii, 18). C'est une demeure de laquelle on ne sort pas (Job, vii, 9, 10; Ps., xlix, 20). Cette représentation de la vie d'outre-tombe ressemble à celle que les Babyloniens se faisaient eux-mêmes (cf. Dhorme, *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*, *Rev. bibl.*, 1907, p. 59-78). Dieu n'avait pas fait de révélation à son peuple sur ce sujet.

On ne voit pas qu'il y eut dans le šhéol de distinction entre les bons et les méchants, tous sont confondus dans la même existence. Saül est avec Samuel (I Sam., xxviii, 19). Si quelquefois le šhéol est présenté comme une délivrance (Job, iii, 13-19), ou comme un châtiment (Prov., vii, 27), c'est qu'il est la fin de la vie présente, la fin de la souffrance, et aussi de la joie. Dans Ézéchiel, cependant, il y a un endroit plus profond du šhéol, la fosse, où descendra Pharaon avec sa multitude et où se trouvent déjà les autres ennemis d'Israël (xxxii, 18-32); à l'époque de l'exil, on pensait donc qu'il y avait une petite distinction dans le sombre séjour, mais ce n'était pas une véritable rétribution. La rétribution, pour Ezéchiel lui-même, est temporelle. Dieu punit et récompense en cette vie. Cette doctrine était une conclusion théologique qui découlait de la notion du šhéol et de la foi en la justice de Dieu. On la retrouve encore dans l'Ecclésiastique et dans les parties tardives du livre des Proverbes, dans le texte grec de Tobie. Elle ne répondait pas toujours aux faits (Mal., ii, 17; iii, 13-15); elle est discutée par l'auteur du livre de Job qui traite le problème de la souffrance du juste et elle est réfutée par l'Ecclésiaste qui constate que tout arrive également à tous (ix)

Dieu approfondissait l'âme juive, il la préparait à recevoir des vérités nouvelles en lui montrant l'insuffisance de la rétribution terrestre (cf. Podechard, *L'Ecclésiaste*, Paris, 1900, p. 196-198) Déjà dans une sorte d'apocalypse qu'on lit dans Isaïe (xxiv-xxvii), et que Marti, Skinner, etc. placent à une date postérieure, les puissances mauvaises et les rois de la terre seront réduits en captivité dans l'abîme au jour de Yahweh (xxiv, 22); seule la résurrection des justes est peut-être envisagée (xxvi, 19). Dans la partie apocalyptique du livre de Daniel (vii-xii), Dieu révèle à son prophète la résurrection; plus tard, « en ce jour-là », lors du jour de Yahweh, les uns ressusciteront pour une vie éternelle et les autres pour une réprobation éternelle (xii, 1-3). Cette doctrine est développée dans II Macch., vii. Ainsi le šhéol n'est plus la terre sans retour. Déjà avant Daniel deux psalmistes avaient dit que Dieu prendrait leur âme auprès de Lui (Ps., xlix, 16; lxxiii, 24; cf. étude de M. Podechard sur le Ps. lxxiii, dans *Rev. bibl.*, 1923, p. 238 sq.). On ignore quelle était la pensée des deux psalmistes sur le šhéol et la résurrection. Il est possible que leurs idées sur l'au-delà se soient déjà rapprochées de certaines conceptions que nous retrouvons dans le livre de la Sagesse. On sait que ce livre appartient au judaïsme de la Diaspora, probablement au judaïsme alexandrin. D'après la Sagesse, l'âme séparée du corps par la mort n'est pas une ombre, elle vit avec toutes ses facultés, elle est même libérée, car le corps l'appesantit (ix, 15). Les justes vivent dans la paix et les méchants sont punis (i-v); ils vont dans les ténèbres dont celles d'Égypte n'étaient que la figure (xvii, 21). L'auteur parle, en certains endroits, comme si la récompense et le châtiment avaient lieu tout de suite après la mort, comme si les justes n'allaient pas au šhéol, il semble admettre un jugement à ce moment-là. D'autre part, il fait allusion au šhéol et probablement à la résurrection (xvi, 13, 14); au delà du jugement qui paraît suivre la mort, il semble entrevoir une grande manifestation de la justice divine; la scène grandiose de iv, 20-v, 1 sq. peut correspondre au jour de Yahweh (sur l'eschatologie du livre de la Sagesse, cf. Lagrange, *Le livre de la Sagesse, sa doctrine des fins dernières*, *Rev. bibl.*, 1907, p. 85-104). La pensée de l'auteur demeure obscure. Après la mort, les justes sont dans la main de Dieu et dans la paix (iii, 1-3; cf, iv, 17); au temps de la récompense ils brilleront et habiteront avec le Seigneur dans l'amour (iii, 7-8). Le lieu où vont les justes est distinct de celui où vont les pécheurs; c'est dans ce lieu, dont la localisation n'est pas indiquée, que les justes attendent le temps de la récompense C'est là encore que le deuxième livre des Macchabées, livre alexandrin lui aussi, nous montre Onias et Jérémie intercédant pour leurs frères et pour la nation (xv, 12-15.)

Ainsi le lieu où vont les âmes après la mort est devenu un lieu de passage où elles attendent la résurrection pour la récompense ou pour le châtiment. Une différence commence à s'établir au sombre séjour dans le livre d'Ézéchiel et dans un passage apocalyptique de celui d'Isaïe; elle va s'augmentant au point que, dans le livre de la Sagesse, les lieux où vont les justes et les pécheurs sont tout à fait différents.

II. Dans les apocryphes. — Les apocryphes mettent en circulation des idées nouvelles, ou se font l'écho de celles-ci. Leur étude est nécessaire pour mieux connaître la pensée juive à l'époque du Nouveau Testament. A propos des livres apocryphes cités, on fera bien de se reporter, pour plus amples informations sur les questions de date et sur le caractère des écrits, aux savantes études que le R. P. Frey et M. le professeur Amann ont publiées dans ce même *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. i, col. 354-460; 460-533. Nous considérerons successivement la doctrine sur le lieu intermédiaire des âmes entre le moment de la mort et celui de la résurrection, et trois récits de descentes aux enfers.

A. Le séjour intermédiaire. — *a)* La première partie

du livre d'*Hénoch* (I-XXXVI; cf. *supra*, t. I, col. 358), écrite vers 170 av. J.-C., donc avant II Macch., a une eschatologie terrestre dans un monde nouveau (cf. Lagrange. *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 60-63); d'après la section XII-XXXVI, les justes ressuscités jouiront sur la terre (XXIV, XXV), les pécheurs ressuscités seront livrés au supplice dans la vallée de Hinnom (XXVI-XXVII), la vallée maudite des prophètes à cause du culte immoral que les Israélites y célébraient de leur temps (Jer., VII, 31-33; XIX, 6; XXXII, 35; cf. Is., LXVI, 24). En attendant la résurrection, les âmes sont dans le šhéol; celui-ci n'est plus sous terre mais à l'Occident comme le séjour des morts dans la religion d'Osiris. Les âmes sont réparties dans quatre larges et profondes cavités dont deux sont destinées aux justes et deux aux pécheurs; dans la première sont les âmes des martyrs, dans la seconde les âmes des autres justes, dans la troisième les âmes des pécheurs qui n'ont pas souffert dans la vie et qui ressusciteront pour le châtiment, dans la quatrième enfin les âmes des pécheurs qui ont souffert dans la vie et qui ne ressusciteront pas (XXII). Les âmes sont classées dans le šhéol en vue de l'avenir, on ne dit pas clairement si elles jouissent ou souffrent.

b) Le *IVe livre d'Esdras*, écrit peu après l'an 70 de notre ère, a une eschatologie transcendante (cf. *supra*, t. I, col. 411-418 et Lagrange, *Le messianisme...*, p. 126-130; L. Vaganay, *Le problème eschatologique dans le IVe livre d'Esdras*, Paris, 1906). La géhenne est un lieu de supplice, un lac de tourments, un four brûlant, un feu où vont les réprouvés après la résurrection, cette géhenne n'est pas sur la terre au sud de Jérusalem, mais près du paradis où les justes verront la face de Dieu (VII, 36, 98). Le šhéol est toujours un lieu d'attente pour toutes les âmes; il est divisé en deux sections, l'une est un lieu de repos et de paix pour les justes, l'autre est un lieu de souffrance pour les pécheurs. Pendant sept jours après la mort, les âmes sont libres pour visiter l'au-delà, ensuite elles doivent chacune gagner leur résidence. Ce trait « est une survivance d'un ancien concept, ou peut-être un emprunt à la religion des Perses » (Lagrange, *Le messianisme...*, p. 127). Les pécheurs éprouvent sept peines, ils souffrent d'avoir méprisé la loi de Moïse, de ne plus pouvoir faire pénitence, de voir la récompense réservée aux justes, la punition qui les attend, de voir les anges qui veillent sur les âmes justes et l'approche de leur propre supplice; ils sont abattus et se consument d'angoisse. Les justes, au contraire, éprouvent sept joies : ils sont heureux d'avoir remporté la victoire sur le péché, de voir sur quelle mauvaise voie errent les impies et la punition qui les attend, d'avoir reçu un bon témoignage de leur Créateur, de goûter le repos dans la paix sous la garde des anges en attendant la gloire, d'avoir échappé à l'instabilité et d'hériter de l'avenir, de savoir que leur visage brillera comme le soleil et qu'eux-mêmes seront semblables à la lumière des étoiles. Ils se réjouissent avec assurance et confiance, car ils savent qu'ils verront Dieu (VII, 75-101). Ainsi il y a déjà une rétribution au šhéol d'après IV Esdras; les justes et les pécheurs s'y réjouissent et y souffrent chacun de leur côté. Les âmes conservent la haine : la troisième peine des pécheurs est de voir le bonheur des justes et la deuxième joie des justes est de voir l'angoisse des pécheurs et le châtiment qui les attend.

c) Dans la Ve partie du *Livre d'Hénoch* (XCI-CV, moins l'*Apocalypse des semaines*, XCI, 12-17 et XCIII), appelée *Livre de l'exhortation et de la malédiction* ou *Livre de la sagesse d'Honoch* et écrite à l'époque des Asmonéens ou des Hérodes (cf. *supra*, t. I, col. 366-368), les âmes justes descendent, après la mort, dans le šhéol (CII, 4, 5, 11), où elles dorment d'un long sommeil sous la garde des anges (C, 5), en attendant la résurrection (XCI, 10; XCII, 3). Les pécheurs descendent aussi dans le šhéol, mais dans un autre endroit, ils descendent dans les ténèbres et la flamme ardente, et leur châtiment durera toutes les générations du monde (XCVIII, 3; CIII, 7, 8). La partie du šhéol réservée aux pécheurs est un véritable enfer. L'auteur ne parle pas de la résurrection de ces pécheurs; peut-être la suppose-t-il dans le supplice du feu, plus probablement il n'envisage que la résurrection des justes, comme les *Psaumes de Salomon* (sur l'eschatologie de ce livre, cf. Lagrange, *Le messianisme...*, p. 63-64; 125-126).

d) Les *Psaumes de Salomon*, écrits entre les années 64 et 40 av. J.-C. (cf. *supra*, t. I, col. 390-396), font descendre à l'Hadès les âmes des pécheurs pour y subir un supplice qui ne finira pas (IX, 9; XIV, 4-6; XV, 10-13). Alors que les justes ressusciteront pour être récompensés (III, 11-16; XV, 13-15), ces pécheurs resteront toujours dans l'Hadès, ils sont condamnés tout de suite après leur mort; il n'y a pas pour eux de résurrection. A la fin des temps, Dieu visitera les justes, ressuscitera leur corps et leur donnera la vie éternelle (III, 16), c'est-à-dire la vie auprès de lui (IX, 9), dans la joie (XIV, 6). Le point très obscur de cette eschatologie, celui qui nous intéresserait spécialement dans le sujet qui nous occupe, est la condition de vie des âmes justes, depuis le moment de la mort jusqu'à celui de la résurrection. Où sont-elles? Elles ne sont pas encore auprès de Dieu, elles vivent, mais on ignore en quel lieu. Les *Psaumes de Salomon* nous disent les pensées et les espérances d'un pharisien pieux; plusieurs autres devaient penser comme lui.

e) L'Apocalypse syriaque de Baruch, composée par un Juif à la fin du Ier siècle après N.-S. (cf. *supra*, t. I, col. 418-423), paraît bien s'inspirer du *IVe livre d'Esdras*. Après la mort, toutes les âmes vont au šhéol, sous la terre (XI, 4-6), mais dans des réceptacles différents (cf. XXI, 23; XXX, 2). Les justes reposent dans la paix; ils dorment d'un doux sommeil (XI, 4-6); les pécheurs sont châtiés en attendant de subir un supplice plus grand à la fin du monde (cf. XXXVI, 11). Au moment de la résurrection le šhéol rendra le dépôt qu'il a reçu (XLII, 7; L, 2). Alors les justes recevront la récompense éternelle (XXX, 2; XLVIII, 50), ils seront assimilés aux anges dans le ciel (LI, 10); les pécheurs seront jetés dans le supplice du feu (XLIV, 15).

Au chapitre LIX il est dit, à propos de la venue de Moïse, qu'en ce temps-là la lumière éternelle de la Loi brilla pour tous ceux qui étaient dans les ténèbres, annonçant à ceux qui avaient été fidèles la récompense et à ceux qui n'avaient pas été fidèles la peine du feu. Dieu a fait monter Moïse auprès de lui dans le ciel et lui a fait connaître ses ordonnances, le plan de la sainte Sion : il lui a montré entre autres choses la grandeur du paradis, la fin du monde, le jour du jugement, la bouche de l'enfer, le lieu de la rétribution, le pays de la foi et l'endroit de l'espérance!

Dans cette vision de Baruch, l'enfer dont Moïse a vu l'ouverture doit être le lieu des réprouvés, comme le paradis celui des élus, pour le temps qui suivra la résurrection. La promulgation de la Loi a été un événement si considérable que les morts semblent en avoir été instruits. La lumière de la Loi brille un moment jusqu'au milieu des ténèbres du šhéol; elle paraît faire connaître aux justes la récompense, aux méchants le châtiment. En effet, tout le monde sera jugé d'après la Loi (cf. XLVIII, 40; LI, 4), ce qui est très sévère pour des gens qui ne connaissaient pas la Loi. L'auteur ne fait pas la distinction de saint Paul entre la Loi mosaïque et la Loi naturelle (Rom., II, 11-16). La lumière de la Loi au šhéol équivaut à une révélation dans l'au-delà.

f) La deuxième partie du *Livre d'Hénoch*, ou *Livre des Paraboles* (XXXVII-LXXI), écrit entre 40 av. J.-C. et

66 après J.-C. (cf. Lagrange, *Le messianisme...*, p. 87 sq. et *supra*, t. I, col. 360-364), présente des conceptions diverses sur le séjour des âmes après la mort. Dans une vision Hénoch voit les habitations des justes et leurs lits de repos à l'extrémité des cieux; les justes sont avec les anges, ils sont innombrables, ils brillent comme le feu. Ce n'est pas encore la fin du monde, car les justes dans les cieux prient pour les hommes qui sont encore sur la terre (XXXIX, 3-8; cf. XLVII, 2; LXI, 12); ils intercèdent comme Onias et Jérémie dans II Mac. XV, 12-15; ils forment une assemblée qui apparaîtra à la fin des temps, lorsque les pécheurs seront jugés (XXXVIII, 1; cf. Apoc., XXI, 2); ils semblent être déjà près de Dieu (XXXIX, 7, 13). Les justes ne sont donc pas au šhéol, mais déjà au ciel. Cependant le šhéol est nommé dans un autre passage : « En ces jours, la terre rendra son dépôt et le šhéol rendra ce qu'il a reçu, et les enfers ce qu'ils doivent. Il (l'Élu) choisira parmi eux les justes et les saints, car il est proche le jour où ils seront sauvés » (LI, 1, 2). C'est le moment de la résurrection, la terre rend les corps, le šhéol rend les âmes. L'auteur, qui place les justes dans le ciel, conserve donc encore le šhéol; c'est après en être sortis que les justes sont choisis. Peut-être envoie-t-il seulement au ciel les privilégiés; plus probablement il se réfère à l'ancienne tradition du šhéol sans se soucier de savoir si cette tradition pouvait ou non s'harmoniser avec le séjour des élus au ciel.

Une autre série de textes place les justes dans un jardin, au paradis (cf. LX, 23); Hénoch enlevé de la terre est reçu dans le jardin où il voit « les premiers pères et les saints qui, depuis l'éternité, demeurent en ce lieu » (LXX, 3, 4). Ce jardin est à l'ouest d'un immense désert (LX, 8), aux extrémités de la terre (LXV, 2); entre le Nord et l'Occident, d'après un autre passage (LXX, 3). C'est là qu'Élie va rejoindre Hénoch, d'après la IV[e] partie du livre d'*Hénoch* ou *Livre des Songes* (LXXXIX, 52). Les passages sur le jardin ne sont sans doute pas de la même main que les *Paraboles*. Le chapitre LXX, qui raconte l'assomption d'Hénoch n'a pas été écrit par l'auteur des *Paraboles*, car l'auteur des *Paraboles* suppose qu'Hénoch compose le livre, le patriarche est sans doute encore sur la terre; il serait invraisemblable qu'il raconte son assomption définitive. On reconnaît généralement que le chapitre LX est en grande partie le fragment d'un livre sur Noé, car c'est ce patriarche et non Hénoch qui parle: il en est de même de LXV, 2. Ainsi les passages où le jardin est nommé appartiennent à des textes vraisemblablement interpolés. Dans LXI, 12, la mention des élus qui habitent dans le jardin de vie a dû être ajoutée par l'interpolateur pour harmoniser les *Paraboles* avec les additions. Quoi qu'il en soit, on se trouve en présence d'une conception différente de celle du šhéol, mais pas aussi éloignée du ciel des *Paraboles* qu'on pourrait le croire à première vue; en effet, le chapitre LX, dans des passages certainement d'un même auteur, parle du jardin où habitent les élus et Hénoch à l'Orient, et montre les justes et les anges debout devant le trône de Dieu (2, 8). Il s'agit à peu près du même lieu appelé différemment. On ignore si les spéculations sur le jardin des bienheureux faisaient une place à la résurrection.

g) Le *IV[e] livre des Macchabées* appartient au judaïsme hellénique; on le date ordinairement du premier siècle après J.-C., avant la destruction de Jérusalem (cf. *supra*, t. I, col. 445-447). Ceux qui s'appliquent à la piété de tout leur cœur ne meurent pas devant Dieu, mais comme les patriarches, Abraham, Isaac, Jacob, ils vivent devant lui, ζῶσιν τῷ θεῷ (VII, 18, 19). Il y a une peine éternelle pour ceux qui transgressent la loi de Dieu, mais Abraham, Isaac, Jacob reçoivent ceux qui souffrent pour elle (XIII, 15-17; XVI, 24, 25); les martyrs se tiennent près du trône de Dieu (XVII, 18); les sept enfants et leur mère vivent avec les pères, âmes saintes et immortelles devant Dieu (XVIII, 23).

Il est très remarquable que dans tout ce livre il n'est point parlé de la résurrection. Celle-ci qui tient tant de place dans II Mac., paraît, dans IV Mac., être remplacée par la vie auprès de Dieu. On sait que Philon ne parle pas non plus de la résurrection; il considérait le corps comme une prison dans laquelle l'âme était détenue; après la mort l'âme retourne vers Dieu (*De gigant.* § 3, éd. Mangey, t. I, p. 264; *De Abrah.*, § 44; M. t. II, p. 37; *De confusione ling.*, § 17; M. t. I, p. 416), dans la patrie céleste (*De confusione ling.*, § 17; M. t. I, p. 417; *Quis rerum div. heres.*, § 55; M. t. I, p. 512).

Si on veut dégager de toute cette littérature apocryphe quelques idées générales sur la vie de l'âme après la mort, on peut remarquer qu'il n'y avait pas de doctrine universellement reçue. Les auteurs sont d'accord sur les points essentiels, l'immortalité de l'âme, la justice de Dieu, la rétribution future; sur les modalités, ils se divisent. Le plus grand nombre reste fidèle à la notion traditionnelle du šhéol, lieu d'attente entre le moment de la mort et celui de la résurrection. (I[re] et V[e] partie d'*Hénoch*, *IV Esdras*, *Apocalypse syriaque de Baruch*, et un texte de la II[e] partie d'*Hénoch*.) Le *IV[e] livre des Macchabées* rejette cette tradition; les Patriarches, les âmes justes sont auprès de Dieu. On peut se demander s'il laisse place à la résurrection. Philon non plus ne parle pas d'elle. La vie de l'âme auprès de Dieu, tout de suite après la mort, admise des juifs hellénistes, était aussi acceptée par quelques juifs palestiniens. Nous la retrouvons dans la II[e] partie d'*Hénoch*, en même temps que celle du šhéol et de la résurrection. Dans un autre langage qui s'inspire de l'Eden de la Genèse (cf. col. 412-414, l'exégèse de Luc., XXIII, 43), une doctrine analogue place les élus, tout de suite après la mort, dans le jardin de vie (interpolation à la II[e] partie d'*Hénoch*), c'est le paradis où Hénoch avait été enlevé, sans doute le même que celui où vont les justes après la résurrection, d'après l'*Apocalypse syriaque de Baruch*. L'auteur des *Psaumes de Salomon* ne place pas les âmes justes près de Dieu, elles iront plus tard au ciel après la résurrection, mais en attendant on ne voit pas où il les met; il ne nomme le šhéol qu'à propos des pécheurs qui y sont punis et n'en sortiront pas.

Les auteurs qui gardent le šhéol, lieu d'attente, s'accordent tous à séparer les justes des pécheurs. En effet, la rétribution commence à s'exercer avant la résurrection. Mais sur cette rétribution, sur la vie des justes et des pécheurs dans le šhéol, les auteurs ont des manières de voir différentes. Dans *IV Esdras* les âmes des justes jouissent véritablement, dans la V[e] partie du *livre d'Hénoch* et dans l'*Apocalypse syriaque de Baruch* elles se reposent dans la paix, on dit qu'elles dorment. Tout le monde ressuscite dans *IV Esdras* et *Baruch*; dans la I[re] partie d'*Hénoch*, une catégorie de pécheurs ne ressuscite pas, et dans les *Psaumes de Salomon* les pécheurs, sans distinction de catégorie, n'ont pas part à la résurrection; c'est peut-être encore le cas dans la V[e] partie d'*Hénoch*. Cette doctrine aurait été celle des pharisiens d'après Josèphe : « Ils (les pharisiens) croient à l'immortalité de l'âme et à des récompenses, à des peines décernées sous terre à ceux qui, pendant leur vie, ont pratiqué la vertu ou le vice, ces derniers étant voués à une prison éternelle pendant que les premiers ont la faculté de ressusciter. » (*Ant. jud.*, XVIII, I, 3, trad. Mathieu et Herrmann.)

Ces idées si différentes sur la destinée de l'âme après la mort étaient rejetées en bloc par les sadducéens. Ils pensaient encore, comme les anciens Hébreux, qu'il n'y avait pas de rétribution dans le šhéol et que le che-

min qui y conduisait n'avait pas de retour. Au dire de Josèphe, ils auraient même nié l'immortalité de l'âme (*Ant. jud.*, XVIII, I, 4; *Bel. jud.*, II, VIII, 14).

Dans l'*Apocalypse syriaque de Baruch*, Moïse voit du haut du ciel la bouche de l'enfer. Dans le *Livre d'Hénoch* et dans le *IVe livre d'Esdras* les descriptions du šhéol mettent sur le chemin qui y conduit. Déjà Hénoch aperçoit les enfers, «vallée profonde où un feu flambait », et dans cet enfer les instruments de tortures que les anges du châtiment préparent pour les damnés (dans le *Livre des Paraboles*, LIII, LIV). Hénoch ne descend pas en enfer, mais d'autres vont y aller.

B. Les descentes aux enfers. — On peut en signaler trois récits.

a) L'*Apocalypse d'Élie* (cf. *supra*, t. I, col. 456-458). Origène a connu cet apocryphe (*Com. in Matth.*, XXVII, 9; *P. G.*, t. XIII, col. 1769) qui est très probablement d'origine juive. Il n'en reste que des fragments coptes édités par G. Steindorff (*Texte und Untersuchungen*, N. F., t. II, 3, Leipzig, 1899), quelques citations et enfin peut-être un fragment latin découvert à la bibliothèque de Wurzbourg dans un manuscrit du VIIIe siècle par dom de Bruyne et publié par lui dans la *Revue bénédictine* (1908, p. 153-155; reproduit par Schürer, *Geschichte des judischen Volkes...*, 4e éd., t. III, p. 362-363). Dans ce fragment un ange montre au prophète Élie la géhenne et les tourments qu'y endurent les pécheurs. On ne saurait dire s'il s'agit d'une vision qu'un ange détaille et explique, ou d'un voyage d'Élie dans la géhenne sous la conduite d'un ange. Le principe des peines est celui du talion, les gens souffrent par où ils ont péché. Les coupables sont tous pendus; on pense à Homère dans la catabase de Pythagore. Dans la description des peines l'auteur s'inspire de traits usités chez les Grecs. Les adultères sont pendus par les parties génitales comme l'adultère Cirynas dans les *Histoires véritables* de Lucien (II, 31). Si le fragment latin fait partie de l'*Apocalypse d'Élie*, il est antérieur à Lucien; il est donc probable que ce supplice grotesque devait appartenir à quelque description de l'enfer qui circulait dans le monde grec et à laquelle les deux auteurs l'ont emprunté. Dans l'*Apocalypse* chrétienne *de Pierre* (cf. *supra*, t. I, col. 525-527) les hommes adultères sont suspendus par les pieds au-dessus de la fange, et ceux qui ont péché contre nature sont condamnés à se précipiter sans trêve d'un haut escarpement (*Apocalypse de Pierre*, fragment d'Akhmim, 24, 32; dans Hennecké, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen, 1904, p. 216). La fange rappelle le marais des *Grenouilles* d'Aristophane (137); le saut des antiphysiques est une transformation du saut de Sapho à Leucade; Sapho avait commis les mêmes fautes (sur le saut de Leucade, cf. J. Hubaux, *Le plongeon rituel*, *Musée belge*, t. XXVII, 1923, p. 30-35; Welcher, *Kleine Schriften*, Bonn, 1895, t. II, p. 80-104). Les descriptions de supplices ont été influencées par le milieu grec.

b) Fragment hébreu d'une *Apocalypse d'Isaïe* (publié par Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, t. V, p. 50-51; traduit par Gaster dans *Journal of the royal asiatic society*, 1893, p. 601, résumé par I. Lévy, *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*, p. 155, 156, 162-164; je cite d'après ce dernier ouvrage). Isaïe traverse l'enfer; parmi les condamnés il voit des hommes qui vident des cruches d'eau dans un puits qu'ils n'arrivent pas à remplir; ce supplice est une réplique de celui des Danaïdes. Les hommes adultères sont suspendus comme dans l'*Apocalypse d'Elie*.

c) Révélation de Josué, fils de Lévy. De cet écrit il reste deux recensions, l'une conservée en hébreu (Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, t. II, p. 48-51) et l'autre paraphrasée en latin dans le *Tractatus adversus Judaeorum inveteratam duritiem* de Pierre le Vénérable, abbé de Cluny (*P. L.*, t. CLXXXIX, col. 631-633). D'après celle-ci un ange fait visiter à Josué les enfers et le ciel; en enfer Josué voit les chrétiens et les pécheurs. Pharaon subit le supplice du pivot de la porte, comme le mauvais riche dans l'*Histoire véridique de Satni-Kamois et de son fils Sénosiris*.

Dans ces textes juifs les descentes à l'Hadès sont des descentes dans l'Hadès des damnés et non dans le lieu où les justes attendent la rétribution bienheureuse du monde à venir. Il s'agit d'autre part de visites de curiosité, de descriptions de supplices s'inspirant de descriptions analogues dans la littérature païenne du temps. Mais dans l'Hadès, on ne voit apparaître aucune puissance qui soit opposée à Dieu. Le monothéisme exclut ces divinités dont les païens peuplaient leurs enfers.

III. LA DESCENTE DU CHRIST AUX ENFERS. — Nous traiterons seulement la descente du Christ aux enfers dans le Nouveau Testament. Nous suivrons les textes dans l'ordre du Canon, examinant même quelques passages que l'on cite parfois comme se rapportant à la descente du Christ aux enfers, mais qui, en fait, n'y font peut-être pas allusion. Dans une conclusion nous résumerons les enseignements de l'Écriture, groupant dans une brève synthèse les éléments épars d'une patiente analyse.

Remarquons d'abord que Notre-Seigneur, dans la parabole de Lazare et du mauvais riche, distingue lui aussi le séjour des justes et celui des pécheurs, dans l'au-delà, tout de suite après la mort (Luc, XVI, 19-31). Il s'agit d'une parabole, et les traits du récit doivent être interprétés en conséquence; cependant la séparation des justes et des pécheurs est un des éléments fondamentaux de l'enseignement donné, elle est exprimée au moyen d'images, mais elle-même n'en est pas une. Il s'agit du séjour intermédiaire et non de la rétribution définitive. Le mauvais riche a encore des frères sur la terre, il n'est pas dans la géhenne, mais dans l'Hadès (ἐν τῷ ᾅδῃ), qui est l'équivalent du šhéol, où il souffre déjà en attendant la résurrection et la damnation. Lazare jouit du bonheur qui prélude à la récompense définitive; il est dans le *sein d'Abraham.* Cette expression *sein d'Abraham*, qui n'est pas connue dans la littérature avant l'évangile de Luc, se retrouve dans le Talmud où il est dit au traité *Kiddushin* (fol. 72) que, lorsque rabbi Judas le saint mourut, *il se tint dans le sein d'Abraham* (cf. Lightfoot, *Horae hebraicae et talmudicae, loc. cit.*). Notre-Seigneur emploie ici une expression juive. « Lazare, qui n'avait plus de société que les chiens, est devenu l'enfant chéri d'Abraham et repose sur son sein » (Lagrange, *Saint Luc*, p. 444). Les justes et les pécheurs peuvent s'apercevoir, comme dans le IVe livre d'Esdras; le lieu des justes est représenté ici au-dessus de celui des pécheurs car le mauvais riche lève les yeux et voit de loin Abraham et Lazare (ỳ. 23). Peut-être s'agit-il du paradis? (Cf. col. 412-414, exégèse de Luc., XXIII, 43.)

C'est dans le séjour des justes que l'âme du Christ va se rendre. Mais il est temps d'arriver aux textes.

1° *Les Évangiles.* — *a)* Le signe de Jonas (Matth., XII, 38-41). Aux scribes et aux pharisiens qui demandent un signe, Notre-Seigneur répond par le signe de Jonas. Comme Jonas a été dans le ventre du poisson trois jours et trois nuits « ainsi le fils de l'homme sera dans le cœur de la terre (ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς), trois jours et trois nuits. » Le texte fait allusion à la résurrection; ce grand miracle sera un signe manifeste de la mission du Sauveur. Est-il fait allusion en même temps à la descente aux enfers? Plusieurs auteurs l'ont cru. Le cœur de la terre serait les limbes (Maldonat, Knabenbauer, à la suite de Saint Irénée, *Adv. haer.*, V, XXXI; *P. G.*, t. VII, col. 1209; S. Cyprien, *Testimonia adv. ju-*

daeos, II, 25; *P. L.*, t. IV, col. 717; S. Jérôme, *In Matt.; P. L.*, t. XXVI, col. 82; etc.); mais il peut s'agir tout simplement du tombeau : c'était l'interprétation de S. Jean Chrysostome (*Hom.*, XLIII, *in Matth.; P. G.*, t. LVII, col. 458), de Bède (*In Matt.; P. L.*, t. XCII, col. 64), et c'est aussi celle du R. P. Lagrange. On ne peut donc rien conclure de ce texte.

b) Apparitions dans la ville sainte (Matt., XXVII, 52-53). Plusieurs auteurs, notamment Gschwind (*Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt*, Münster, 1911, p. 185 sq.), ont voulu voir dans les événements rapportés par ce texte de S. Matthieu un effet de la descente du Christ aux enfers. L'évangéliste rapporte des miracles qui se sont produits quand Notre-Seigneur mourut sur la croix : le rideau du temple se déchire, la terre tremble, les rochers se fendent, les tombeaux s'ouvrent « et plusieurs des saints dont les corps y reposaient ressuscitèrent et étant sortis de [leurs] tombeaux après sa résurrection (μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ), ils entrèrent dans la Ville sainte et se montrèrent à plusieurs. » On remarquera que l'évangéliste rapporte des résurrections de saints au moment de la mort du Sauveur et leur sortie du tombeau après sa résurrection. La version syriaque palestinienne omet μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ et quelques manuscrits, *30*, *220*, *32* ont αὐτῶν au lieu de αὐτοῦ; il s'agit de corrections qui veulent rendre le texte clair. Plusieurs commentateurs, Cajetan, Maldonat, Schanz, Knabenbauer, Rose, pensent que la résurrection des morts est anticipée, qu'elle n'eut lieu qu'après celle de Jésus: c'est alors que plusieurs saints sortirent de leurs tombeaux. Matthieu aurait groupé des miracles qui suivent de plus ou moins près la mort de N.-S. Après leur résurrection, que sont devenus ces personnages? Plusieurs Pères pensent qu'ils sont montés au ciel et ils ont entendu la Ville sainte de la Jérusalem céleste. Origène : *Et non solum semetipsum suscitavit a mortuis, sed et eos, qui tenebantur in morte, simul excitavit, simulque sedere fecit in coelestibus... corpora eorum resuscitans, sicut testatur evangelium quia multa corpora sanctorum resuscitata sunt, et apparuerunt multis et introierunt in sanctam civitatem Dei viventis Jerusalem* (*In canticum canticorum*, III, éd. de Berlin, t. VIII, p. 222-223); Rufin : *Monumenta aperta sunt et multa corpora dormientium sanctorum resurrexerunt et apparuerunt multis et ingressi sunt in sanctam civitatem; illam sine dubio ingressi sunt civitatem, de qua apostolus dicit : quae autem sursum est Jerusalem, libera est...* (*Commentarius in Symbolum apostolorum*, 29; *P. L.*, t. XXI, col. 365); c'est, entre autres, l'opinion de saint Ambroise (*In Psal.*, I, 54; *P. L.*, t. XIV, col. 951), d'Eusèbe (*Demonstration évangélique*, IV, 12; *P. G.*, t. XXII, col. 284). Au contraire saint Cyrille de Jérusalem pense à la Jérusalem où il prêche (*Catech.*, XIV, 16; *P. G.*, t. XXXIII, col. 845). Saint Jérôme, dans son commentaire sur Matthieu, hésite entre la Jérusalem terrestre et la Jérusalem céleste (*P. L.*, t. XXVI, col. 213); mais dans sa lettre, LX, 3, il se prononce pour la Jérusalem céleste (éd. de Vienne, t. LIV, p. 551).

La mort et la résurrection du Christ auraient donc eu un effet immédiat dans le šhéol; et comme on sait, d'autre part, que l'âme du Christ y est allée, il faudrait donc se représenter les saints ressuscités comme accompagnant le Christ à sa sortie des enfers. Le texte de Matthieu, tout en ne parlant pas de la descente du Christ aux enfers, nous apporterait un témoignage de l'action salvifique qu'il exerça. Gschwind développe longuement ce point de vue.

Mais c'est tirer beaucoup trop de choses d'un texte très obscur. On ne saurait dire avec quel corps ces saints ont ressuscité et il est bien possible qu'il s'agisse d'apparitions de saints personnages qui n'ont eu à ce moment qu'une résurrection passagère et différente de celle qui aura lieu à la fin des temps. L'expression ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς « ils apparurent à plusieurs » suppose de simples apparitions et non, comme le pense Théophylacte (*In Matth.; P. G.*, t. CXXIII, col. 473), une résurrection dans le genre de celle de Lazare ou du fils de la veuve de Naïm. D'autre port, l'épître aux Hébreux enseigne que les saints de l'Ancien Testament n'ont pas encore la rétribution définitive (XI, 39, 40). Le P. Lagrange écrit très bien : « Ces premiers ressuscités qui devaient apparaître avec des corps... ne reprirent sans doute qu'une vie éphémère » (*Saint Matthieu*, p. 532). C'était l'opinion de saint Augustin qui s'appuie surtout sur le discours de Pierre dans le livre des Actes (II, 24 sq.); comment l'Apôtre aurait-il pu dire que le psaume qu'il cite s'appliquait à Notre-Seigneur, si avec lui des saints étaient ressuscités (*Epist.*, CLXIV, 9; *P. L.*, t. XXXIII, col. 712). En fait, saint Matthieu entend seulement mentionner des prodiges qui ont accompagné la mort de Notre-Seigneur et ne donne aucun détail sur les faits qu'il rapporte. On n'en saurait donc rien conclure relativement à l'action personnelle du Sauveur dans le šhéol. On peut dire simplement que ces apparitions indiquent la possibilité de sortir du šhéol après la mort de Jésus.

c) La promesse de Jésus au bon larron (Luc., XXIII, 43). A première vue ce texte peut faire difficulté dans l'étude de la descente du Christ aux enfers; la critique non catholique y relève volontiers un point de vue contradictoire. Le bon larron demande à Notre-Seigneur de se souvenir de lui quand il viendra dans son royaume et Jésus lui répond : ἀμὴν σοι λέγω, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ. *En vérité, je te le dis, aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis.* Le bon larron envisageait vraisemblablement dans l'avenir un royaume qui serait instauré après la résurrection et dont Jésus serait le chef; ses idées, comme celles de beaucoup de Juifs ses compatriotes, demeuraient sans doute dans le plan d'un messianisme temporel. La réponse de Jésus marque le don d'une faveur plus grande que l'objet de la demande : ce n'est pas dans l'avenir, mais aujourd'hui que tu seras avec moi. Et Jésus ajoute : *dans le paradis*. On voit la difficulté : comment Notre-Seigneur peut-il descendre aux enfers, y demeurer jusqu'au matin de Pâques et affirmer que le bon larron sera le jour même de sa mort avec lui en paradis?

Montefiore (*The synoptic gospels*, London, 1927, t. II, p. 627), à la suite de J. Weiss (*Die Schriften des neuen Testaments*, t. I, Göttingen, 1906, p. 481), pense que pour saint Luc l'âme de Jésus serait montée au ciel tout de suite après sa mort. Cette manière de voir n'aurait pas été courante ni considérée comme un dogme, car les idées sur la résurrection et l'ascension auraient alors difficilement prévalu; il s'agirait d'une idée secondaire qui fut éliminée par l'opinion prédominante de la descente de Jésus aux enfers. L'explication de Loisy, moins radicale en apparence, aboutit à une conclusion semblable : « Le paradis n'est pas le royaume à venir, ni le ciel de la théologie chrétienne, mais l'endroit qui, dans la parabole du riche, est appelée « le sein d'Abraham. » (Luc., XVI, 23.) Les commentateurs qui voient ici une sorte d'allusion possible à la descente aux enfers rencontrent une partie de la vérité : il est incontestable que Jésus se rend au séjour des morts; mais ce séjour n'est pas souterrain, et Jésus n'y va pas prêcher l'Évangile aux défunts (cf. I Pet., III, 19; IV, 6); il y va rejoindre les justes, ceux qui sont « vivant à Dieu » (Luc, XX, 38), dans la paix et le bonheur éternel, (*Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 676). D'après Loisy, il ne s'agirait pas d'un lieu de passage, mais d'un lieu définitif, il écrit à propos du sein d'Abraham : « Comme on ne pense pas à la résurrection générale, rien ne laisse entendre qu'Abraham et Lazare soient dans un séjour provisoire; ils sont dans le paradis des justes...

Le séjour des justes ne paraît pas un simple lieu d'attente, comme le supposent d'autres documents... Le sort des uns et des autres est fixé. » (*Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 173.) Pareille exégèse prête gratuitement à saint Luc une grossière contradiction, car, si dans ces passages il avait envisagé un séjour définitif, pourquoi aurait-il parlé aussi de la résurrection du Christ (XXIV) et de celle des morts (XX, 27-40) ?

Plusieurs Pères ont entendu le mot paradis dans le sens de « ciel », en tant que Dieu le Christ était au ciel, il pouvait donc promettre au bon larron d'être le même jour avec lui. C'est l'explication de saint Augustin dans ses *Tractatus in Joannis Evangelium : secundum id quod homo erat, anima ejus ipso die futura fuerat in inferno, caro in sepulcro ; secundum autem id quod Deus erat, utique et in paradiso erat. Et ideo latronis anima a pristinis facinoribus absoluta, et illius munere jam beata, quamvis ubique sicut ille esse non poterat, tamen etiam ipso die cum illo in paradiso esse poterat, unde ille qui ubique semper est, non recesserat* (*In Joan. Evang. tractatus*, CXI, 2; *P. L.*, t. XXXV, col. 1927). Ailleurs, Augustin hésite entre le troisième ciel où fut ravi saint Paul et le sein d'Abraham, il ajoute la restriction . *si tamen non aliquid unum est diversis nominibus appellatum, ubi sunt animae beatorum* (*De Genesi ad litteram*, XII, XXXIV; *P. L.*, t. XXXIV, col. 482-483). Dans sa réponse à Dardanus qui l'avait questionné sur Luc., XXIII, 43 et la descente aux enfers, Augustin préfère l'explication qu'il donne dans ses traités sur le quatrième évangile (*Epist.*, CLXXXVII, 1-4; *P. L.*, t. XXXIII, col. 832-836). Maldonat (*In Luc.*) critique très justement cette explication. Il y a dans les paroles du Sauveur une antithèse de lieux : de même que le larron était sur la croix avec le Christ, de même il sera avec lui dans le paradis. Le Christ parle d'un lieu où il n'était pas quand il disait ces choses; il parle donc en tant qu'homme.

Théophylacte (*In Lucam*; *P. G.*, t. CXXIII, col. 1104), Euthymius (*In Lucam*; *P. G.*, t. CXXIX, col. 1092), pensent au paradis terrestre; c'était déjà l'opinion de saint Cyrille de Jérusalem (*Catech.*, XIII, 31; *P. G.*, t. XXXIII, col. 809) et de saint Jean Chrysostome (*De cruce et latrone*, hom. II; *P. G.*, t. XLIX, col. 409-410).

La difficulté de Luc., XXIII, 43, vient du sens donné au mot paradis dont on fait à tort dans ce texte un synonyme du ciel des bienheureux. A l'époque où fut écrit le Nouveau Testament, plusieurs acceptions existaient.

Le mot « paradis » est un mot d'origine persane (*pairi-daêza*) qui signifie lieu clos. Il est employé trois fois dans la Bible hébraïque (פרדס) et toujours au sens de jardin planté d'arbres (Cantique, IV, 13; Néhémie, II, 8; Eccl., II, 5). Le mot a aussi passé en grec. Les LXX l'ont employé souvent, toujours dans le sens de jardin, et ils ont traduit par παράδεισος le jardin d'Éden (גן עדן) de la Genèse (Gen., II, 8, 9, 10, 15, 16; III, 1, etc.). Le mot *paradis* a pris dans ces textes l'acception de jardin délicieux, et, comme l'Éden, il a été employé au sens métaphorique pour exprimer la félicité. Quand Yahweh console les ruines de Sion, il change son désert en Éden, en paradis, sa solitude en jardin de Yahweh, en paradis du Seigneur (Is., LI, 3); Tyr, au milieu de ses richesses et de ses splendeurs, était dans l'Éden, jardin de Dieu, dans le paradis (Ez., XXVIII, 13). Le développement de ce sens métaphorique aboutit à la félicité du ciel.

A l'époque du Nouveau Testament, le mot paradis désigne un jardin, au sens d'enclos (Deissmann, *Bibelstudien*, p. 146), le paradis terrestre, une région du ciel (*Apoc. de Moïse*, XXVII), un lieu où vont les âmes après la mort (*Hénoch*, LX, 8, 23, etc.; cf. *supra*, § 2, col. 405-407). En dehors de Luc., XXIII, 43, le mot παράδεισος est employé deux fois dans le Nouveau Testament, dans II Cor., XII, 4, où il est employé comme synonyme du troisième ciel et dans Apoc., II, 7, où il est une image de la vie spirituelle (cf. Allo, *L'Apocalypse*, Paris, 1921, *loc. cit.*).

Puisque le mot παράδεισος avait des acceptions si différentes, on voit combien est arbitraire l'exégèse de J. Weiss et de Montefiore. Aucune acception, parmi celles que nous avons signalées, ne convient parfaitement au texte de Luc. Les passages du *Livre d'Hénoch* sur le paradis sont ceux qui éclairent le mieux le texte de Luc : il s'agit d'un lieu où vont les âmes après la mort. L'emploi du mot paradis dans Luc n'implique pas que le paradis promis au bon larron soit conçu à la manière de celui d'Hénoch, qui était peut-être un lieu définitif. Il y a ressemblance, mais pas similitude. Le Nouveau Testament fait allusion aux idées des Juifs sur l'au-delà, emploie leur vocabulaire, mais ne consacre en particulier aucun de leurs systèmes. Pierre nomme l'Hadès (Actes, II, 27), Paul parle de l'abîme d'où le Christ est ressuscité d'entre les morts (Rom., X, 7); l'Évangile de Luc mentionne le sein d'Abraham et le paradis. C'est la même réalité envisagée sous des noms différents. La localisation n'importe pas.

Le texte de Luc ne s'oppose donc pas au dogme de la visite du Christ aux enfers, il en parle même, mais dans un langage qui lui est propre. H. J. Holtzmann qui n'est pas suspect de faire des concessions à l'orthodoxie reconnaît dans ce passage la pensée de la descente aux enfers (*Die Synoptiker*, Tübingen, 1901, p. 419, dans *Hand-Commentar zum n. T.*).

2º *Les Actes des apôtres.* — Saint Pierre, dans le discours aux Juifs, le jour de la Pentecôte, affirme la résurrection de Jésus et montre comment cette résurrection prédite par le psalmiste est la preuve de sa messianité. A trois reprises, il parle de la descente aux enfers. Voici les textes :

II, 24 : ὃν (Ἰησοῦν) ὁ Θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου, καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ 'αὐτοῦ. 25 Δανὶδ γὰρ λέγει εἰς αὐτόν·... 27 « οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδην οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιον σου ἰδεῖν διαφθοράν. »... 29 Ἄνδρες ἀδελφοί, ἐξὸν εἰπεῖν μετὰ παρρησίας πρὸς ὑμᾶς περὶ τοῦ πατριάρχου Δανίδ, ὅτι καὶ ἐτελεύτησεν καὶ ἐτάφη, καί τὸ μνῆμα αὐτοῦ ἔστιν ἐν ἡμῖν ἄχρι τῆς ἡμέρας ταύτης... 31 Προϊδὼν ἐλάλησεν περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ, ὅτι οὔτε ἐγκατελείφθη εἰς ᾅδην οὔτ ἡ σὰρξ αὐτοῦ εἶδεν διαφθοράν.

II, 24 : « Lequel (Jésus) Dieu a ressuscité, ayant mis un terme aux douleurs de la mort, parce qu'il n'était pas possible qu'il restât au pouvoir de celle-ci... 25. David, en effet, a dit de lui : ...27. Tu n'abandonneras pas mon âme dans l'Hadès, et tu ne permettras pas que ton saint voie la corruption... 29. Hommes, frères, qu'il me soit permis de vous dire en toute franchise, au sujet du patriarche David, qu'il est mort, qu'il a été enseveli, et que son tombeau est parmi nous jusqu'à ce jour... 31. Voyant d'avance, il a parlé de la résurrection du Christ (disant) qu'il n'a pas été abandonné dans l'Hadès et que sa chair n'a pas vu la corruption. »

Pierre emprunte aux LXX l'expression ὠδῖνας τοῦ θανάτου (Ps. XVII, [hébr. XVIII], 5, 6; CXIV [hébr. CXVI], 3). Dans le texte hébreu de Ps. XVIII, 5, 6. les liens de la mort חבלי מות sont en parallélisme synonymique avec les liens du šhéol חבלי שאול; dans le Ps. CXVI, 3, il s'agit aussi des liens de la mort. Les LXX ont confondu חבל lien avec חבל douleur, les deux mots s'écrivant de la même façon puisqu'il n'y avait

alors que des consonnes; et ils ont traduit par ὠδῖνες θανάτου, ὠδῖνες ᾅδου. Le terme ὠδῖνες désigne au sens propre les douleurs de l'enfantement et au sens figuré des douleurs violentes. Pierre compare la résurrection à un enfantement. Le verbe λύω n'a pas ici le sens de délier qui conviendrait bien s'il s'agissait de liens comme dans le texte hébreu, mais a le sens dérivé de mettre fin, comme quelques fois chez les classiques, par exemple Euripide, *Phéniciennes*, 81: λύσουσ' ὑπόσπονδον, « mettre fin à une querelle. » En ressuscitant le Christ, Dieu met un terme aux douleurs de la mort (= de l'Hadès) qui est censée souffrir à ce moment les douleurs de l'enfantement. On retrouve une image analogue dans *IV Esdras*, IV, 33-42; Esdras demande à Dieu quand viendra la fin des temps et Dieu lui répond que la fin viendra quand le nombre des justes sera complet dans les demeures des âmes (cf. *supra*, § 2, col. 405). Esdras a peur que les péchés retardent ce moment en empêchant les demeures des justes de se remplir. Alors Dieu lui dit : *Va interroger la femme enceinte, si ses neuf mois sont accomplis, son sein peut-il garder encore en lui l'enfant? Je répondis : il ne peut pas, Seigneur. Il me dit : les demeures des âmes dans l'Hadès sont semblables au sein de la mère ; comme une femme qui enfante s'efforce d'être délivrée le plus tôt possible des douleurs de l'enfantement, ainsi elles (les demeures) s'efforcent de rendre le plus tôt possible ce qui leur a été confié.* Ce qui revient à dire que la fin du monde présent aura lieu aussitôt que les temps seront accomplis. Ces âmes, dont les demeures de l'enfer accouchent, sont celles des morts au moment de la résurrection (avec Charles, *The Apocryphen and Pseudepigraphen of the old Testament*, Oxford, 1913, t. II, p. 567); cependant, Gunkel dans Kautzsch (*Die Apokryphen und Pseudepigraphen des alt. Test.*, t. II, p. 358), L. Vaganay (*Le problème eschatologique dans le IVe livre d'Esdras*, Paris, 1906, p. 102), pensent qu'il s'agit d'âmes qui ne sont pas encore nées, opinion difficilement soutenable; les demeures des âmes sont celles du šhéol, lieu intermédiaire entre le moment de la mort et celui de la résurrection; cf. *IV Esdras*, VII, 80. Quoi qu'il en soit, l'image rappelle tout à fait celle employée ici par saint Pierre. C'est peut-être le non-sens des LXX qui a amené à parler d'un accouchement (ὠδῖνες) de l'enfer.

Pierre va démontrer, à l'aide de l'Écriture, que l'âme du Christ ne pouvait pas demeurer au pouvoir de la mort, ou de l'Hadès qui est ici synonyme comme dans le Ps. XVII (hébr. XVIII), 5, 6. L'âme du Christ est donc allée dans l'Hadès, Pierre va le dire explicitement. L'apôtre cite un psaume messianique (Ps. XV [hébr. XVI], 8-11) et montre que ce psaume a reçu son plein accomplissement non dans la personne de David, mais dans celle du Sauveur. Le psalmiste dit sa joie de servir Dieu, il sait que Dieu le protégera et le fera vivre, ne l'abandonnera pas à la mort, comme une proie. Au sens spirituel, plus profond que celui de la lettre, Pierre applique les versets du psaume à Notre-Seigneur. « Il raisonne ainsi : David est mort et a été enterré à Jérusalem, son tombeau est encore parmi nous. La déclaration du psaume : Tu n'abandonneras pas mon âme dans le Hadès et tu ne permettras pas que ton saint voie la corruption... ne peut s'appliquer à David et doit s'entendre d'un personnage ressuscité et vivant. C'est donc de Jésus dont aucun tombeau ne contient le corps et qui est ressuscité que parle David, de Jésus ressuscité, par conséquent Messie. » (Jacquier, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1926, p. 70.) De toute l'argumentation de l'Apôtre il résulte qu'après la mort sur la croix, l'âme du Christ est allée dans l'Hadès, mais elle n'y est pas restée. Le Christ est ressuscité, son âme a repris possession de son corps. L'âme du Christ demeura donc au šhéol du vendredi soir au dimanche matin. Pierre note, en passant, ce séjour intermédiaire et dira plus tard quelle fut l'œuvre du Christ à ce moment.

3° *Les Épîtres de saint Paul. a)* Rom., x, 6, 7 : ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει· μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου· τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν ; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν· ἤ· τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν. « Mais la justice issue de la foi s'exprime ainsi : Ne dis pas dans ton cœur : qui montera au ciel? A savoir, pour en faire descendre le Christ. Ou encore : Qui descendra dans l'abîme? à savoir, pour en faire monter le Christ d'entre les morts. » Trad. Lagrange, *Épître aux Romains*, Paris, 1916, p. 254.

Saint Paul fait allusion au séjour du Christ dans les enfers. Il veut montrer que la justice par la foi n'est pas difficile. L'Apôtre argumente d'après Deut., xxx, 11-14, mais sans le dire, selon un usage que l'on retrouve chez les rabbins. Il adapte le texte assez librement, remplaçant l'au delà de la mer du Deutéronome par l'abîme qui convient mieux à la situation envisagée. C'est la justice issue de la foi qui parle : il n'y a pas à monter au ciel pour en faire descendre le Christ, ni à descendre dans l'abîme pour faire monter le Christ d'entre les morts. Cela est déjà accompli. Le Christ est descendu du ciel et après être allé dans l'abîme, au séjour des morts, il est ressuscité. Il n'y a pas à chercher loin, le salut est à notre portée, il suffit de croire au message évangélique (x, 8, 9). La descente aux enfers n'est pas enseignée ici pour elle-même, elle est amenée indirectement à titre d'exemple dans une démonstration. Il s'agit d'une doctrine connue des fidèles et qui devait faire partie de la catéchèse. Le Christ va aux enfers, mais rien n'est dit sur ce qu'il y a fait. L'abîme est l'équivalent du šhéol.

b) Eph., IV, 8-10 : διὸ λέγει· « ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, καὶ ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις. » Τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη πρῶτον εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς; ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα. « Voilà pourquoi [l'Écriture] dit : « Montant dans la hauteur, il a emmené captive la captivité et il a donné des dons aux hommes. » Que signifie : il est monté, sinon qu'il est descendu d'abord dans les régions plus basses de la terre ? Celui qui est descendu est celui-là même qui est monté au-dessus de tous les cieux, afin de remplir toutes choses. » Saint Paul veut montrer que le Christ glorieux donne à chacun des fidèles des dons spirituels particuliers. Il le prouve par une citation du Ps. LXVII [hébr. LXVIII], 19, qu'il applique à Notre-Seigneur. Au sens littéral, le psaume est un chant de triomphe en l'honneur de Yahweh qui a remporté la victoire sur les ennemis d'Israël et a comblé son peuple de bienfaits. Dieu s'était manifesté au Sinaï (cf. ℣. 9) et c'est de là qu'il vient dans son sanctuaire, à la montagne du Temple. Le ℣. 19 décrit Dieu sous les traits d'un guerrier vainqueur : « Tu es monté sur la hauteur, tu as mené captifs les prisonniers. Tu prends les présents des hommes. » La hauteur sur laquelle Dieu monte est la montagne du Temple, il y a une foule de captifs; les vaincus ou d'autres hommes apportent des présents. Les LXX ont bien traduit : αἰχμαλωσίαν rend bien le mot hébreu correspondant שְׁבִי qui a un sens collectif; de même ἔλαβες δόματα rend bien l'hébreu, comme *accepisti dona*, dans la Vulgate; Dieu prend les présents. Paul cite le texte à la troisième personne à la place de la seconde, et, ce qui est une modification plus importante, il écrit ἔδωκεν au lieu ἔλαβες, Dieu donne les présents aux hommes au lieu de les prendre. Il se peut que Paul ait adapté assez librement le psaume à sa thèse, sachant bien que les fidèles ne se méprendraient pas; mais il se peut aussi que Paul se soit inspiré d'une interprétation qui avait pu avoir

cours déjà de son temps. La Peschitto traduit le psaume comme Paul : « Tu donnes des présents aux fils des hommes »; mais il s'agit peut-être d'une harmonisation avec l'épître aux Éphésiens. Le texte cité par saint Paul est plusieurs fois appliqué à Moïse dans l'ancienne littérature rabbinique; le grand législateur était monté sur la montagne pour recevoir la Loi. Le targum sur les Psaumes entend le passage de Moïse et substitue, lui aussi, l'action de donner à celle de prendre : « Tu as conduit captive la captivité, tu as appris les paroles de la Loi et tu les as données aux hommes comme présents. » Ce targum plus récent que les écrits pauliniens peut rapporter une interprétation ancienne. Deux autres textes rabbiniques conservent le sens de prendre, mais il s'agit de présents que Moïse prend pour les *donner* aux hommes; c'est la thorah dans le Midrasch sur Ps. LXVIII, ce sont les tables de la Loi dans le traité *Abboth* de Rabbi Nathan (cf. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. III, p. 596).

Paul entend au sens typique le verset qu'il vient de citer et l'applique à Notre-Seigneur. Yahweh, qui monte au sanctuaire et donne des présents, figure Notre-Seigneur montant au ciel et répandant ses bienfaits. La captivité rendue captive signifie le triomphe du Christ. Mais pour monter au ciel, il faut d'abord que le Christ qui est Dieu soit descendu. La descente s'arrête-t-elle sur la terre ou va-t-elle jusqu'aux enfers? La question est difficile à trancher. Au ỹ. 9, τῆς γῆς peut être un génitif partitif : les régions inférieures de la terre sont alors distinguées des régions supérieures de la terre; il ne peut pas s'agir des régions basses, comme dans Néhémie, IV, 7, τὰ κατώτατα τοῦ τόπου, par opposition à des régions montagneuses; avec le génitif partitif l'expression ne peut désigner ici que le šhéol. Dans le Ps. LXII [hébr. LXIII], 10, les mots τὰ κατώτατα τῆς γῆς désignent le šhéol où vont aller les ennemis du psalmiste. Dans Ps. LXXXV [hébr. LXXXVI], 13; Eccli. LI, 6, l'Hadès est suivi de l'adjectif κατωτάτος; dans le Ps. LXXXVII [hébr. LXXXVIII], 7, et dans les *Lamentations* (III, 55), l'Hadès est appelé λάκκος κατώτατος. Contre l'interprétation qui entend du šhéol les régions inférieures de la terre on ne peut pas arguer de l'emploi du comparatif par Paul, alors que les LXX emploient le superlatif; dans la *Koinè* le comparatif équivaut parfois au superlatif (cf. Abel, *Grammaire du grec biblique*, Paris, 1927, p. 152). Aussi beaucoup d'auteurs ont interprété ce passage de la descente aux enfers : Tertullien (*De anima*, LV, *P. L.*, t. II, col. 742), Origène (*Com. Epist. ad Eph.*, dans *Journal of theological studies*, t. III, p. 411, 412), saint Jérôme (*In Epist. ad Eph.*, *P. L.*, t. XXX, col. 832), l'Ambrosiaster (*In Epist. ad Eph.*, *P. L.*, t. XVII, 387), saint Jean Chrysostome (*Hom.*, XI, *in Epist.*, *ad Eph.*, *P. G.*, t. LXII, col. 81, 82), Victorin (*In Epist. Pauli ad Eph.*, *P. L.*, t. VIII, col. 1274), et parmi les modernes, Robinson, Westcott, Vosté, etc. Mais τῆς γῆς peut être un génitif d'apposition, les régions inférieures de la terre désignent alors les régions inférieures qui sont la terre, par opposition aux cieux qui sont les régions supérieures. Ont entendu le texte dans ce sens Origène, dans *Contra Celsum* (I, 35; *P. G.*, t. XI, col. 728), Théodore de Mopsueste (*In Epist. ad Eph.*; *P. G.*, t. LXVI, col. 920), saint Thomas (Pars III, q. LVII, art. 2, ad 2), Bisping, Knabenbauer, Abbott, etc. Dans le Ps. CXXXVIII [hébr. CXXXIX], 15, l'expression ἐν τοῖς κατωτάτω τῆς γῆς doit s'entendre de la terre. Et c'est peut-être bien simplement le cas dans l'épître aux Éphésiens. Il est vrai, il y a antithèse entre descendre et monter au-dessus de tous les cieux. Mais, faut-il, avec quelques auteurs, pousser l'antithèse jusqu'à dire que le Christ qui monte au-dessus de tous les cieux descend au-dessous de la terre et qu'ainsi il visite tout et remplit tout de ses dons? Il ne semble pas. L'Apôtre fait allusion à la cosmogonie juive qui admettait l'existence de sept cieux (cf. Weber, *Judische Theologie*, Leipzig, 1897, p. 204 sq.); dans II Cor. XII, 2, Paul parle du troisième ciel, ici il nomme tous les cieux pour mettre en relief le triomphe du Christ. Dans l'*Ascension d'Isaïe*, le Fils de Dieu traverse tous les cieux quand il vient sur la terre et quand il remonte auprès de son Père. Dieu était censé résider au lieu le plus élevé. Quand saint Paul nous dit que le Christ monte au-dessus de tous les cieux, il a en vue le triomphe de l'Ascension, le point de départ de ce retour triomphal est la terre. L'antithèse indiquerait donc plutôt que la terre est aussi le point d'arrivée quand le Christ descend.

c) Col., I, 18 : ὅς (Χριστός) ἐστιν πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν. « Lui (le Christ) est... le premier-né d'entre les morts. » Il faut sans doute rapprocher ce titre donné au Christ par saint Paul de l'image tirée d'un accouchement déjà expliquée à propos de Act., II, 24. La résurrection est comparée à un enfantement de la part du šhéol. Jésus est le premier parmi les hommes qui soit sorti du sein de l'Hadès. En même temps qu'une affirmation de la résurrection et de la primauté du Christ, on a dans ce texte une allusion à la descente aux enfers. Saint Paul avait déjà appelé le Christ « prémices de ceux qui se sont endormis » (I Cor., XV, 20). Ici πρωτότοκος est spécifié par les mots ἐκ τῶν νεκρῶν, ailleurs le même adjectif prend des acceptions diverses suivant les cas (cf. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. I, Paris, 1910, p. 302; Durand, *Recherches de science religieuse*, 1er janvier 1910, p. 56-66).

4° *Épîtres catholiques et Apocalypse.* — *a)* I Pet., III, 18-20 : Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθανεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ Θεῷ, θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι· ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν, ἀπειθήσασίν ποτε ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ Θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ... « Le Christ est mort une seule fois pour les péchés, juste pour des injustes, afin de nous approcher de Dieu, mort quant à la chair, mais vivifié quant à l'esprit. Dans cet esprit, il est allé prêcher même aux esprits en prison, incrédules autrefois, lorsque la longanimité de Dieu patientait, aux jours de Noé, pendant la construction de l'arche... »

L'idée générale des versets qui précèdent le passage cité est que les fidèles ne doivent pas craindre ceux qui les persécutent, mais souffrir en faisant le bien, à l'exemple de Notre-Seigneur. Le Christ est mort pour les péchés, juste pour des injustes, afin de nous approcher de Dieu. L'apôtre note que si le Christ est mort, c'est seulement quant à son corps, θανατωθεὶς μὲν σαρκί; quant à son esprit il a été vivifié, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι (18). Les deux participes θανατωθείς, ζωοποιηθείς concordent pour le temps avec ἀπέθανεν et forment deux petites propositions explicatives, θανατωθείς est un participe passif, le Christ, quand il est mort, a été vivifié ἐν πνεύματι. Le πνεῦμα qui est opposé ici à σάρξ désigne évidemment l'âme humaine du Sauveur. Il semble, d'après Pierre, que l'âme humaine de Notre-Seigneur ait subi certaines limitations tant qu'elle fut unie à son corps durant sa vie mortelle. Après la mort, l'âme du Christ, dégagée des liens du corps et ayant achevé de mériter, est pleinement glorieuse et triomphante, elle est vivifiée, la vie glorieuse s'épanouit en elle.

Dans les versets qui suivent (19-21), saint Pierre développe la pensée rappelée au ỹ. 17 : le Christ qui était juste est mort pour des injustes. Non seulement il nous a rapprochés de Dieu, c'est-à-dire sauvés (cf. Eph., II, 18; III, 12; Hebr., IV, 15, 16; VII, 25), mais encore il est allé jusqu'aux enfers. L'apôtre, qui est parti de l'idée de souffrance, développe maintenant celle du salut que la souffrance du Christ a procuré.

L'expression ἐν ᾧ indique que c'est dans son âme vivifiée, glorieuse, que le Christ se rend auprès des morts. Ici une catégorie spéciale de morts est envisagée, nous verrons tout à l'heure pourquoi. La particule καί équivaut à « même », à « aussi »; le Christ est allé même vers ceux qui étaient incrédules au temps du déluge, il est donc allé vers les autres, comme l'indique dans IV, 6, le terme plus général de νεκροῖς. Le mot πνεύμα a beaucoup de sens dans le Nouveau Testament, il désigne notamment des esprits, anges (Hebr., I, 14; Apoc., I, 4) ou démons (Matth., X, 1; XII, 43...), et l'âme animant le corps. Ici il s'agit d'âmes séparées du corps, comme l'âme du Christ au verset précédent; cette acception se retrouve plusieurs fois (cf. Luc., VIII, 55; Hebr., XII, 23). Ces âmes sont dans une prison (ἐν φυλακῇ); il s'agit d'un endroit spécial dans le šhéol, plutôt que du šhéol lui-même. Nous avons vu, en effet, que l'idée d'une rétribution après la mort était couramment admise chez les Juifs à l'époque du Nouveau Testament et qu'on la retrouve aussi dans Luc, XVI, 22-31. La II Pet. (II, 4) parle des « silos de ténèbres du Tartare » (σειροῖς ζόφου ταρταρώσας), auxquels Dieu a livré de mauvais anges en attendant le jour du jugement (cf. Jude, 6); Hénoch voit aussi de mauvais anges enfermés dans un lieu (LXIV), l'Apocalypse parle d'une prison (φυλακή) dans laquelle Satan est enfermé durant le millénaire (XX, 7). Ces analogies invitent à penser que les âmes infidèles au temps du déluge sont dans un lieu de châtiment où elles expient leurs fautes en attendant le Christ; il s'agirait donc d'une sorte de purgatoire. Le péché reproché à ces âmes est l'incrédulité; ἀπειθεῖν, qui signifie désobéir (Rom., XI, 30), prend le sens de ne pas se laisser convaincre, de refuser la foi, ainsi dans Joa., III, 36, ὁ ἀπειθῶν est opposé à ὁ πιστεύων, c'est ici le cas; aux jours de Noé, les hommes ont été incrédules, ils ne se sont pas convertis malgré les exhortations de Noé et les menaces divines que la construction de l'arche faisait connaître. La Bible ne parle pas d'un ministère de Noé, mais la prédication du patriarche à ses contemporains était une idée courante dans la tradition juive. Josèphe dit que Noé exhorta les descendants des anges et des filles des hommes à changer de conduite (*Ant. jud.*, I, III, 1; cf. Gen., VI, 4); d'après les *Oracles sibyllins*, Noé prêcha la pénitence pour que tous soient sauvés, un long discours aux incrédules est mis sur ses lèvres (I, 129; 150-198). Rabbi Abba ben Kahana disait que Noé avait été le messager de Dieu à la génération du déluge (*Bereschith Rabba*, XXX, 18 *b;* cf. Strack-Billerbeck, t. III, p. 769). Nous retrouvons la même idée dans le Nouveau Testament et d'anciens écrits chrétiens; Noé est prédicateur de la justice (II Pet., II, 5), de la pénitence (I Clem., VII, 6), il prêchait sans cesse, mais les gens se moquaient de lui. (*Apocalypse de Paul*, 50, dans Tischendorf, *Apocalypses apocryphae*, p. 68.)

Cependant, la longanimité de Dieu patientait. La Vulgate a mal traduit : *Quando expectabant Dei patientiam;* il faudrait : *Quando expectabat Dei patientia.* La patience de Dieu, à propos du déluge, est encore une idée juive traditionnelle à laquelle saint Pierre fait allusion. Dans Hénoch (LX) il est parlé de la longanimité de Dieu avant le jour de la colère; dans le texte actuel, le jugement final est en vue, mais dans ce chapitre on reconnaît que l'auteur utilise et adapte un fragment de livre sur Noé (cf. Martin, *Le livre d'Hénoch*, p. 118); primitivement il s'agissait du déluge : « Jusqu'à ce jour, est-il dit, a été le temps de sa miséricorde (de Dieu), et il a été miséricordieux et lent à la colère pour ceux qui habitent sur l'aride. » (LX, 5, trad. Martin.) Le traité *Abboth* est explicite : « Dix générations furent d'Adam à Noé pour montrer combien fut grande la longanimité de Dieu, car toutes les générations avaient excité sa colère jusqu'à ce qu'il amenât l'eau du déluge. » (V, 2.)

La patience de Dieu fait ressortir la culpabilité des hommes. La II Pet. traite d'impie la génération du déluge et la nomme à côté de Sodome et de Gomorrhe (II, 5, 6). D'après le traité *Sanhédrin* (XI, 3), les générations du déluge n'auraient aucune part au monde à venir, et ne ressusciteraient pas pour le jugement. La Bible ne dit pas quels furent les sentiments des hommes au moment de leur mort dans les eaux du déluge, aussi laissait-elle place à des interprétations différentes. Le livre sur Noé vraisemblablement interpolé dans les *Paraboles d'Hénoch* paraît laisser briller quelques lueurs d'espérance et de salut : « Lorsque le châtiment du Seigneur des esprits s'appesantira sur eux (les gens du déluge), il s'appesantira pour que le châtiment du Seigneur des esprits ne vienne pas en vain sur ceux-là. Ensuite aura lieu le jugement dans sa miséricorde et sa patience. » (LX, 25; trad. Martin.) Le châtiment qui ne vient pas en vain peut désigner un châtiment bien appliqué, ou un châtiment capable d'amener une conversion. La mention de la miséricorde et de la patience dans le jugement, qui semble avoir lieu plus tard, indiquerait la possibilité d'une sentence ultérieure et favorable. Peut-être faut-il rapprocher de ce texte deux autres passages appartenant toujours aux sections noachiques; dans LXV, 11, tout de suite après le châtiment de la génération du déluge, on lit à propos des mauvais anges : « Quant à ceux-ci, il n'y aura jamais de conversion pour eux » (trad. Martin, p. 141); y en aurait-il une pour les autres? Dans LXVIII, 5, on lit encore à propos des mauvais anges : « C'est pourquoi tout ce qui est secret viendra contre eux pour les siècles des siècles, car ni ange ni homme ne recevra sa part, mais eux seuls ont reçu leur châtiment pour les siècles des siècles. » (Trad. Martin, p. 148.) Le châtiment des mauvais anges est définitif, la rétribution des autres anges et des hommes ne paraît pas encore fixée pour toujours. Il se pourrait donc qu'à l'époque du Nouveau Testament quelques Juifs aient envisagé la possibilité du salut pour la génération du déluge, peut-être discutait-on sur cette possibilité. Nous avons déjà dit que le traité *Sanhédrin* refusait à cette génération l'accès au monde à venir. Si saint Pierre la choisit ici comme exemple, c'est précisément parce qu'elle était considérée comme très coupable; la rédemption opérée par le Christ est si grande que même la génération incrédule du déluge a part au salut.

L'âme vivifiée du Christ se rend près d'elle. Le participe πορευθείς est antécédent par rapport à ἐκήρυξεν auquel il se rapporte, l'âme du Christ est allée dans la prison et y a prêché (ἐκήρυξεν correspond à εὐηγγελίσθη de IV, 6). Nous touchons ici à un des points les plus difficiles de ce texte obscur. Les verbes κηρύσσειν et εὐαγγελίζεσθαι sont employés quelques fois dans le sens d'un appel à la conversion (cf. Marc., I, 4; VI, 12; Luc., III, 18; Rom., II, 21); souvent ils désignent la présentation du message évangélique que les auditeurs acceptent ou refusent. Mais εὐαγγελίζεσθαι et κηρύσσειν peuvent aussi signifier tout simplement que le Christ va annoncer une bonne nouvelle (cf. Luc., II, 10), se fait le héraut (κῆρυξ) de la délivrance. C'est le sens que l'Église a retenu.

Dans la tradition, les interprétations ont été différentes. On peut ranger les Pères et les auteurs anciens en trois catégories : ceux qui ont admis en enfer une prédication en vue de la conversion, ceux dont la doctrine est douteuse, et enfin ceux qui représentent ou défendent la véritable doctrine. Il suffira de citer quelques noms.

Dans la première catégorie, Clément d'Alexandrie et Origène sont les maîtres. Clément dit que le Christ est allé aux enfers pour y prêcher l'Évangile; Jésus s'est

adressé aux morts comme aux vivants, et même après lui les apôtres et les disciples sont allés en enfer prêcher à leur tour; cette dernière idée est empruntée à Hermas (*Stromates*, VI, 6, *P. G.*, t. IX, col. 265-276; cf. II, 9, *P. G.*, t. VIII, col. 980). De même que les médecins vont dans les maisons des malades, pense Origène, de même le Christ est allé aux enfers pour le salut des pécheurs (*In libr. Regum*, hom. II, *P. G.*, t. XII, col. 1025); faisant allusion à I Pet., III, 19, il dit que l'âme du Christ est allée s'entretenir avec les âmes et a converti celles qui ont voulu (*Contra Celsum*, II, 43, *P. G.*, t. XI, col. 865). Il parle encore de la prédication dans l'Hadès dans son commentaire sur l'évangile de saint Jean (éd. de Berlin, fragment LXXIX, t. IV, p. 546). Cyrille d'Alexandrie dit dans un de ses discours que le Christ aux enfers a délivré toutes les âmes et a laissé le diable tout seul (*Hom. paschal.*, VII, *P. G.*, t. LXXVII, col. 552). Mais dans son commentaire de la I Pet. il pense que ce sont seulement les âmes qui ont cru qui ont été sauvées; il trouve dans la prédication aux enfers la réponse à l'objection qui demande pourquoi le Christ n'est pas venu plus tôt; le Christ dans l'enfer a sauvé tous ceux qui ont cru en lui (*Frag. in epist. I B. Petri, III, 19*, *P. G.*, t. LXXIV, col. 1013-1016); il revient encore ailleurs sur l'idée de la prédication aux morts (*De recta fide ad Theodosium*, XXII, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1165; *In Joannis evangelium*, XI, 2, *P. G.*, t. LXXIV, col. 456). Saint Grégoire de Nazianze pense que le Christ dans les enfers a sauvé toutes les âmes ou bien seulement celles qui ont cru en lui (*Orat.*, XLV, 24, *P. G.*, t. XXXVI, col. 657); il admettait donc au moins la possibilité de conversions. En Occident, saint Hilaire s'inspire d'Origène et entend I Pet., III, 19, dans le sens d'une exhortation adressée aux morts : *Testante apostolo Petro, descendente in inferna Domino, etiam his qui in carcere erant et increduli quondam fuerunt in diebus Noe, exhortationem predicatum fuisse.* (*Tract. in Psal. CXVIII*, XI, 3, *P. L.*, t. IX, col. 572, 573.)

Parmi les auteurs dont la doctrine est obscure, on peut citer le rédacteur de l'*Évangile de Pierre*, saint Justin, Hermas, saint Athanase. Dans l'*Évangile de Pierre* une voix qui vient du ciel demande au Christ qui sort du tombeau : « As-tu prêché à ceux qui dorment? » et la croix répond : « Oui. » (Cf. L. Vaganay, *L'évangile de Pierre*, Paris, 1930, p. 301 sq.) Saint Justin reproche aux Juifs d'avoir enlevé de l'Écriture un texte de Jérémie, d'ailleurs apocryphe : « Le Seigneur Dieu s'est souvenu d'Israël, de ses morts qui sont couchés dans la terre du tombeau, et il est descendu vers eux pour leur annoncer la bonne nouvelle de son salut. » (*Dialogue*, LXXII, *P. G.*, t. VI, col. 645.) Ce texte n'envisage que l'évangélisation d'Israël, mais rien n'indique que Justin ait entendu la descente aux enfers dans un sens aussi exclusif. Peut-être Hermas pensait-il que Notre-Seigneur avait seulement visité les Juifs, car il dit que les apôtres et les disciples sont allés aux enfers prêcher et donner le baptême à ceux qui étaient morts avant eux (*Simil.*, IX, XVI, 5, *P. G.*, t. II, col. 995-996). Saint Athanase cite I Pet., III, 19, et remarque simplement que le Christ est allé prêcher dans l'Hadès (*Ad Epictetum*, 5, *P. G.*, t. XXVI, col. 1060). Ces auteurs n'expliquent pas leur pensée, et on ne saurait dire s'il faut les rapprocher d'Origène ou de saint Irénée.

Saint Irénée, en effet, peut être considéré comme le plus ancien Père dont le témoignage est explicite en faveur de la véritable doctrine, quoique son langage puisse quelquefois prêter à confusion. Il cite le même texte apocryphe que saint Justin, tantôt sous le nom de Jérémie (*Adv. haer.*, IV, XXII, 1), tantôt sous celui d'Isaïe (*Adv. haer.*, III, XX, 4), tantôt sans attribution de personne (*Adv. haer.*, IV, XXXIII, 1, 12; V, XXXI, 1). Il admet une prédication aux enfers et une certaine rémission des péchés, mais dans un sens tout différent d'Origène et de son école : ce sont les justes qui croient et le Christ leur pardonne et les sauve : *Et propter hoc Dominum in ea, quae sunt sub terra, descendisse, evangelizantem et illis adventum suum, remissione peccatorum existente his qui credunt in eum. Crediderunt autem in eum omnes qui sperabant in eum... justi, prophetae, et patriarchae* (*Adv. haer.*, IV, XXII). Un texte précédent montre bien la position de saint Irénée. Après avoir rappelé la descente aux enfers et avoir dit que le Christ n'est pas venu seulement pour ses contemporains, il ajoute que le Christ est venu aussi : *Propter omnes omnino homines qui ab initio... et timuerunt et dilexerunt Deum, et juste et pie conversati sunt erga proximos, et concupierunt videre Christum et audire vocem ejus* (*Adv. haer.*, IV, XXVII, 2). La prédication du Christ dans l'Hadès n'est pas une prédication en vue de la conversion, elle est une annonce aux justes qui adhèrent alors au Christ par un acte de foi. Saint Hippolyte vient dans la ligne doctrinale d'Irénée : le Christ a prêché aux âmes des justes (*De Christo et antichristo*, XXVI, *P. G.*, t. X, col. 748); de même la *Didascalie syriaque* dit que Jésus aux enfers a prêché aux patriarches et aux saints (XXVI, *Texte und Untersuchungen*, N. F., t. X, 2, p. 145). Saint Jean Damascène compare la prédication du Sauveur dans les enfers à celle qu'il donnait sur la terre; les morts n'ont pas été moins avantagés que les vivants (*De fide orthodoxa*, III, 29, *P. G.*, t. XCIV, col. 1101), mais ont obtenu le salut, en dehors des justes de l'Ancien Testament, seulement ceux qui, sur la terre, ont eu une vie pure et honnête (*De iis qui fide obierunt*, XIII, *P. G.*, t. XCV, col. 257). Théophylacte pense que le Christ a prêché aux enfers, mais que seuls ceux qui avaient bien vécu ont été sauvés (*Com. in I Pet.*, *III, 19*, *P. G.*, t. CXXV, col. 1232). Tous ces auteurs admettent une prédication dans les enfers, mais pas de conversion proprement dite; ce qui revient à dire que le Christ a annoncé le salut aux justes. Nous dirons plus loin de quelle façon on peut admettre un acte de foi de la part des justes dans les limbes.

Mais parler de prédication, d'acte de foi, pouvait prêter à confusion avec l'école origéniste; aussi plusieurs Pères évitent ces expressions ou les expliquent à l'encontre des origénistes, ou même simplement condamnent ces derniers. Saint Ephrem rejette l'idée d'une pénitence dans l'Hadès : *cum mortui in Hade paenitentiam agere non possint* (*Carmina nisibina*, XXXVI, 16); saint Épiphane n'admet pas le salut universel opéré par le Christ lors de sa descente aux enfers (*Haer.*, LXIX, LXII, *P. G.*, t. XLII, col. 305-308). Saint Jean Chrysostome garde le terme de prédication, mais l'entend dans le sens de la proclamation du salut, sans appel à la conversion : après la mort il n'y a pas de conversion, de retour possible : ὁ μὲν γὰρ παρὼν βίος πολιτείας ἐστὶ καιρός· μετὰ δὲ τελευτὴν κρίσις καὶ κόλασις (*In Matth.*, hom. XXXVI, 3, *P. G.*, t. LVII, col. 416, 417). Philastrius de Brescia range parmi les hérétiques ceux qui disent que le Christ est descendu aux enfers et y a évangélisé toutes les âmes, afin que, croyant en lui, elles soient sauvées : *Alii sunt heretici qui dicunt Dominum in infernum descendisse et omnibus post mortem etiam ibidem renuntiasse, ut confitentes ibidem salvarentur (Liber de haeresibus*, CXXV, *P. L.*, t. XII, col. 1250-1251). Saint Augustin approuve de toute son autorité le jugement porté par Philastrius, et à sa suite range parmi les hérésies l'opinion qui admet la conversion et le salut des incrédules lors de la descente du Christ aux enfers : *Alia (haeresis), descendente ad infernos Christo credidisse incredulos, et omnes exinde existimat liberatos (De haeresibus*, LXXIX, *P. L.*, t. XLII, col. 4). Le pape saint Grégoire le Grand condamne l'opinion du diacre Théodore et du prêtre

Georges, représentants du patriarche de Constantinople; ceux-ci pensaient que le Christ avait sauvé aux enfers tous ceux qui avaient cru en sa divinité : *Omnes qui illic confiterentur eum Deum salvasse atque a poenis debitis liberasse.* Saint Grégoire veut que Georges et Théodore répudient pareille doctrine : *De qua re volo ut charitas vestra longe aliter sentiat.* Le Christ est allé aux enfers pour libérer les justes : *Nihil aliud teneatis nisi quod vera fides per catholicam Ecclesiam docet : quia descendens ad inferos Dominus illos solummodo ab inferni claustris eripuit quos viventes in carne per suam gratiam in fide et bona operatione servavit* (*Epist. VII*, xv, *ad Georgium presbyterum*, *P. L.*, t. LXXVII, col. 869-870).

Il n'y a pas de conversion possible aux enfers. Dans les deux passages de la I Pet. relatifs à la descente dans l'Hadès, les verbes ἐκήρυξεν, εὐηγγελίσθη, doivent donc s'entendre dans le sens de la proclamation de la délivrance. Il faut reconnaître que le texte est très obscur. Pierre ne précise pas et on pouvait facilement se méprendre. L'âme du Christ est allée dans la prison annoncer le salut à la génération incrédule du déluge. Pierre ne dit pas si tous les gens de cette époque ont été sauvés ou s'il y a eu des exceptions; sa pensée est que la rédemption a été si grande qu'elle a profité même à la génération incrédule du déluge. On pourrait penser, à la suite de saint Irénée et de plusieurs auteurs anciens, que l'annonce de la bonne nouvelle aux enfers a pu être de la part des fidèles l'occasion d'un acte de foi. Cela s'entend très bien en théologie. Les âmes justes, celles qui sont justifiées au moment de la mort, conservent la vertu de foi tant qu'elles ne jouissent pas de la vision béatifique. D'autre part, l'accomplissement du salut comporte l'union réelle au Christ et cette union n'a pu être accomplie pour les âmes des justes morts avant sa venue qu'au moment où lui-même est entré en rapport avec elles, par son âme, pour leur annoncer le salut. On conçoit très bien que leur adhésion au Christ qui se révèle explicitement à elles soit un acte de foi vive, acte qui n'est pas méritoire mais qu'elles ont mérité sur la terre d'accomplir. Sans prêter toutes ces idées aux textes cités de la I. Pet. et des auteurs anciens, qui ont parlé d'un acte de foi dans l'Hadès, on peut dire qu'elles servent beaucoup à les éclairer.

Quelques auteurs n'ont pas entendu I Pet., III, 19-20 de la descente du Christ aux enfers. Le plus ancien est saint Augustin. L'évêque Evodius lui avait demandé quels étaient les esprits que le Christ, d'après saint Pierre, avait visités dans la prison des enfers et auxquels il avait prêché; il lui semblait que le Christ sauvait tous les esprits en prison, de sorte que l'enfer serait demeuré vide. Cette exégèse cependant lui faisait difficulté (*Ep.*, CLXIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 708). Saint Augustin se demande d'abord pourquoi, s'il s'agit de la descente aux enfers, Pierre parle seulement de la génération incrédule du déluge. Pourquoi le Christ aurait-il prêché aux contemporains de Noé et pas aux autres? Et s'il a prêché à tous afin que tous soient instruits de l'Évangile, ne faudrait-il pas admettre que ceux qui meurent après le Christ, sans l'avoir connu, peuvent aussi être évangélisés dans les enfers et se convertir? Mais pareille manière de voir est absurde et contraire à la foi. A cause de toutes les difficultés que soulève le texte de Pierre, saint Augustin pense qu'il ne s'agit pas de la descente aux enfers, mais d'une prédication adressée aux contemporains de Noé. Les âmes de ces incrédules sont dites être en prison, car elles étaient enfermées dans les ténèbres de l'ignorance; le psalmiste ne parle-t-il pas de la prison de son âme : *educ de carcere animam meam, ut confiteatur nomini tuo* (Ps. CXLI, 8); depuis les origines le Verbe s'est manifesté aux hommes; il s'est adressé à la génération du déluge, comme à Adam et à Ève, comme à Caïn. Pierre compare son époque à celle du déluge, ceux qui ne croient pas et n'entrent pas dans l'Église sont semblables aux incrédules du temps du déluge; ceux qui croient et sont sauvés par le baptême sont semblables à ceux qui ont été sauvés dans l'arche à travers les eaux. Restait une difficulté : le second texte de Pierre, IV, 5, 6 où, après avoir dit que le Christ jugera les vivants et les morts, l'apôtre ajoute que l'Évangile a été annoncé aux morts. Augustin pense qu'on peut prendre les termes dans un sens spirituel : *non est consequens ut eos hic intelligamus mortuos qui de corpore exierunt.* Les morts peuvent désigner les infidèles, selon l'expression de Matthieu (VIII, 22) : *Dimitte mortuos ut sepeliant mortuos suos* ou celle de Jean (V, 25) : *Venit hora et nunc est quando mortui audient vocem Filii Dei et qui audierint vivent* (*Ep.*, CLXIV, *P. L.*, t. XXXIII, col. 709-718).

L'exégèse de saint Augustin fait violence au sens des mots et au contexte des versets. Le jugement des vivants et des morts ne signifie jamais le jugement des justes et des injustes, le message aux incrédules en prison ne peut pas se rapporter à une manifestation du Verbe au temps de Noé; en effet, il s'agit d'un voyage de l'âme du Christ après sa mort; dans III, 18, il est parlé de la mort rédemptrice de Jésus, dans III, 21, 22, de sa résurrection et de son ascension à la droite du Père; la place de la visite dans la prison, entre ces événements, ne peut désigner que la descente aux enfers. Aux versets 18 et 19 les mots πνεύματι et ἐν ᾧ désignent l'âme du Christ, par opposition à son corps, il ne peut donc pas s'agir du Verbe.

L'explication de saint Augustin paraît avoir été unanimement acceptée en Occident jusque vers le XVI[e] siècle et je ne crois pas qu'on la retrouve en Orient. Bède la fait sienne dans son commentaire de la I Pet. Le Verbe a prêché aux incrédules de l'époque du déluge : *Ipse etiam ante diluvium eis qui tunc increduli erant et carnaliter vivebant, Spiritu veniens praedicavit. Ipse enim per Spiritum Sanctum erat in Noe coeterisque qui tunc fuere sanctis, et per eorum bonam conversationem praviis illius aevi hominibus, ut ad meliora converterentur praedicavit.* Il lisait dans sa Bible : *Iis qui in carne conclusi erant*, c'était une leçon qui rendait le texte plus facile; cependant il connaissait l'autre lecture : *Iis qui in carcere erant*, il la rapporte pour être complet et entend la prison, comme Augustin, des ténèbres de l'âme. Les morts de IV, 5, 6, sont les grands pécheurs auxquels l'Évangile est prêché (*In primam Epistolam Petri*, III, 19, 20; IV, 5, 6, *P. L.*, t. XCIII, col. 58-62).

Saint Thomas préfère à toute autre l'interprétation de saint Augustin. Il sait que I Pet., III, 19, 20 est entendu de la descente du Christ aux enfers par certains auteurs, notamment par saint Athanase et saint Jean Damascène. Si on admet une prédication du Christ aux enfers, il ne peut pas s'agir d'un appel à la conversion, mais de la confusion infligée aux incrédules : *Non quidem ut incredulos ad fidem converteret, sed ut eorum infidelitatem confutaret; quia ipsa praedicatio nihil aliud intelligi potest, quam manifestatio divinitatis ejus, quae manifestata est infernalibus per virtuosum descensum Christi ad infernos.* Entendre la prédication du Christ dans le sens d'une manifestation qui confond et condamne, est tout à fait contraire à la signification de κηρύσσειν qui est toujours pris en bonne part dans le Nouveau Testament, et surtout à celle de εὐαγγελίζεσθαι qui veut dire : annoncer une bonne nouvelle. A cette interprétation arbitraire, saint Thomas préfère celle d'Augustin qui ne l'est pas moins : *Augustinus tamen melius exponit in Epistola ad Evodium, ut referatur non ad descensum Christi ad inferos, sed ad operationem divinitatis ejus, quam exercuit a prin-*

cipio mundi : ut sit sensus, quod his qui in carcere conclusi erant, viventes scilicet in corpore naturali, quod est quasi quidam carcer animae, spiritu suae divinitatis veniens predicavit, per internas operationes, et etiam exteriores admonitiones per ora justorum (*Sum. theol.*, p. III, q. LII, art. 2).

Les théologiens du Moyen Age ne citent pas la I Pet. quand ils parlent de la descente aux enfers; peut-être suivirent-ils simplement l'autorité de saint Augustin et ensuite celle de saint Thomas; peut-être aussi les textes de Pierre qui parlent de prédication et d'évangélisation leur faisaient-ils difficulté, car l'opinion que le pape Grégoire le Grand avait condamnée prétendait se réclamer d'eux. Quoi qu'il en soit, il faut attendre les controverses avec les protestants pour voir utiliser de nouveau en Occident les textes de la Prima Petri à propos de la descente du Christ aux enfers. A partir de ce moment l'exégèse de saint Augustin fut abandonnée. Bellarmin la réfute; voici comment il interprétait I Pet., III, 19, 20 : *Dico praeterea Christum praedicasse in inferno omnibus bonis spiritibus, sed nominatim fuisse expressos illos qui fuerunt in diebus Noe increduli, quia de illis erat majus dubium, an essent salvi necne, cum puniti fuerint a Deo et submersi aquis diluvii. Indicat ergo hic Petrus etiam ex illis incredulis fuisse aliquos qui etiam in fine vitae poenitentiam egerint* (*Disputatio de controversiis christianae fidei, de Christo*, IV, XIII). Estius donne la même explication en suivant le texte de plus près : le Christ porte la bonne nouvelle du salut aux incrédules qui se sont convertis en grand nombre au temps du déluge, et qui expiaient leurs fautes en attendant la venue du Christ rédempteur.

Sauf de très rares exceptions, tous les auteurs admettent aujourd'hui que la I Pet. parle de la descente aux enfers. Généralement les critiques non catholiques pensent, comme Origène, que l'auteur de l'épître a en vue une véritable prédication faite par le Christ, un appel à la foi adressé aux pécheurs dans l'Hadès, ainsi Bigg (*The Epistles of St. Peter and St. Jude*, dans *The international and critical commentary*), Harnack (*Bruchstüke des Evangeliums und der Apocalypse des Petrus*, dans *Texte und Untersuchungen*, IX, 2, p. 69), Windisch (*Die katolischen Briefe*, Tübingen, 1930, dans *Handbuch zum neuen Testament* de Lietzmann).

Avant de terminer l'étude de I Pet., III, 19, 20, il faut signaler l'interprétation nouvelle que Karl Gschwind a voulu faire de ce passage et de IV, 6, qui lui est parallèle (*Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt*, Münster, 1911). Impressionné par les difficultés que renferment ces textes et pour couper court aux conclusions fausses qu'en tirent des protestants sur l'existence d'une pénitence après la mort et la non-éternité des peines de l'enfer, Gschwind veut montrer que, dans les deux passages de Pierre, il ne s'agit pas de la descente du Christ aux enfers. Il entend le second texte comme saint Augustin, les morts sont les pécheurs; quant au premier texte, les esprits enfermés dans la prison ne désigneraient pas des âmes, mais des esprits proprement dits, les mauvais anges dont la chute est rapportée par la Bible tout de suite avant le déluge (Gen., VI, 1-4) et dont il est parlé dans Jude (6), II Pet. (II, 4), dans Hénoch (CVI, 13-17). Le Christ a prêché aux mauvais anges, en ce sens que par sa résurrection et son ascension il s'est manifesté à eux. πορευθείς se rapporte au retour du Christ auprès de son Père comme dans Act., I, 10; Joa., XIV, 2, 3, 12, 28; XVI, 7, 28. Gschwind déploie une immense érudition en faveur d'une explication qui n'est pas acceptable.

Rendel Harris croit que le texte est corrompu, au lieu de ΕΝΩΚΑΙΤΟΙΣ il propose la lecture ΕΝΩΧΤΟΙΣ, le sujet de la phrase III, 19 n'est plus le Christ, mais Hénoch; le texte ainsi restitué est rapproché du livre d'*Hénoch*, XII, 4 sq. où le patriarche reçoit l'ordre d'aller faire connaître aux mauvais anges qui avaient péché avec des femmes le châtiment qui leur est réservé (*Expositor*, VI[e] série, t. IV, p. 346-349). Cette interprétation fut accueillie avec faveur par quelques auteurs, notamment par Nestle (*Theologischer Jahresbericht*, t. XXI, Berlin, 1902, p. 330). On ne voit pas ce qu'Hénoch et son message viennent faire dans un développement sur la rédemption; d'autre part, la correction du texte est tout à fait arbitraire.

b) I Pet., IV, 5, 6 : οἳ ἀποδώσουσιν λόγον τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι. « Ils (les blasphémateurs) rendront compte à celui qui est prêt à juger les vivants et les morts. C'est pour cela, en effet, que l'Évangile a été annoncé aussi aux morts, afin que, jugés selon les hommes quant à la chair, ils vivent selon Dieu quant à l'esprit. »

Pierre vient de dire que les païens qui calomnient les fidèles rendront compte à celui qui est prêt à juger les vivants et les morts. Le jugement sera universel, personne n'échappera. Une association d'idées sur les morts et les vivants amène le verset 6. La descente du Christ aux enfers n'est pas explicitement nommée, mais il y est fait sûrement allusion. L'expression impersonnelle νεκροῖς εὐηγγελίσθη = νεκροὶ εὐηγγελίσθησαν; la bonne nouvelle a été annoncée aux morts, aux morts en général et pas seulement à ceux du déluge nommés à titre spécial précédemment. Le messager a été Notre-Seigneur; Pierre fait allusion à un enseignement de la catéchèse bien connu des fidèles, et dont il vient de parler (III, 19-20). Pour le sens de εὐηγγελίσθη, cf. col. 423, III, 19-20. L'apôtre ne précise pas ce qu'a été l'annonce de la bonne nouvelle; les morts ont connu que le salut était opéré, voilà tout. Il est plus difficile de savoir pourquoi Pierre rapproche l'annonce aux enfers de la mention du jugement, la particule γάρ introduit une explication. Windisch explique le texte en fonction de la théorie de la prédication appel à la conversion : pour que les générations anciennes puissent rendre leur compte au jugement, le souverain juge est allé leur prêcher l'Évangile. D'après Bigg, le Christ est prêt à juger les vivants et les morts, car les morts comme les vivants ont été évangélisés; Dieu ne veut pas condamner quelqu'un avant que la vérité lui soit proposée. Mais nous savons qu'il n'y a pas d'appel à la conversion aux enfers, il faut donc chercher une autre explication. Nous avons vu que saint Augustin, Bède, ont entendu νεκροῖς au sens spirituel de pécheurs, le sens serait que les pécheurs ont été instruits avant le jugement, mais pareille acception de νεκροῖς est inacceptable ici. Pierre vient de dire, au verset 5, que le juge est prêt, et, au verset 7, il ajoute que la fin de toutes choses approche. Il ne sait pas quand la parousie aura lieu, puisque le Maître n'a rien voulu dire sur cette question (Matth., XXIV, 36; Act., I, 7), mais, comme l'opinion d'une parousie non éloignée était un motif de consolation et de sanctification pour les fidèles, il paraît parler selon cette opinion. Le Seigneur est prêt à juger, car, après la descente aux enfers, le plan divin peut être considéré comme accompli. La particule γάρ se rapporterait à τῷ ἑτοίμως ἔχοντι. Il se pourrait, cependant, que Pierre nomme la descente aux enfers pour montrer le souverain domaine du Christ sur les morts comme sur les vivants. Le Christ est prêt à juger les vivants et les morts, car il est aussi le Seigneur des morts.

La suite de la phrase continue à être obscure. ἵνα commande grammaticalement les deux verbes κριθῶσι et ζῶσι, mais logiquement il porte seulement sur le

second. En effet, il y a opposition entre les deux membres de la phrase; dans le premier, la particule μέν marque la concession, et dans le second la particule δέ marque l'affirmation, la finalité ne peut pas porter sur deux membres de phrase qui s'opposent, elle ne peut porter ici que sur le second. Le but de la descente aux enfers est ἵνα ζῶσι — dans ces conditions κριθῶσι peut être traduit par un participe : « Afin que, jugés, etc. » Le jugement quant à la chair selon les hommes s'oppose à la vie quant à l'esprit selon Dieu. Il s'agit vraisemblablement d'une opposition entre la mort physique du corps et la vie spirituelle et surnaturelle de l'âme. Le jugement quant à la chair selon les hommes désigne sans doute la mort, conséquence d'un jugement qui frappe l'homme dans sa chair. Le Christ est allé aux enfers, afin que les âmes des morts participent à une vie selon Dieu; il est allé leur porter la nouvelle du salut, et leur donner le salut. Pierre, qui ne précise pas sa pensée, n'entend certainement pas dire que les morts sont tous sauvés, car le jugement dont il vient de parler manifestera précisément la distinction des justes et des pécheurs en vue de la rétribution. Il sait que la rédemption est immense (III, 19), mais le nombre des élus est le secret de Dieu.

Les mots σαρκί, πνεύματι rappellent les mêmes mots de III, 18, et forment avec eux une *inclusio* sémitique, c'est-à-dire une répétition qui, placée au début et à la fin d'un développement, l'enferme comme dans un cadre; cette figure de style sémitique est fréquente chez les prophètes et se retrouve dans le Nouveau Testament (cf. Condamin, dans *Rev. bibl.*, 1910, p. 212-214, et son *Jérémie*, p. XXXVIII-XXXIX; Lagrange, *Saint Matthieu*, p. LXXXI; *Saint Jean*, p. XCIX). L'inclusion souligne le parallélisme de III, 18, 19 et de IV, 6. A la fin du développement la pensée revient à l'idée de la descente aux enfers et à celle du salut.

c) Apocalypse I, 18 : καὶ ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰωνῶν, καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾅδου.. « J'ai été mort et voici que je suis vivant pour les siècles des siècles et j'ai les clefs de la mort et de l'Hadès. »

Dans la Bible, il est plusieurs fois parlé des portes de la mort, du šhéol ou de l'Hadès (Ps. IX, 14; Job, XXXVIII, 17; Is., XXXVIII, 10; Sagesse, XVI, 13). Ces images sont empruntées aux anciennes traditions de la race; les Babyloniens se représentaient le séjour des trépassés comme une demeure entourée de plusieurs murailles ayant chacune sa porte et ses verrous (cf. Dhorme, *Le séjour des morts chez les Babyloniens et chez les Hébreux*, dans *Rev. bibl.*, 1907, p. 65-78). Les clefs sont le symbole du pouvoir (Is., XXII, 22); d'après Rabbi Iochanan († 279) trois clefs étaient dans la main de Dieu et jamais confiées à quelqu'un; celle de la pluie, celle de la naissance (c'est-à-dire de la conception) et celle de la résurrection des morts (*Tahanith*, 2ª; nombreux textes sur les clefs symboles du pouvoir et sur les portes du šhéol dans Strack-Billerbeck, *op. cit.*, t. I, p. 736 sq. ; et aussi t. IV, p. 1089-1090). Jésus a les clefs de la mort et de l'Hadès, c'est-à-dire il en est le maître; sa résurrection le prouve. En même temps qu'elle affirme la souveraineté du Christ et sa victoire sur la mort, l'Apocalypse fait ici une allusion à la descente aux enfers : le Christ a pris les clefs quand il est allé à l'Hadès, entre le moment de sa mort et celui de sa résurrection.

On peut parler d'une victoire sur la mort ou l'Hadès personnifié, mais il est faux de parler d'une bataille contre les puissances mauvaises. Dans le Nouveau Testament, Satan exerce son empire non dans le séjour des morts, mais dans le monde des vivants. Notre-Seigneur l'appelle « le prince de ce monde » dans l'évangile de Jean (XII, 31; XIV, 30; XVI, 11); saint Paul le nomme « le dieu de ce siècle » (II Cor., IV, 4), « le prince de la puissance de l'air » (Eph., II, 2; cf. VI. 12). Dans les récits de la tentation de Jésus au désert, Satan apparaît bien comme exerçant son empire sur le monde, il donne à qui il veut la puissance sur les royaumes (Matth., IV, 8, 9; Luc, IV, 5-7). A ce moment ses ruses sont déjouées par le Christ et la ruine de sa puissance commence. La domination de Satan recule devant le royaume de Dieu qui grandit (Matth., XII. 22-30; Marc., III, 22-27; Luc., XI, 14-23). La chute de Satan dans Luc., X, 18, celle du dragon dans l'Apocalypse, XII, 7-13, l'expulsion du prince de ce monde dans Jean, XII, 31, indiquent sa défaite. Sans doute il déploie encore son activité dans le mal (I Cor., VII, 5; I Pet., V, 8; Apoc., XII, 13-18), mais sa ruine sera complète à la fin des temps, lors de la parousie; à ce moment, lui et ses auxiliaires seront précipités définitivement dans l'enfer avec les pécheurs (Matth., XXV, 41; I Cor., XV, 24; Apoc., XX, 9-10). Il y a déjà des démons dans l'enfer; les portes de l'enfer qui ne prévaudront pas contre l'Église, dans Matth., XVI, 18, indiquent des puissances mauvaises. Mais à part les mauvais anges incarcérés au fond du Tartare (II Pet., II, 4), les démons peuvent sortir de l'abîme (Apoc., IX, 1-11); ils n'aiment pas y être et supplient le Christ de ne pas les y envoyer (Luc , VIII, 31) ; ils redoutent le jour où ils y seront enfermés (Matth., VIII, 29; Jac., II, 19). Dans Hebr., II, 14, le démon est dit avoir l'empire de la mort, car c'est lui qui a introduit la mort dans le monde (Sap., II, 24), il ne s'agit point d'un empire dans l'au-delà.

Il n'y a donc pas à parler de lutte dans l'Hadès. L'empire de Satan est dans le monde et c'est sur terre que Satan est vaincu. D'ailleurs Jésus commande en maître et il n'y a pas de lutte à proprement parler, même sur terre. Les démons ne résident guère dans l'abîme, et quand le Christ va aux enfers, il ne se rend pas dans l'enfer des réprouvés, mais dans celui des justes. L'exégèse de Bousset est insoutenable.

Conclusion sur les textes du Nouveau Testament. — Dans le Nouveau Testament la descente du Christ aux enfers est enseignée trois fois par saint Pierre (Act., II, 24-31; I Pet., III, 18-20; IV, 6), deux fois saint Paul y fait allusion (Rom., X, 6, 7; Col., I, 18), une fois l'Apocalypse (I, 18). Les textes de Matthieu sur le signe de Jonas (XII, 38-41), sur les apparitions de saints à Jérusalem après la résurrection du Sauveur (XXVII, 52-53), de même le texte de l'épître aux Éphésiens (IV, 8-10) ne semblent pas se rapporter à cet événement. Le texte de Luc (XXIII, 43), d'après l'exégèse qui nous a paru la meilleure, parle aussi de la visite du Christ au séjour des morts, mais dans un autre langage.

On remarquera que dans ces textes il n'y a aucune spéculation sur l'au-delà. Le Christ est allé dans l'abîme et est remonté d'entre les morts (Rom., X, 6, 7), il est le premier-né parmi les morts (Col., I, 18); il est allé annoncer la bonne nouvelle du salut aux morts (I Pet., IV, 6), notamment aux âmes incrédules de l'époque du déluge qui étaient dans la prison (I Pet., III, 18-20). Deux fois la mort, synonyme de l'Hadès, est personnifiée, elle souffre les douleurs de l'enfantement (Act., II, 24), elle est soumise au Christ qui lui a pris ses clefs (Apoc., I, 18); c'est l'impuissance de la mort à garder le Christ et sa défaite qui sont mises en relief. Les traits demeurent sobres, les développements dramatiques ne sont venus que plus tard.

L'évangile de saint Luc spécifie que l'âme du Sauveur est allée au séjour des justes. Paul, Jean dans l'Apocalypse, et Pierre dans Act. et dans I Pet., IV, 6, ne précisent pas. Mais, si on se rappelle la distinction universellement admise entre les justes et les réprouvés dans l'au-delà après la mort, l'âme du Christ, qui s'était soumise à la loi commune de la mort, devait

aller naturellement au séjour des justes. S'il en était autrement, une indication contraire serait nécessaire. Précisément, Pierre nomme ailleurs une catégorie spéciale d'âmes, celles qui sont punies dans la prison, sorte de purgatoire; on aurait pu croire que le Christ n'était pas allé près d'elles.

Si la bonne nouvelle est annoncée aux morts, c'est pour qu'ils en ressentent le bon effet. La délivrance immédiate des justes n'est pas indiquée dans l'Écriture, ce point de doctrine appartient à la Tradition, mais on peut dire que cette délivrance vient très bien dans le prolongement des textes de la I Pet. où on peut voir une indication implicite.

IV. Développements dramatiques ultérieurs. — Après le Nouveau Testament, beaucoup de textes rapportent sobrement le fait de la descente aux enfers, c'est le cas de l'*Évangile de Pierre*, de saint Justin, et de beaucoup de Pères. Quelques textes anciens accentuent la personnification de la mort et, à propos de la descente aux enfers, parlent de la défaite du démon; Bousset appuie sur eux sa théorie et exagère leur signification. Il suffit de noter ici quelques réflexions sur ces textes que nous avons cités plus haut (cf. col. 404-410). Dans Méliton de Sardes, le Christ piétine la mort et triomphe du puissant (c'est-à-dire du démon), quand il ressuscite. Le démon n'apparaît pas comme un maître de l'Hadès, mais bien plutôt comme le maître de la mort qu'il fait régner dans le monde, c'est en ressuscitant que le Christ triomphe de lui. Dans les paroles apocryphes de Thaddée et dans les *Odes de Salomon* la descente du Christ est dramatisée, la mort est vaincue, mais le démon ou une autre puissance mauvaise n'apparaît pas. Dans la préface de la messe pontificale égyptienne, c'est vraisemblablement pendant la passion que le Christ brise les liens du diable, c'est-à-dire les liens dont le diable se sert sur la terre pour asservir les hommes. Dans les *Actes de Thomas* (x), l'ennemi (le diable) et les principautés sont nommés avant la descente aux enfers. Plus loin, il est parlé des archontes de la mort (clvi), il s'agit de chefs de l'Hadès, mais ils sont si impuissants devant le Christ qu'ils ne peuvent même pas supporter la vue de sa gloire. Le Christ apparaît en triomphateur; dans l'Hadès, il n'engage la lutte avec aucun adversaire.

Cependant Origène laisse déjà entendre la défaite des démons lors de la descente du Christ aux enfers : « Les démons adverses étant vaincus, le Christ emmène comme butin de sa victoire ceux qu'ils tenaient sous leur domination, ...et emporte les dépouilles du salut, comme il est écrit de lui : montant dans les hauteurs, il a conduit captive la captivité » (*In Num.*, hom. xviii, 4, *P. G.*, t. xii, col. 717-718). Ces traits iront se développant et aboutiront chez certains auteurs à une lutte du Christ dans l'Hadès, lutte inégale dans laquelle les démons sont vaincus, Satan dépouillé. L'*Évangile de Nicodème* est le plus ancien de ces textes dramatiques. Quand le Christ arrive aux enfers, une lumière splendide illumine les ténèbres, Adam et les prophètes tressaillent. Le prince du Tartare reproche à Satan d'avoir fait mourir le Christ, et malgré les instances de Satan, il ne veut pas recevoir Jésus, car celui-ci a ressuscité Lazare et serait bien capable de rendre la liberté aux captifs des ténèbres. Le Christ approche, alors le prince du Tartare expulse Satan, et malgré les justes fait fermer les portes d'airain avec des verrous de fer. Rien n'arrête le Christ dont l'apparition remplit de crainte le chef de l'enfer, la mort et les démons. Le roi de gloire s'empare de Satan et le livre au prince de l'enfer pour être châtié. Les saints délivrés vont rejoindre Élie et Hénoch au paradis; le bon larron qui les attendait à la porte entre après eux (*Ev. de Nicodème*, xviii-xxvii).

L'auteur d'un sermon attribué à saint Augustin dépeint avec de vives couleurs le triomphe du Christ et la frayeur des démons : *Mox ut spiritum redidit, unita suae divinitati anima ad inferorum profunda descendit; cumque tenebrarum terminum quasi depraedator splendidus ac terribilis attigisset, aspicientes eum impiae ac tartarae legiones, territae ac trementes, inquirere coeperunt dicentes; Quisnam iste terribilis, et niveo splendore coruscans? Nunquam noster talem excepit Tartarus...* (*Serm.*, clx, 2, *P. L.*, t. xxxix, col. 2060). La descente aux enfers servit à plusieurs Pères et auteurs ecclésiastiques de thèmes oratoires pour décrire dans l'exposé du dogme de la rédemption la défaite de Satan et la délivrance des âmes. On trouvera de nombreux textes dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. iv, col. 605-607.

Conclusions générales. — Au terme de cette longue étude on aboutit aux conclusions suivantes :

1° La descente aux enfers dans le Nouveau Testament se ramène aux deux idées fondamentales suivantes :

a) Entre le moment de sa mort et celui de sa résurrection, l'âme du Christ, comme toute âme humaine, est allée au séjour des morts. Cette donnée est la conséquence de la mort et de la nature humaine du Sauveur. Ayant accepté la mort, le Christ en acceptait provisoirement les conséquences. Mais il ressuscite au matin de Pâques, à ce moment son âme sort du séjour des morts.

b) L'âme du Sauveur annonce aux morts la bonne nouvelle du salut. Nous avons dit que c'était aux justes. Il s'agit de l'effet rétroactif de la rédemption. Jésus sauve tous ceux qui croient en lui pendant son ministère, et tous ceux qui croiront en lui dans la suite. Mais les justes qui ont vécu avant, les patriarches Abraham, Isaac, Jacob et tous les saints, participent au salut que l'âme du Christ leur apporte.

2° Ces deux idées fondamentales font ressortir toute la différence qui existe entre la descente du Christ aux enfers et les mythes auxquels une certaine critique voudrait la ramener.

Jésus va aux enfers parce qu'il est mort. Ce cas n'est celui d'aucun héros dans les catabases païennes ou juives.

Jésus apporte la bonne nouvelle du salut. Cette idée est absente dans tous les mythes babyloniens, grecs, mandéens, auxquels on compare la descente de Jésus. Le paganisme a connu des religions de salut, mais aucun dieu, aucun héros n'a annoncé le salut aux morts et ne l'a mérité.

3° L'idée que le Christ livre un combat à l'Hadès personnifié et aux puissances infernales n'est point primitive. Dans l'Apocalypse, Jésus triomphe de la mort et de l'Hadès au moment de sa résurrection, en sortant du séjour des morts. L'idée d'un combat dans l'Hadès est postérieure, elle est un moyen littéraire de mettre en relief le triomphe du Christ. Le processus est à l'opposé de celui imaginé par Bousset.

4° Que si l'idée dogmatique du salut des justes est originale dans la descente du Christ aux enfers, pourrait-on dire que cette idée dogmatique a subi, dans son expression, l'influence des mythes grecs ou orientaux? Le dogme du salut accordé aux justes morts avant le Christ serait un dogme chrétien, mais la manière dont ce dogme est exprimé, à savoir : la descente du Christ aux enfers aurait une origine mythique directe. Cette explication, qui pourrait faire place au caractère surnaturel du dogme, est tout à fait superflue. En effet, les idées que les Juifs se faisaient communément de la destinée des âmes après la mort et du šhéol souterrain suffisent à expliquer les expressions employées. Parce que le Christ est mort, son âme descend aux enfers. Il n'y a pas à aller chercher l'influence de la descente d'Ištar ou des catabases grecques, les idées juives sur l'au-delà suffisent à expliquer, en la circonstance, le langage du Nouveau Testament.

Que dans ce langage il y ait des images, tout le monde en convient. L'âme du Christ s'est manifestée aux âmes des justes, mais les âmes séparées des corps sont des esprits indépendants de la matière, il n'y a donc pas à chercher leur localisation. Les anciens Hébreux, qui n'étaient pas des philosophes, localisaient le séjour des morts sous terre, comme les Assyro-Babyloniens. Cette idée a toujours prévalu chez eux; cependant, elle n'a pas empêché de se manifester l'idée d'un autre séjour pour les justes dans le paradis. La manifestation de l'âme du Christ aux âmes des justes a été exprimée dans la conception plus commune du šhéol souterrain, et une fois aussi par Notre-Seigneur dans celle d'un paradis. Ces localisations n'importent aucunement au dogme, elles appartiennent au langage.

La localisation sous terre remonte à l'antiquité babylonienne et même beaucoup plus haut. On pourrait donc parler d'une influence sur la localisation du šhéol. Mais il ne s'agit plus de mythes, on est en présence de conceptions cosmographiques.

Le dogme de la descente du Christ aux enfers se réduit donc à des idées bien simples que certains critiques incroyants ont beaucoup embrouillées.

J. Chaine.

DESNOYERS, Louis, né à Dijon, le 26 novembre 1874, s'initia aux études d'exégèse pendant son séjour au séminaire de Saint-Sulpice, où il eut comme professeurs MM. Vigouroux, Fillion, Levesque, Touzard. Après un court professorat au petit séminaire de Plombières, il entra dans la Compagnie de Saint-Sulpice et fut envoyé à Rome pour y parfaire ses connaissances dans le domaine des sciences bibliques. Il s'y appliqua spécialement, sous la direction très appréciée de M. Ignazio Guidi, à l'étude de diverses langues orientales et à la philologie hébraïque. Nommé, après son année de solitude, professeur au grand séminaire de Reims, il fut appelé, en novembre 1905, à occuper, à l'Institut catholique de Toulouse, la chaire d'Écriture sainte et de langues sémitiques. Sauf une interruption de quelques mois, pour un séjour en Orient, où il profita de toutes les ressources que lui offraient l'École biblique de Jérusalem, et ses maîtres, les PP. Lagrange, Jaussen, Vincent, etc., et apprit à connaître directement les réalités de la vie orientale, il poursuivit à Toulouse, sans interruption autre que la guerre, cette carrière de professeur, brusquement interrompue par une mort prématurée après une douloureuse maladie, chrétiennement supportée, le 18 octobre 1928, à Dijon. Spécialisé très vite dans l'étude de l'Ancien Testament, en plus de son enseignement reçu par des centaines d'élèves, formés par lui selon les méthodes les plus rigoureuses, il a publié les résultats de ses propres travaux, dans un grand nombre d'articles, dont la plupart ont paru dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse. Ils étaient destinés à préparer une *Histoire du peuple hébreu* dont le premier volume parut en 1922 sous ce titre : *Histoire du peuple hébreu des Juges à la captivité;* tome I, *La période des Juges*, Paris, in-8°, XIV-431 pages. Les tomes II et III, sur les règnes de Saül, David et Salomon, laissés en manuscrit par l'auteur, ont été publiés. Du tome IV, qui devait poursuivre l'histoire jusqu'à la captivité, une partie seulement a paru en articles et, pour le reste, la rédaction est inachevée. L'ensemble représente un effort scientifique considérable, pour reconstituer l'histoire du peuple hébreu à l'aide de toutes les ressources, sacrées et profanes, dont peut disposer aujourd'hui l'historien. Desnoyers ne se propose pas un but d'édification, mais de reconstitution sincère et loyale du passé. Son effort s'attache avant tout à le faire revivre, tel qu'il l'entrevoit à travers les documents, en pleine sympathie avec les habitudes de pensée et d'action de ces temps éloignés; insistant moins sur l'intervention extraordinaire de Dieu, qu'il n'oublie point d'ailleurs, que sur les faits eux-mêmes, dans leur réalité complexe, et le milieu historique où ils se sont développés. Il cherche à prendre une position moyenne, sagement critique, entre ceux qui dépècent radicalement les textes sacrés et en contestent la valeur historique et ceux qui ne tiennent pas suffisamment compte des données considérables apportées par les découvertes orientales et l'étude plus approfondie des anciennes civilisations. Une des caractéristiques de son œuvre est le souci de faire un exposé littéraire, la préoccupation artistique en même temps que scientifique, qui assure à ces pages une valeur durable. Le regretté maître n'a pas laissé d'exposé direct de ses vues personnelles sur l'exégèse, mais il est facile d'y suppléer en recourant à deux publications très remarquables : une conférence sur *Renan, historien d'Israël*, composée et prononcée à l'occasion du centenaire de 1923, mais publiée seulement en décembre 1928, deux mois après la mort de l'auteur, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1928, p. 197-221), un compte-rendu critique très développé des *Institutiones biblicae*, de l'Institut biblique, publié par L. Desnoyers, dans la même revue, en 1927 (p. 89-96 et 128-144). Il laisse en manuscrit une méthode d'hébreu, fruit de vingt années d'enseignement, et, dernier travail, sorti de sa plume et particulièrement cher, une traduction française des Psaumes, rythmée, sur le modèle du texte hébreu, avec de courtes notes explicatives, belle œuvre de science, de piété et d'art, où L. Desnoyers a mis toute son âme de prêtre et de savant.

F. Cavallera.

DIATESSARON : Voir Versions (syriaques).

DIEU : Voir Juive (Théologie).

DIEULAFOY, né à Toulouse en 1844, mort à Paris le 26 février 1920. Il avait perdu, en 1916, son épouse et collaboratrice, née, elle aussi, à Toulouse en 1851 et à laquelle nous sommes redevables de deux ouvrages : *La Perse, la Chaldée et la Susiane* (1887); *A Suse, Journal des fouilles* (1888).

M. Marcel Dieulafoy, membre de l'Institut, était un ancien élève de l'École polytechnique et de l'École des ponts et chaussées. Promu ingénieur en chef en 1883, il fut chargé d'une mission archéologique en Perse. Il y demeura trois ans, 1883-1886. Les fouilles qu'il y dirigea, avec le concours de Mme Dieulafoy, l'amenèrent à découvrir les palais de Darius et d'Artaxerxès et d'autres monuments de l'antique Susiane et de la Chaldée. A son retour en France, il publia *L'art antique en Perse, Achéménides, Parthes, Sassanides*, 3 vol.; puis il commença, en 1890, ses études sur *L'Acropole de Suse*. Il continua de s'intéresser toute sa vie au progrès des fouilles en Orient, aida soit à l'interprétation des textes exhumés, soit à la reconstitution des monuments découverts. Il fit de très nombreuses communications à l'Académie des inscriptions et belles-lettres; en 1913, il publia en annexe à l'*Étude documentaire* de *Esagil ou le temple de Bël-Marduk à Babylone* du P. Scheil, une *Étude arithmétique et architectonique* de première valeur.

L. Pirot.

DISPERSION ou **DIASPORA**. — I. Origine et développement de la diaspora. — Dans l'antiquité, la pratique régna de tout temps chez les peuples vainqueurs de transplanter les vaincus dans des régions qui leur étaient étrangères. On s'assurait ainsi davantage leur assujettissement. Les Juifs, au cours de leur histoire, n'échappèrent pas à ces vicissitudes. Une première déportation atteignit ceux du royaume

du Nord, particulièrement les habitants de Samarie prise par Sargon en 722. Le IIe livre des Rois, XVIII, 6, nous apprend qu'ils furent emmenés à Khalakh (non loin de Ḥarran), à Guzana sur le Ḥabour (du côté de Nisibe), et dans les villes frontières des Mèdes.

Les annales de Sargon, dans l'inscription des plaques du palais de Khorsabad, fournissent le chiffre de 27 290 déportés. Quelques contrats dans lesquels ils interviennent comme signataires sont les seuls vestiges qui nous en soient parvenus jusqu'ici. D'après un texte publié par Harper dans les *Assyrian and babylonian letters*, 1902, t. VI, p. 684 sq., et reproduit par Mgr Gry dans le *Museon*, 1922, t. XXXV, p. 166, il semble que les Juifs de la région de Gazana aient élevé un temple à Jau (Yahweh). En même temps, nous apprenons que deux des desservants de ce sanctuaire sont compromis dans une révolte. Tout cela montre bien qu'ils s'acclimataient dans l'exil, tout comme le feront ceux du royaume de Juda déportés par Nabuchodonosor II de 603 à 581.

Quand, pour ces derniers, l'heure du retour dans la mère patrie eut sonné (la première année de Cyrus en 538), l'enthousiasme ne se communiqua pas précisément à tous les membres de la communauté exilée. Ceux qui revinrent en Palestine furent avant tout des prêtres, des lévites et des employés du Temple avec le petit peuple de la ville et les habitants des campagnes (Esdr., II, 70). Les descendants de ceux qui, en Babylonie, avaient bâti des maisons, planté des jardins, formé des villages au bord des cours d'eaux et des canaux (Jér., XXIX, 4; Ezéch., I, 1; III, 15; Esdr., VIII, 15-17), ne tenaient pas à perdre au change. Les contrats d'achat et de vente de l'époque de Darius (521-486) et d'Artaxerxès Ier (465-424) nous révèlent par les noms juifs des intéressés que bon nombre des descendants des déportés avaient préféré continuer leur trafic dans leur nouvelle patrie. Ils y prospérèrent si bien que, cinq siècles plus tard, les florissantes colonies juives de Babylonie feront remonter avec orgueil leurs origines aux temps de la captivité et que, jusqu'au haut Moyen Age, les écoles rabbiniques de cette même Babylonie seront célèbres par leurs docteurs et les travaux exégétiques composés par eux.

Une autre colonie juive, sur laquelle nous avons plus de renseignements, est celle de l'île d'Éléphantine, au sud de l'Égypte, à la frontière nubienne. Selon le père Lagrange, *La colonie juive d'Éléphantine*, dans *Mélanges d'histoire religieuse*, Paris, 1915, p. 1-31 et *Revue biblique*, 1915, p. 595-598, et M. Van Hoonacker, *Une communauté judéo-araméenne à Éléphantine, en Égypte aux VIe et Ve siècles avant J.-C.*, London, 1915, l'origine du gros de la communauté juive d'Éléphantine remonterait aux razzias de Juifs faites par Néchao II, en 609, lors de son invasion en Palestine et de la déportation en Égypte du roi Joachaz. En tout cas, parmi les graffites d'Ibasmboul, tracés par les expéditionnaires de Psammétique II, le fils de Néchao II, on relève des noms juifs et la lettre du pseudo-Aristée mentionne que des soldats juifs ont combattu pour Psammétique contre le roi d'Éthiopie. Cf. Swete, *An introduction to the Old Testament in greek*, Cambridge, 1902, p. 521. De même après le meurtre de Godolias préposé comme gouverneur de la Palestine, en 586, par Nabuchodonosor, un bon nombre de Juifs, entraînant avec eux Jérémie, s'étaient réfugiés en Égypte, ces derniers peuvent avoir renforcé la colonie d'Éléphantine. Néchao II doit avoir installé ses captifs à l'extrémité méridionale de l'Égypte à la fois comme colons et comme militaires destinés avant tout à surveiller l'Éthiopie. Une fois habitués à leurs terres fertiles, ils ne se seront, pas plus que leurs congénères de Babylonie, hâtés de sortir de leurs nouveaux foyers où les retenaient tous leurs intérêts. Lorsque plus tard, sous Cambyse II, les Perses devinrent les maîtres de l'Égypte, vers 525, et y mirent leurs propres gouverneurs, ceux-ci ne purent qu'avantager ces Juifs qui, malgré tout, constituaient un élément non égyptien de nationalité. Mais d'être favorisés par les Perses ne pouvait que les compromettre aux yeux des Égyptiens qui d'ailleurs, de leur côté, exploitaient la vénalité des fonctionnaires persans contre les Juifs. Ceux-ci eurent le tort d'être plus persophiles que les maîtres de l'heure eux-mêmes.

Les papyrus araméens d'Éléphantine qui s'échelonnent tout le long du Ve siècle nous apprennent que de bonne heure les Juifs avaient élevé un temple à Iaho, lequel, un beau jour de l'année 410, 14e du règne de Darius, fut démoli, pillé et brûlé par les prêtres égyptiens du dieu local à tête de bélier : Khnoum. Au reste, leur orthodoxie n'était pas plus pure qu'il ne fallait; ils vénéraient encore d'autres divinités, probablement d'origine araméenne, et même la déesse égyptienne Sati. Parmi les traits d'ordre sociologique caractéristiques de cette colonie juive, relevons le prêt à intérêt nettement usurier de 60% l'an et l'émancipation juridique de la femme. Les papyrus d'Éléphantine et l'histoire de la colonie juive seront étudiés dans le *Supplément* au mot ÉLÉPHANTINE. Plus tard encore, lors de l'avènement au trône d'Artaxerxès III Ochos en 362, il y eut, sur l'instigation du pharaon Nectanébo II, une révolte de l'Asie Mineure, de Chypre et de la Phénicie contre le monarque perse. Les Juifs de Palestine commirent l'imprudence de sympathiser avec les révoltés. Ochos ayant eu raison de ceux-ci, exila un bon nombre de Juifs nobles compromis dans cette affaire, en Hyrcanie, sur les bords de la mer Caspienne.

Après la conquête d'Alexandre et surtout sous ses successeurs, les Lagides d'Égypte et les Séleucides de Syrie, nous assistons à une compénétration du monde entier par l'élément grec.

Toutefois, en même temps, nous sommes témoins d'un phénomène analogue, mais autrement étonnant et unique dans l'histoire : notamment le rayonnement universel de ce petit peuple juif, l'installation de colonies juives dans tous les pays connus qu'on désigne sous le nom de « dispersion » ou « diaspora ».

L'existence de la diaspora serait, dans le plan providentiel, l'un des moyens par excellence pour faciliter la diffusion rapide et universelle de l'Évangile. Les premiers prédicateurs chrétiens rencontreraient partout des Juifs et, à l'exemple du divin Maître et des apôtres, ce serait à eux en tout premier lieu qu'ils annonceraient la venue et le règne du Messie. Il est vrai que leur succès auprès d'eux serait généralement décourageant. Mais il devait se trouver presque en chaque région des groupes de gentils « craignant Dieu » en bon rapports de sentiments et d'idées avec les communautés juives établies parmi eux. Celles-ci, exerçant un prosélytisme intense (cf. Matth., XXIII, 15) sur les âmes païennes, les conduiraient au monothéisme, ainsi qu'à la pratique d'une morale plus pure. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, t. I, 1901; t. II, 1907; t. III, 1909, p. 165 sq., et p. 422, 423, Leipzig. Elles les disposeraient de la sorte a recevoir le culte « en esprit et en vérité », infiniment plus parfait encore et elles les dégageraient de ces trop fameuses « observances légales » que les docteurs juifs rendaient si souvent mesquines. Quelques témoignages contemporains suffiront pour montrer que, depuis la conquête macédonienne, les Juifs se trouvaient partout; après quoi, nous examinerons les conditions faites à ces divers groupes.

Au début de cet article, nous avons suivi les Juifs dans leurs déportations successives en Assyrie, en Égypte, en Babylonie et jusqu'en Hyrcanie au milieu

du IVe siècle av. J.-C. Nous avons vu que les dix tribus enlevées au royaume du Nord n'étaient jamais revenues (cf. Josèphe, *Antiq. jud.*, XI, v, 2) et que les tribus de Juda et de Benjamin avaient laissé bon nombre des leurs en Babylonie, en Médie et en Perse. La présence des Juifs dans ces pays s'explique donc parfaitement. Grâce aux privilèges qu'ils leur octroyèrent, les Diadoques attirèrent un grand nombre de Juifs dans leurs villes nouvellement fondées et Josèphe nous apprend qu'à cause de la proximité, c'était en Syrie, et tout particulièrement dans la capitale, Antioche, qu'ils étaient en plus forte proportion (*Bell. jud.*, l. VII, ch. III, 3). Cependant, on ne les trouvait pas que là et leur présence par milliers, voire par centaines de mille, en certains endroits, au dernier siècle avant notre ère, ne s'explique pas par les seules migrations ou par la surpopulation, soit de la communauté palestinienne (cf. Schürer, *op. cit.*, t. II, p. 1-4), soit même des première colonies, vieilles alors de plusieurs siècles. Selon Schürer, cette innombrable quantité numérique de Juifs serait due à des conversions multiples au judaïsme opérées parmi les païens au cours de la période hellénique, cf. *op. cit.*, t. III, p. 3.

En fait, les Juifs avaient pénétré partout :

Les *Oracles sibyllins* (l. III, vers 271), vers 140 avant notre ère, disent « toute terre et toute mer pleine de Juifs ».

Pour la même époque (139-138), le premier livre des Machabées, XV, 16-23, nous rapporte une lettre circulaire du sénat romain défendant de faire du tort aux Juifs alliés et amis des Romains. Elle était adressée par le consul Lucius au roi Ptolémée VII Physcon d'Égypte, au roi Démétrius II de Syrie, aux souverains Attale de Pergame, Ariarathe de Cappadoce, Arsace des Parthes, de même qu'aux villes de Sampsame (Samsoun, à l'est de Sinope, dans le Pont), Sparte (I. Mach., XII, 7, 8, indique que, déjà du temps du grand prêtre Onias Ier (309-265), les Juifs avaient contracté une alliance avec les Spartiates et leur roi Aréius) et Sicyone (dans le Péloponèse); aux îles de Délos et de Samos, à la ville de Gortyne (en Crète), à la Carie et à ses villes : Mynde, Halicarnasse et Cnide, aux îles de Cos et de Rhodes, à la Lycie et à sa cité de Phasélis, à la Pamphylie et à sa localité de Side, à la ville phénicienne d'Aradus, à l'île de Chypre et à Cyrène.

Josèphe, expliquant comment tant de richesses s'étaient accumulées au Temple, dit qu'elles provenaient des offrandes des Juifs et des prosélytes répandus en Europe et en Asie. Il cite à ce propos un passage de Strabon se rapportant à l'époque de Sylla (85 avant notre ère) : « la race juive a envahi toutes les cités et il serait difficile de trouver un endroit qui n'en ait accueilli ou qui ne soit occupé par eux. » *Antiq. jud.*, XIV, VII, 2, Josèphe (*Bell. jud.*, II, XVI, 4; VII, III, 3) et Philon (*Adversus Flaccum*, édit. Mangey, t. II, p. 524) parlent dans le même sens. Ce dernier nous a conservé dans son écrit : *De legatione ad Caium*, édit. Mangey, t. II, p. 587 une lettre d'Agrippa Ier à l'empereur Caligula, dont un passage traite précisément de l'étendue de la diaspora juive : « Jérusalem est la métropole non seulement de la Judée, mais de la plupart des pays à cause des colonies qu'elle a envoyées à diverses époques dans les pays limitrophes : l'Égypte, la Phénicie, la Syrie, ainsi que celle qu'on appelle la Coelé-Syrie, dans les contrée les plus éloignées : la Pamphylie et la Cilicie et la plupart des pays d'Asie jusqu'en Bithynie et les parties les plus retirées du Pont. De même en Europe, dans la Thessalie, la Béotie, la Macédoine, l'Étolie, l'Attique, à Argos, Corinthe, dans la plupart des principaux endroits du Péloponèse. Et il n'y a pas que les provinces continentales qui soient couvertes de colonies juives, mais encore les îles les plus célèbres, celles d'Eubée, de Chypre et de Crète. Et alors je ne fais pas mention des régions transeuphratéennes, car, à l'exception d'une petite partie, toutes : Babylone et les autres préfectures comprenant des terres fertiles comptent des Juifs parmi leurs habitants. » La même énumération de nationalités figure à peu près dans Act., II, 9-11, où il est question des Juifs étrangers, de séjour à Jérusalem, accourus au bruit de la descente de l'Esprit-Saint sur les apôtres.

Toutes ces données sont d'ailleurs de jour en jour confirmées par les découvertes, principalement par les découvertes épigraphiques. Elles nous révèlent en plus — pour des époques plus tardives, il est vrai, du Ier au VIe siècle — la présence de colonies juives dans le reste de l'Italie, les Gaules, l'Espagne, et les pays germaniques. Il n'y a donc rien d'improbable à ce que ces colonies y aient débuté plus tôt. Des renseignements de détails sur toutes ces juiveries des différents pays sont fournis en grand nombre dans Schürer, *op. cit.*, t. III, p. 2-70 et encore par le même auteur dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, extra-volume, p. 91-99, au mot *Diaspora*. Pour Rome, consulter les articles si documentés du R. P. Frey, consulteur de la Commission biblique pontificale dans *Recherches de science religieuse*, 1930, p. 269-297; 1931, p. 129-168. Le même auteur prépare un *Recueil des anciennes inscriptions juives*. Voir, dans le *Supplément*, INSCRIPTIONS JUIVES.

II. — ADMINISTRATION DES COMMUNAUTÉS DE LA DIASPORA. — Comment ces communautés s'administraient-elles et quelle était leur situation légale?

Avant tout, la dispersion des Juifs ne consista pas dans une mixtion avec les peuples au milieu desquels ils venaient s'établir; mais partout où ils se trouvaient — au nombre de quelques familles du moins — ils constituèrent aussitôt des cercles fermés. En certains endroits, c'étaient des associations purement privées; dans beaucoup d'autres, généralement, ils possédaient des droits politiques particuliers et reconnus. Cet isolement officiel était d'ailleurs indispensable pour le maintien de leur religion.

L'organisation de la diaspora orientale (surtout euphratéenne) nous est connue seulement par les renseignements talmudiques, c'est-à-dire pour une époque tardive. Il est probable, toutefois, qu'elle remontait assez haut dans le passé; nous savons que des relations existaient avec la terre des aïeux; dès lors il ne sera pas trop téméraire de conclure à quelque analogie d'administration.

Nous sommes un peu mieux au courant des conditions faites à la diaspora occidentale. Déjà les noms sous lesquels les diverses colonies juives sont désignées révèlent dans leurs nuances des situations différentes d'après les contrées. Πολίτευμα, qui désigne une corporation politique indépendante, se dit des Juifs d'Alexandrie et de Bérénice en Cyrénaïque. Κατοικία se rencontre dans une inscription de Phrygie et implique également la notion d'indépendance politique, mais ce mot désigne formellement un groupe d'étrangers par opposition aux indigènes au milieu desquels ils habitent.

Les termes, Ἰουδαῖοι, λαός, ἔθνος, désignent simplement les Juifs comme une race étrangère aux contrées qu'ils occupaient.

A une époque plus récente le nom de συναγωγή devint le plus commun. La signification propre de ce mot est : « réunion cultuelle » ou « assemblée de fête ». Mais les LXX, en traduisant par ce terme l'hébreu עֵדָה, lui ont donné le sens de l'ensemble de la communauté nationale d'Israël; le terme a eu ensuite une portée plus restreinte pour désigner une communauté juive locale; mais, ainsi entendu, il ne précisait pas la situation politique de celle-ci, qu'elle fût régie par des

libertés et des droits particuliers, comme à Alexandrie, ou que — comme plus tard à Rome — elle ne jouît d'aucun privilège politique ou exemptif.

L'administration interne devait nécessairement varier d'après la situation politique. Toutefois, on peut distinguer partout deux classes de dirigeants : les ἄρχοντες, préposés à la direction civile, les ἀρχισυνάγωγοι préposés aux intérêts religieux.

L'appellation d'ἄρχοντες est générique et susceptible de synonymes; elle se rencontre à peu près partout. Le nombre de ces archontes pouvait varier d'un endroit à un autre, ainsi que la durée et l'étendue de leurs fonctions. De toutes les localités de la diaspora, c'étaient Alexandrie et l'une ou l'autre ville de la Cyrénaïque où les Juifs s'administraient avec le plus d'autonomie.

A Alexandrie, il leur avait été assigné par les diadoques un quartier spécial au N.-O. de la ville, notamment le quatrième appelé Δέλτα (*Bell. jud.*, II, XVIII, § 7 et 8), défendu par des remparts et des portes. Bientôt il ne leur suffit plus. Du temps de Philon, deux quartiers s'appelaient « quartier juif », à cause de la prédominance de cet élément, et il y avait encore beaucoup de Juifs dans les autres (*Adv. Flaccum*, édit. Mangey, t. II, p. 525). Comme la population libre de la ville comptait alors plus de 300 000 habitants (cf. Diodore de Sicile, *Biblioth. hist.*, lib. XVII, cap. LII), il fallait supposer un nombre au moins double d'esclaves; il ne sera certes pas exagéré d'évaluer à au moins 100 000 le nombre des Juifs d'Alexandrie. Pour l'ensemble de l'Égypte, Philon (*Adv. Flaccum*, édit. Mangey, t. II, p. 523) parle d'un million de Juifs. Son assertion que les Juifs étaient répandus en Égypte depuis Katabathmos en Libye jusqu'à la frontière de l'Éthiopie (île d'Éléphantine) a été confirmée par les récentes découvertes de papyrus auxquelles nous avons fait allusion plus haut. Voir aussi pour les colonies juives de la Basse, Moyenne et Haute-Égypte, Schürer, *op. cit.*, t. III, p. 40-50.

Vers la fin du IIIe siècle avant notre ère, la πολίτευμα d'Alexandrie avait à sa tête des πρεσβύτεροι et des ἡγούμενοι, cf. *pseudo-Aristée*, § 310; terme synonyme d'ἄρχοντες. Nous savons par Strabon (Cf. Josèphe, *Antiq. jud.*, XIV, VII) « qu'un ἐθνάρχης administrait les affaires de la nation, rendait la justice, assurait l'exécution des engagements pris et des ordres donnés, comme l'ἄρχων d'une cité régie par ses propres lois ». Quoiqu'ils eussent en outre les droits de citoyens, les Juifs constituaient donc à Alexandrie une cité dans la cité. Il est à remarquer que cette ville, différant en cela de presque toutes les villes helléniques, n'a pas eu, avant Septime Sévère, de sénat élu pour présider aux intérêts de la commune entière.

D'après Philon, *Adv. Flaccum*, édit. Mangey, t. II, p. 527, 528, Auguste aurait, en l'an 11 ap. J.-C., institué une γερουσία ou conseil des anciens juifs pour l'administration de la communauté. Les membres de cette γερουσία différaient des ἄρχοντες car, dans *Adv. Flaccum*, édit. Mangey, t. II, p. 528-529, Philon juxtapose, donc diversifie τοὺς ἄρχοντας et τὴν γερουσίαν. Les ἄρχοντες étaient pourtant à la tête de la γερουσία. Cf. *Bell. jud.*, VII, X, 1 : οἱ πρωτεύοντες τῆς γερουσίας. Schürer, *op. cit.*, t. III, p. 72 et 78, estime qu'Auguste fit alors une *réinstitution* et pense qu'une γερουσία existait déjà au temps du pseudo-Aristée où il est question, § 310, des πρεσβύτεροι τῶν ἀπὸ τοῦ πολιτεύματος.

La tradition rabbinique (*Tosephta*, Sukka, IV) assigne 71 membres à cette γερουσία, comme au sanhédrin de Jérusalem.

La colonie juive d'Alexandrie fut donc administrée, au moins aux débuts et au Ier siècle de notre ère, par un ethnarque secondé par des archontes, dont le pouvoir fut tempéré par un conseil d'anciens. Il est toutefois possible qu'entre ces deux époques le sénat juif ait disparu devant l'autorité assez monarchique de l'ethnarque. Cf. Schürer, *op. cit.*, t. III, p. 78.

A Cyrène, les habitants étaient répartis en quatre classes, les Juifs constituant la quatrième; ils y jouissaient, comme dans les autres villes de la Libye cyrénaïque, des droits de citoyens (*Ant. jud.*, XIV, VII, § 2; XVI, VI, § 1). Dans la ville de Bérénice leur situation était identique à celle qu'ils avaient à Alexandrie. Une inscription juive, en grec, conservée au musée de Toulouse et datée de l'an 13 avant notre ère, nous apprend, en effet, qu'ils formaient à Bérénice une πολίτευμα administrée par neuf archontes de leur nation.

La condition des Juifs à Rome, où leurs colonies semblent s'être établies au début du Ier siècle avant notre ère, nous est principalement connue par les nombreuses inscriptions funéraires, surtout celles de Rome et de Venosa qui vont du premier au sixième siècle de notre ère. Ces inscriptions dénotent une organisation qui resta sensiblement la même durant tout ce laps de temps.

A Rome, les Juifs étaient organisés non pas en *une*, mais en *plusieurs* communautés indépendantes. Cf. Frey, dans *Recherches de science religieuse*, 1930, p. 282-297, et *Le judaïsme à Rome aux premiers temps de l'Église*, dans *Biblica*, t. XII, 1931, p. 129-156, ayant chacune leur synagogue, leur propre γερουσία, ou conseil de direction, et leurs propres chefs, revêtant légalement le caractère de simples corporations religieuses; elles étaient désignées d'ailleurs par des appellations différentes.

Il y avait la συναγωγή (le mot désigne en l'occurrence non le bâtiment affecté aux réunions religieuses, mais la communauté, le groupe) Αὐγουστησίων, la συναγωγὴ Ἀγριππησίων et la *synagoga Bolummi* (*Volumni*) ou Βολουμνησίων, noms qui indiquent un rapport de patronat ou de servitude avec ces hauts personnages. D'autres prenaient nom du quartier où elles étaient fixées, telles les Καμπήσιοι, du *Campus Martius* et les Σιβουρήσιοι, du vieux quartier de Subure; d'autres encore rappelaient par leur nom un caractère plus intime qui les distinguait : la συναγωγὴ Ἑβρέων probablement ceux qui parlaient araméen, la συναγωγὴ βερνακλησίων, *vernaculorum* ou Romains de naissance, la συναγωγὴ Ἐλαίας d'après l'emblème de l'olivier qui servait à les distinguer, et la συναγωγὴ Καλκαρησίων ou corporation des chaufourniers. Ces communautés de la diaspora aimaient à être représentées à Jérusalem aussi, par des synagogues à elles propres. « Chacune voulait — dit le P. Lagrange, *Saint Étienne et son sanctuaire à Jérusalem*, Paris, 1894, p. 12 — y avoir des hospices pour les pèlerins, des maisons de prière pour ses réunions pieuses dans une intimité que ne comportait pas le grand mouvement du temple. C'est ainsi que, dans le récit des Actes, VI, 8 sq., les « affranchis », c'est-à-dire les Juifs de Rome emmenés en captivité par Pompée et rendus à la liberté, ou leurs descendants, avec ceux de Cyrène et ceux d'Alexandrie, paraissent appartenir à la même synagogue. Ceux de Cilicie et d'Asie forment une autre fraction. » L'emplacement de la synagogue des affranchis, avec une inscription très intéressante, a été découvert vers l'extrémité méridionale de la colline d'Ophel au cours de l'hiver 1913-1914 par Mr. Weill. Voir dans le *Supplément* au mot SYNAGOGUE. Le texte de l'inscription parle précisément d'archisynagogue, d'hôtellerie, de chambres, d'aménagement des eaux, d'auberge pour ceux venus de l'étranger. Cf. Vincent, *Découverte de la synagogue des affranchis à Jérusalem*, dans *Rev. bibliq.*, 1921, p. 247-277.

Comme principaux dignitaires dans les communautés juives de Rome et en Italie, on mentionne le γερου-

σιάρχης et les ἄρχοντες qui se trouvaient à la tête de la γερουσία. A côté d'eux, on rencontre des πρεσβύτεροι, l'ἄρχων πάσης τιμῆς ou receveur général, le φροντιστής ou administrateur des biens, le γραμματεύς ou secrétaire, le προστάτης patron ou avocat, le πατήρ ou la μήτηρ συναγωγῆς, l'ἀρχισυνάγωγος, l'ὑπηρετης ou ministre, enfin des ἱερεῖς ou prêtres. Cf. Frey, dans *Recherches de science religieuse*, 1931, p. 136-158. Les simples membres de la synagogue n'avaient pas de titre propre.

On était ἄρχων soit temporairement, soit à vie, soit même par hérédité; certains qualificatifs ou certaines prépositions ajoutés à ce titre donnent à entendre qu'il y avait plusieurs rangs parmi eux. A côté des dignitaires civils, on trouve par toute la diaspora, comme ils existaient d'ailleurs en Palestine, les ἀρχισυναγωγοί. Leur rôle consistait à maintenir l'ordre dans les synagogues, et à diriger les réunions religieuses qui s'y tenaient. C'est le רֹאשׁ הַכְּנֶסֶת de la Mischna et des Talmuds. Cf. *Joma*, vii, 1 b. Chaque synagogue en avait un ou plusieurs (p. ex. Act., xiii, 15). Ils étaient secondés par un ὑπηρέτης, חַזָּן הַכְּנֶסֶת, sorte de sacristain.

L'administration civile par des ἄρχοντες et une γερουσία était moulée sur celle des villes grecques; d'autres coutumes encore empruntées à ces dernières avaient passé en usage dans les agglomérations juives. Cf. Schürer, *op. cit.*, t. iii, p. 90-96. D'ailleurs, l'existence de semblables communautés n'était pas exclusivement propre à la diaspora juive. Elle avait des analogies dans les comptoirs des marchands syriens, égyptiens et autres orientaux, établis un peu sur toutes les côtes baignées par la Méditerranée et organisés également en vue de la défense des intérêts communs. Le monde gréco-romain connaissait aussi des associations cultuelles groupant les adeptes — particulièrement des étrangers — des différentes religions, égyptiennes, syriennes et perses. C'étaient les Θίασοι, ἔρανοι. Ces organismes étaient tolérés, mais réduits à se sustenter et à se réglementer exclusivement dans leur propre sein. De même genre étaient les *collegia* à Rome : associations non seulement de caractère religieux, mais aussi professionnelles ou d'agrément. Sur les innombrables associations de Rome sous la république et l'empire, voir Gaston Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, Paris, 1909, t. ii, p. 247-305, 7e édition.

Reste une dernière analogie de situation entre les communautés juives et les colonies de Grecs ou surtout de Romains dans les pays étrangers. Avant l'empire, le statut judiciaire de leurs *conventus* variait selon qu'ils habitaient une ville sujette ou une ville libre. Ils étaient parfois soumis aux administrations locales. Mais, quand le peuple romain fut devenu le peuple souverain, ils furent partout uniquement justiciables des autorités romaines. Cf. Chapot, *La province romaine proconsulaire d'Asie depuis ses origines jusqu'à la fin du Haut-Empire*, Paris, 1904, p. 189-193.

Donc, la situation légale des Juifs différait de pays à pays. Absolument autonomes à Alexandrie et à Cyrène, ils jouissaient des droits de citoyens dans les villes des Séleucides. A Rome, ils étaient assimilés aux associations privées, mais, à d'autres titres, ils pouvaient avoir le privilège de citoyen romain — comme saint Paul — et, de ce chef, se prévaloir des faveurs inhérentes à cette qualité. C'est au milieu des populations païennes des villes philistines et phéniciennes que leur situation fut la plus précaire. Cf. Schürer, *op. cit.*, t. ii, p. 222.

Malgré ces renseignements, nous étendons à la diaspora juive tout entière la réflexion que M. Chapot émet sur les conditions faites aux Juifs d'Asie : « On éprouve, dit-il, quelque embarras à décrire au juste leur situation. » *Op. cit.*, p. 182. C'est que, presque partout, ils ont eu ou se sont donné une juridiction qui leur est spéciale. Le fait se constate pour les temps plus récents de l'empire romain dans les procès civils entre juifs. Là même, où ils n'avaient pas rang civique, on leur reconnaissait assez facilement la prérogative d'une certaine administration interne, et là où ils étaient citoyens, ils la revendiquaient en sus. « Citoyens des villes où ils demeuraient, dit M. Chapot, ils avaient les avantages de la πολίτεία, et en esquivaient les charges. » *Op. cit.*, p. 184.

A considérer pareille anomalie, tout naturellement revient à l'esprit la prédiction de Balaam : « C'est un peuple qui tient sa demeure à part et ne compte pas parmi les autres nations. » (Num., xxiii, 9.)

La base de cet état de choses, c'était la tolérance du culte juif par les divers gouvernements; pour vivre sa religion, le Juif avait besoin de latitudes qui exigeaient en sa faveur des dérogations aux lois régissant les autres citoyens. Or, cette tolérance a été de règle dans toute la diaspora, non seulement de la part des Ptolémées et des Séleucides, mais aussi des Romains. La persécution religieuse d'Antiochus IV Épiphane doit être considérée comme un fait isolé.

A cette reconnaissance des communautés et du culte juifs étaient liées deux autres prérogatives : la faculté d'administrer leurs propres fonds, ce qui leur permettait de prélever et d'expédier les taxes dues au Temple à Jérusalem, ainsi que les offrandes volontaires, et celle d'exercer une juridiction particulière sur leurs propres membres.

La loi mosaïque comporte des ordonnances relatives non seulement au culte, mais encore aux actes de la vie civile; à l'égard des uns comme des autres, seul un tribunal juif était compétent et c'étaient tant les cas de procédure civile que ceux de procédure criminelle qui se présentaient. Mais, dans ces derniers, les Juifs n'ont eu, la plupart du temps, qu'un droit limité de police correctionnelle (cf. Joa., xix, 7), s'étendant pourtant à des peines corporelles. (Act., ix, 2; xviii, 12-16; xxii, 19; xxvi, 11; II Cor., xi, 24.)

Le souci de ménager les susceptibilités de leurs consciences a valu aux Juifs des concessions importantes; telles, la dispense du service militaire (la défense faite aux Juifs de prendre l'offensive ou de faire une marche de plus de deux mille pas le jour du sabbat rendait impossible leur incorporation dans une armée non juive. Cf. I Mach., ii, 34-38, dont le rigorisme est atténué par 39-41; *Antiq. jud.*, XIII, i, 3; XIV, iv, 3; XVIII, ix, 2); le droit de ne pas devoir comparaître devant les tribunaux le jour du sabbat et l'exemption de s'associer au culte de l'empereur. Caligula voulut les contraindre à lui rendre un culte et il les persécuta en raison de leur refus. Schürer, *op. cit.*, t. iii, p. 115, 116, signale quelques autres concessions qui leur furent accordées.

Pour résumer les différentes situations que nous avons rencontrées, nous constatons qu'au iiie siècle avant notre ère, c'est surtout dans les villes helléniques récemment fondées que les Juifs avaient les droits de citoyens. Il faut y ajouter les cités ioniennes, telle Éphèse, réorganisées dans leur administration par Antiochus II Théos. Partout ailleurs, ils formaient des colonies d'étrangers, théoriquement sans privilèges civiques. Mais là où ils en jouissaient, leur condition avantagée avait quelque chose de contradictoire, voire d'odieux. Ils s'y comportaient, en effet, en caste qui, au point de vue administratif et religieux, se séparait jalousement des concitoyens dont ils méprisaient souverainement les pratiques idolâtriques. Aussi, les écrivains de l'antiquité leur témoignaient-ils un pro-

fond mépris et ne se privaient-ils pas de leur adresser de durs reproches. Voir les textes des auteurs anciens dans Schürer, *op. cit.*, t. III, p. 154, 155. Toutefois, usant de leurs droits de cité, on les voyait à l'occasion s'immiscer dans les affaires de la commune, prendre part à sa direction tant par leurs votes que par leur candidature aux charges publiques. Et pourtant, dans les villes helléniques, les cultes locaux jouaient un rôle important dans la vie et les intérêts de la place.

La tension ainsi créée éclata souvent — particulièrement dans les endroits où ils étaient reconnus comme citoyens — en émeutes et en méconnaissance de leurs privilèges. Cette hostilité devint plus fréquente à l'époque romaine. Cf. Schürer, *op. cit.*, t. III, p. 109. C'est, néanmoins, sous la domination de Rome qu'ils ont été le plus soutenus. Non seulement les empereurs, sauf Caligula (37-41), ne donnèrent pas suite aux fréquentes demandes qui leur étaient adressées par les municipes d'enlever aux Juifs les faveurs dont ils jouissaient, mais ils les confirmèrent par des édits de tolérance, et octroyèrent à un grand nombre d'entre eux le titre de citoyen romain. Ce titre faisait ordinairement d'eux des *cives sine suffragio* ou *imminuto jure*. Il ne les faisait pas entrer dans la classe supérieure des citoyens romains, les *cives optimo jure* qui avaient seuls droit de vote dans les assemblées romaines et étaient eux-mêmes éligibles aux magistratures (*jus suffragii* ou *jus honorum*). Saint Paul était ainsi, à la fois Ῥωμαῖος, Act., XXII, 25-29 et Ταρσεύς, οὐκ ἀσήμου πόλεως πολίτης, Act., XXI, 39; il jouissait donc d'une double civilité, cas fréquent en Asie Mineure dès le I[er] siècle avant notre ère. Certains même estimaient alors comme un grand honneur d'obtenir des droits civiques dans plusieurs localités.

Le titre de citoyen romain, même de la classe inférieure, valait aux Juifs de nouvelles prérogatives; cf. Beurlier, *Citoyen romain*, dans *Diction. de la Bible*, t. II, col. 789-791, dont les principales étaient : 1° d'être justiciables seulement des tribunaux ou magistrats romains : les Juifs n'en auront guère fait usage pour les différends à vider entre eux; 2° de ne pas devoir subir de peines infamantes, comme la flagellation ou la crucifixion; 3° le « *jus provocationis ad populum* », qui sous l'empire devint, le « *jus appellationis* » ou droit d'en appeler d'un jugement rendu au tribunal de l'empereur. A ce droit était connexe celui de déférer à ce même tribunal une cause en cours de jugement (Act., XXV, 10-12).

Malgré la haine et la jalousie que vouaient aux Juifs leurs concitoyens, l'estime des souverains (cf. Schürer, *op. cit.*, t. III, p. 131-134) — ce fut surtout le cas pour les Ptolémées — leur confia parfois des charges importantes, et certaines concessions leur permirent de prospérer au point de monopoliser souvent les opérations de banques ou certaines industries. Cf. Chapot, *op. cit.*, p. 185.

Après tout cela on ne s'étonne pas que, d'une façon générale, les Juifs de la dispersion conservèrent intacts leur religion et leur culte. Sans doute, il y eut des apostasies, il y eut des consciences qui s'accommodèrent d'une mixture judéo-païenne; ce furent toujours des exceptions. Sans doute aussi, la pensée juive fut influencée par la pensée grecque, mais ce fut à l'avantage de la pensée juive. Elle y laissa de son particularisme, elle reconnut que quelques rayons de l'éternelle vérité filtraient dans les ténèbres du paganisme et elle y associa ses clartés pour faire luire une lumière plus intense dans les esprits que les grands problèmes rendaient soucieux.

Alors que les autres religions de l'Orient se fondaient dans le syncrétisme de l'époque, la religion juive se maintint bien caractéristique, sûre de ses deux dogmes fondamentaux : l'unité et l'immatérialité de Dieu ; l'assurance qu'une Providence poursuivait dans la conduite de l'humanité une fin béatifiante et rémunératrice. Cf. Schürer, *op. cit.*, t. III, p. 155 sq. montre que ces dogmes étaient précisément ce qu'il y avait de plus attrayant dans le judaïsme, ce qui facilitait le mieux le prosélytisme auprès des païens. Fort de cette inébranlable persuasion, le judaïsme hellénique poursuivit un but d'apologétique et de prosélytisme que mettent clairement en relief ses nombreuses productions littéraires. Cf. Schürer, *op. cit.*, t. III, p. 420-716 et Frey, *Apocryphes de l'Ancien Testament d'origine hellénistique*, dans le *Supplément* à APOCRYPHES DE L'A. T., t. I, col. 423-454.

On a parfois voulu établir une ligne de démarcation bien tranchée entre le judaïsme palestinien qu'on se plaît à représenter comme impitoyablement formaliste et rigoriste et le judaïsme hellénique qui aurait abdiqué — sinon répudié — tout légalisme, pour s'en tenir à des préceptes religieux et moraux à caractère absolument universel. Rien de plus faux que cette opposition ainsi irréductiblement présentée. Il reste entre les deux une différence de degrés et de tendance, non de nature.

Les Juifs de la diaspora entretinrent avec ceux du sol palestinien des rapports suivis et intimes et ils conservèrent avec eux les attaches religieuses qui faisaient des uns et des autres les fervents et les fidèles d'un même culte.

Tous les ans, les Juifs de la diaspora envoyaient à Jérusalem la capitation du didrachme et l'argent des offrandes destiné au Temple. Mais, en dehors de cela, tout en se dispensant de la casuistique pharisaïque, ils observaient scrupuleusement les préceptes concernant le sabbat, ainsi que ceux se rapportant aux aliments et à la pureté légale; les railleries des auteurs païens à leur endroit à ce propos ne permettent pas d'en douter. Cf. Schürer, *op. cit.*, t. III, p. 151-153. Ils célébraient également les néoménies et les diverses fêtes de l'année. Un grand moyen de maintenir l'intégrité de ces observances consistait dans les réunions pieuses aux synagogues les jours de fête et de sabbat. Philon, *De septenario et festis diebus*, édit. Mangey, t. II, p. 282, nous apprend que « ce jour-là par toutes les villes sont ouvertes des milliers d'écoles où l'on enseigne la prudence et la tempérance, la force, la justice et toutes les autres vertus ». Il suffit d'ouvrir les Actes pour voir saint Paul entrer dans les synagogues de toutes les villes d'Asie Mineure et de Grèce qu'il visita.

Les grandes cités comptaient plusieurs et quelquefois de belles synagogues, telle, la Diapleuston d'Alexandrie, construite en forme de basilique, avec ses soixante-dix sièges dorés; on la disait le plus beau monument de la ville, et la tradition talmudique ne se lassait pas de l'admirer; ou encore, la synagogue principale d'Antioche, si opulente au dire de Josèphe, par son décor et ses trésors (cf. *Bell. jud.*, VII, III, 3).

Dans les réunions de la synagogue, le grec était la langue courante, même pour la lecture des Livres saints : nous en avons une preuve dans les emprunts faits par saint Paul à l'Ancien Testament, emprunts toujours faits d'après la version grecque.

Dans la diaspora, ces réunions revêtaient d'autant plus d'importance qu'elles devaient compenser en quelque sorte la privation des sacrifices désormais monopolisés au seul temple de Jérusalem; des repas sacrificiels eurent également lieu à certains jours, notamment aux fêtes de Pâque et des Tabernacles.

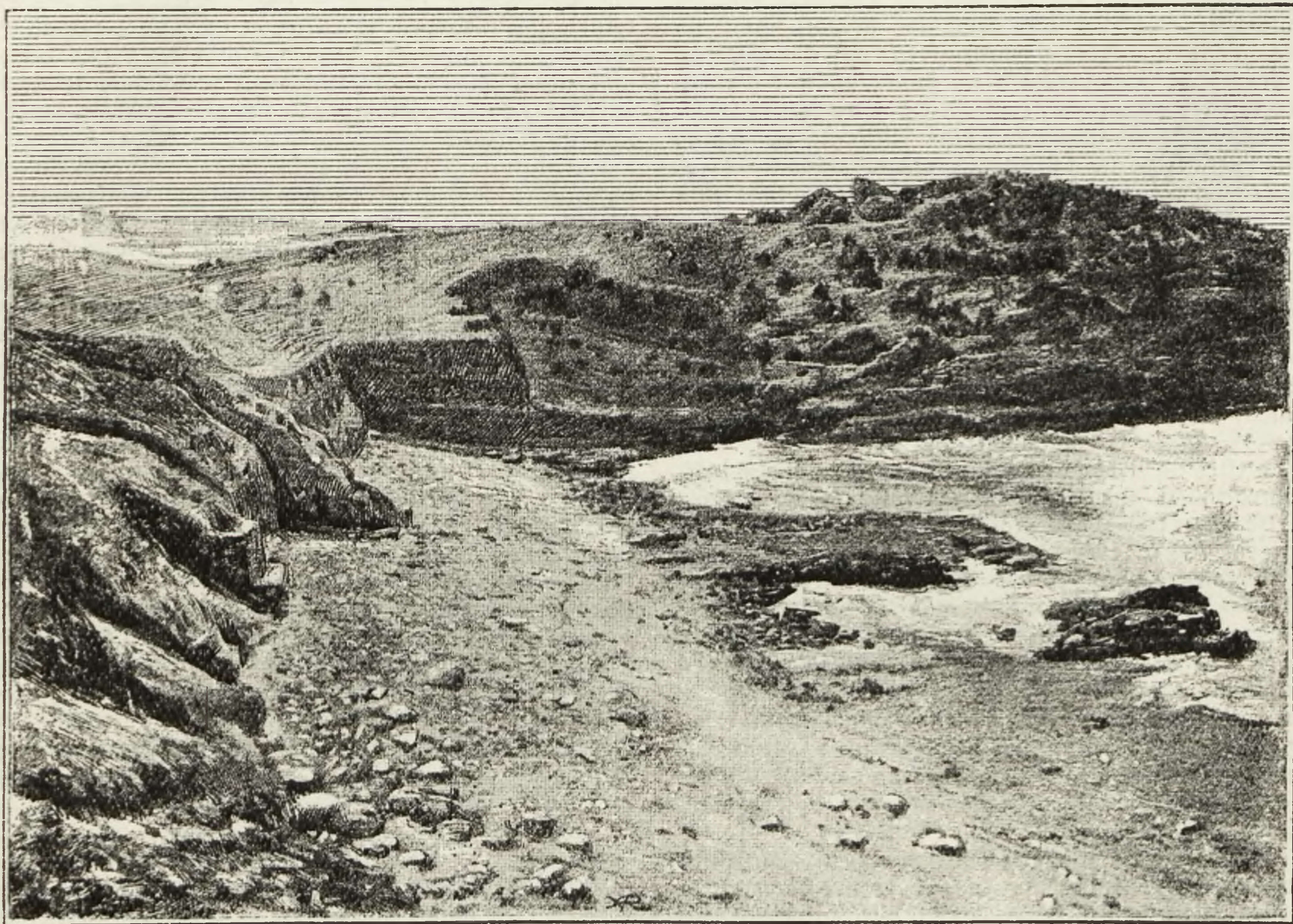
Toutefois, à cette centralisation rigoureuse du culte juif (outre les sanctuaires schismatiques du royaume du Nord et le temple érigé à Gu-za-na par les déportés de Samarie), il fut dérogé en Égypte par le culte de Jaho à Éléphantine et, en outre, par l'érection d'un temple juif à Léontopolis

Lorsque après l'insurrection machabéenne, sous le règne d'Antiochus V Eupator, Onias IV, le fils du grand prêtre Onias III (cf. Schürer, *op. cit.*, t. III, p. 144, note 33) se vit, par suite des circonstances, écarté du souverain pontificat, il fut accueilli avec bienveillance en Égypte par Ptolémée VI Philométor et son épouse Cléopâtre. Sur sa demande de pouvoir bâtir un temple à Yahweh et d'accomplir ainsi la prophétie d'Isaïe, XIX, 18, 19, le roi lui laissa la disposition d'un temple païen abandonné dans le nôme d'Héliopolis, à l'est du delta. Onias le transforma autant que possible sur le modèle du sanctuaire de Jérusalem et il y organisa le culte avec les prêtres et les lévites qui l'avaient suivi. Cette localité de Léontopolis est à distinguer d'une autre plus connue, de même nom et située beaucoup plus au Nord. Josèphe plaçait ce temple dans la campagne de Bubaste (*Antiq. jud.*, XIII, III, 2) à 180 stades de Memphis (*Bel. jud.*, VII, x, 3). Naville et Flinders Pétrie identifient l'endroit où se trouvait ce temple avec Tell-el-Jehudijeh. Cf. Schürer, *op. cit.*, t. III, p. 42, 144 sq., et surtout la note 34 de la page 145.

Le temple de Léontopolis subsista jusqu'en l'année 73 de notre ère. Les rabbins ne reconnurent guère la légalité du culte qui y était célébré et ils n'attribuèrent qu'une valeur toute relative aux sacrifices qui y étaient offerts. Cf. Schürer, *op. cit.*, p. 147, note 36. Il n'y eut pas, toutefois, entre les deux sacerdoces léontopolitain et hiérosolymitain un antagonisme analogue à celui qui exista entre le sacerdoce de Jérusalem et celui du mont Garizim. Les Juifs d'Égypte continuèrent à venir en pèlerinage à Jérusalem et leurs prêtres, lorsqu'ils se mariaient, avaient soin de faire examiner la généalogie de leur épouse dans les registres officiels, cf. *Contra Apion.*, I, 7. L'attachement des juifs de la dispersion au Temple et à la ville sainte se manifestait d'ailleurs à l'occasion des grandes fêtes. Cf. Philon, *De monarchia*, édit. Mangey, t. II, p. 223. Josèphe estime à 2 700 000 le nombre de ceux qui, venus de tous les coins du monde, se pressaient à pareille occasion dans les murs de la métropole juive. Cf. *Bell. jud.*, VI, IX, 3.

Il nous reste à dire un mot de la traduction des livres saints faite en grec à l'usage des Juifs helléniques.

Après le retour de la captivité, l'hébreu, comme langue parlée, avait été supplanté par l'araméen; il le fut par le grec depuis la conquête d'Alexandre, et surtout les Juifs établis hors de la Palestine se servirent de moins en moins de l'araméen. Ce seul motif suffit à expliquer la nécessité d'une version grecque des Livres saints. Tels qu'ils sont fournis par la lettre du pseudo-Aristée, les détails se rapportant à la genèse de l'événement sont pour la plupart légendaires, à commencer par le nombre LXX des interprètes auxquels serait due la traduction.



117. — Site antique de Dôr, vue prise du Nord, d'après *Revue biblique*, 1924, pl. IX, n. 1.

Tout ce qu'on peut admettre, c'est que le Pentateuque était traduit avant le dernier quart du IIIe siècle, car, dans son histoire des Juifs « Περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων », dont la chronologie s'arrête avec le règne de Ptolémée IV Philopator (222-205), l'helléniste Démétrius montre qu'il connaît la loi juive. La lettre d'Aristée prétend que la version aurait été faite sur l'ordre de Ptolémée II Philadephe (284-247) et pour la bibliothèque royale. Les inclinations bibliophiles et le tempérament syncrétique de ce roi rendent la chose possible, encore que l'inexactitude des autres renseignements concernant les circonstances de la traduction ne donnent pas toute garantie sur ce point particulier.

Il est à remarquer que tous les livres de la Bible n'ont

pas été traduits à la même époque ni par les mêmes auteurs. Les traductions sont très inégales, les unes très libres, les autres littérales à l'excès; en général, la langue est, dans son vocabulaire et son style, le grec alexandrin des IIIe et IIe siècles, tels que nous le présentent également les papyrus de l'époque et de la contrée.

Comme le prologue de l'Ecclésiastique grec, écrit en l'an 38 de Ptolémée VII Evergète II, c'est-à-dire en 132, nous fait entendre que la Loi, les Prophètes et d'autres Livres sacrés étaient déjà traduits, on peut présumer qu'au Ier siècle avant notre ère, la traduction de l'ensemble, tant des proto que des deutéro-canoniques, était achevée. Pour certains livres, il doit y avoir eu des traductions rivales, par exemple, pour les Juges, Daniel, Tobie; mais on peut dire qu'en général le texte que nous possédons est originaire d'Alexandrie et que, dès lors, il s'appelle à bon droit « alexandrin ». Cf. Swete, *An introduction to the Old Testament in greek*, p. 289-341; Mangenot, dans le *Dict. de la Bible* au mot : SEPTANTE (Version des), t. v, col. 1623-1651 et dans le *Supplément* au mot VERSIONS.

J. VANDERVORST.

DOCH (Ain Douq): Voir NO'ARAH.

DOR. Cf. *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 1487. Des fouilles ont été effectuées, en 1924, par l'École anglaise d'archéologie sur le promontoire de Tantourah, identifié avec certitude avec l'antique Dôr.

Il n'en a été publié, jusqu'ici, qu'un compte rendu sommaire dans le *Bulletin* de la *British school of archæology in Jerusalem*, 1924, n. 3, 4, 6 et 7. Cf. également *Revue biblique*, 1924, p. 422 et 1926, p. 157. L'étude stratigraphique du site permet de fixer aux environs du XIVe siècle, vers le déclin du dernier âge du bronze (1600-1200), l'occupation de ce promontoire par les Chananéens. L'invasion des *Peuples de la mer*, au XIIe siècle, le fit passer au pouvoir des Zakkala, dont la civilisation n'a pas laissé de traces bien caractéristiques. Ils s'adaptèrent, comme le firent les Philistins, à la civilisation du pays, tout en demeurant, de par leur situation sur la Méditerranée, largement accessibles aux influences étrangères. De la splendeur de Dôr à l'époque hellénistique, il ne reste guère, outre les vestiges des quais décrits dans l'article du *Dictionnaire de la Bible*, que les ruines d'un grand édifice construit sur une plate-forme artificielle et entouré d'une enceinte regardant vers la mer. Cet édifice, décoré de colonnes ioniques, est à rapprocher du temple hexastyle représenté sur quelques monnaies.



118. — Dôr. Fouilles de l'École anglaise, n. 2.

Le dépôt exhumé des fondements du mur occidental impliquerait la dédicace du sanctuaire à quelque divinité marine.

Pour l'histoire de Dôr, on consultera avec fruit, outre l'article du *Dictionnaire de la Bible*, la notice de Schürer dans sa *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. II, p. 108, et surtout la monographie de George Dahl, *The materials for the history of Dor* (t. XX des *Transactions of the Connecticut Academy*), Yale university Press, New-Haven, 1915.

A. BARROIS. O. P.

DRIVER, décédé à l'âge de 68 ans, au début de l'année 1914. Il était *regius professor* d'exégèse de l'Ancien Testament et de langue hébraïque à l'université d'Oxford, membre de l'Académie britannique, docteur *honoris causa* des universités de Dublin, Glasgow, Aberdeen, Cambridge, etc.

Il fut en son temps l'un des représentants les plus qualifiés des études bibliques au sein de l'Église

établie d'Angleterre; par ses écrits, spécialement par *An introduction to the literature of the Old Testament* (la 9e édit. paraissait en 1914) et *Notes on the hebrew text and the topography of the books of Samuel* (2e édit. en 1913), il contribua beaucoup à promouvoir en son pays le zèle pour l'étude scientifique de la Bible et à faire accepter des clergymen de son Église, sous une forme d'ailleurs relativement modérée, les théories de la critique contemporaine sur l'origine et la composition des livres de l'Ancien Testament. Il n'y eut pas, de son vivant, de grandes publications scientifiques auxquelles il n'ait donné son concours toujours recherché, ou dont il n'ait été l'un des principaux directeurs — comme ce fut le cas pour l'*International critical commentary*. Il écrivit ainsi de nombreux articles pour le *Dictionary of the Bible* de Hasting, l'*Encyclopaedia biblica* de Cheyne et l'*Expositor* dont il fut l'un des rédacteurs principaux.

En dehors de ses articles de revue ou de dictionnaire et des deux ouvrages fondamentaux cités plus haut, on doit à Samuel R. Driver de nombreux ouvrages, parmi lesquels il convient de mentionner *A Treatise on the Use of the Tenses in hebrew*, 1892; *Isaiah, his life and times*, 1893; *A commentary on the Deuteronomy*, 1902; *A commentary on Joel and Amos*, 1897; *A commentary on Daniel*, 1901 (ces deux derniers dans *Cambridge Bible*); *The parallel Psalter*, 1904; *Jeremiah*, 1906; *Genesis*, 1909; enfin, autre ouvrage classique au premier chef, *A hebrew and english Lexicon of the Old Testament*, qui parut en 1906.

Il est à regretter que Driver n'ait pas davantage connu et utilisé les publications des catholiques français, et tout spécialement celles de l'École biblique de Jérusalem, en particulier pour la réédition de sa topographie des Livres de Samuel. Son interprétation philologique, d'ordinaire si sûre et si pénétrante, aurait même eu parfois à y gagner.

L. Pirot.

DUHM, né le 10 octobre 1847, à Bingum (Frise orientale) mort à Bâle en 1929. Il fit ses études à l'université de Göttingen, où il enseigna comme répétiteur de théologie, puis comme privat-dozent, enfin comme professeur titulaire de 1873 à 1889. En 1889, il fut nommé professeur de théologie à Bâle.

Son œuvre exégétique est importante; il a beaucoup publié surtout sur les prophètes: en 1875, sa *Theologie der Propheten;* puis, en 1892, *Isaïe;* en 1897, *Job;* en 1903, *Jérémie;* en 1906, *Habakuk;* en 1910, *Die zwölf Propheten*. En 1899, il avait aussi publié *Die Psalmen*, commentaire réédité en 1907 et 1922. Ajoutons à ces travaux critiques quelques ouvrages de théologie biblique: *Das Geheimnis in der Religion* (1896); *Das Kommende Reich Gottes* (1901); *Die Gottgeweihten in der alttestamentlichen-Religion* (1905).

Que restera-t-il de l'immense travail fourni par Duhm? Des interprétations philologiques vraiment fondées, des corrections textuelles souvent heureuses et parfois, des aperçus intéressants et originaux. Seulement, chacune de ses conclusions, qu'on les envisage dans leur ensemble ou souvent aussi dans les détails qui les motivent, ont besoin, avant d'être adoptées, d'être soumises à un nouvel examen, afin de déterminer dans quelle mesure elles n'ont pas été viciées par les conceptions philosophico-religieuses fort contestables de Duhm. Souvent, ces conceptions ont inspiré, chez lui, une critique textuelle ou littéraire fort subjective. On le remarque surtout à la facilité avec laquelle certains passages sont considérés par lui comme apocryphes, dès qu'ils ne cadrent pas avec les conceptions qu'il s'était faites de la prédication des prophètes et de l'évolution des idées religieuses dans l'Ancien Testament.

L. Pirot.

DURAND Alfred, exégète et professeur d'Écriture sainte, naquit le 12 mars 1858 à Chantemerle, près de Grignan, dans la Drôme; il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus, le 14 août 1876. Après quelques années d'enseignement de la grammaire dans les collèges de Marseille et de Beyrouth, il fit ses études de philosophie et de théologie en Angleterre, à Mold (pays de Galles), où il fut ordonné prêtre en 1890. Il étudia les langues sémitiques et l'égyptologie, un an à Rome et trois ans à Paris (1892-1895). Pour mieux apprendre l'allemand, il fit sa troisième année de probation religieuse à Vienne, en Autriche. Nommé ensuite professeur d'Écriture sainte au scolasticat des jésuites de la province de Lyon, il enseigna l'Ancien et le Nouveau Testament, de 1897 à 1900 ; puis, seulement le Nouveau Testament, de 1901 à 1923.

Doué d'une santé robuste et d'une activité toujours en éveil, il sut mener de front, pendant plusieurs années, les travaux de professeur, d'écrivain et d'ouvrier apostolique. Son talent de lier conversation avec des personnes de toute condition, son art de causer, de raconter, avec un mélange de bonhomie et de finesse humoristique, lui gagnaient partout l'attention et la sympathie. Les dernières années de sa vie, de 1923 au 31 juillet 1928, date de sa mort, furent consacrées à la prédication, tout spécialement, au ministère des retraites sacerdotales.

Voici, à peu près en ordre chronologique, la liste de ses nombreux écrits, qui contiennent de riches informations, des exposés solides et clairs, des discussions judicieuses, des appréciations prudentes sur les principales questions d'exégèse et de critique biblique agitées de notre temps.

Dans le *Dictionnaire de la Bible*, publié par F. Vigouroux : l'article Jésuites (*travaux des jésuites sur les saintes Écritures*).

Dans le *Journal asiatique*, en 1895, une étude de 50 pages sur *le pronom en égyptien et dans les langues sémitiques.*

Dans les *Études : La version syriaque des évangiles trouvée au Sinaï* (janvier 1895); *La semaine chez les peuples bibliques* (mars et juin 1895); *La question juive dans l'antiquité* (sept. 1895); *Ce qui se passe en Hongrie* (octobre 1896); Notes et bulletin d'archéologie biblique (août 1896, 1897); *L'orientation de la prière et des édifices religieux* (oct. 1897; mémoire lu au Congrès international des orientalistes, tenu à Paris du 5 au 12 septembre 1895); *Encore un mot sur l'autorité de la Vulgate* (avril 1898); *Les rétributions de la vie future dans les psaumes* (oct. 1899); *dans l'Ancien Testament* (avril 1900); *L'état présent des études bibliques en France* (nov. 1901, fév. 1902); *Pourquoi Jésus-Christ a parlé en paraboles* (juin 1906); *Le texte du Nouveau Testament* (fév. et mai 1911); *Pour qu'on lise l'Évangile* (juillet 1912); *Une page d'Évangile : la mission des Douze* (août 1916).

Dans la *Revue du clergé français : L'autorité de la Bible en matière d'histoire* (déc. 1902).

Dans la *Revue biblique : L'origine du Magnificat*, (1898); *La divinité de Jésus-Christ dans saint Paul, Rom., IX, 5* (1903); *Les frères du Seigneur* (1908).

Dans la *Revue apologétique :* De 1907 à 1914, plusieurs chroniques du Nouveau Testament; 1906-1907, articles sur *l'Évangile de l'enfance.*

Dans les *Recherches de science religieuse :* quatre articles sur *Le discours de la cène*, 1910 et 1911; *Le Christ « premier-né »* (1910); *Le sens de II Pet., I, 20 ; Pro consensu evangelistarum* (1911); *La réponse de Jésus aux noces de Cana* (1912); *Saint Jérôme et notre Nouveau Testament* (1916); *Les éditions imprimées du Nouveau Testament syriaque* (1921).

Dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,*

publié sous la direction du P. d'Alès, une série d'articles dont l'ensemble constitue un traité d'herméneutique assez complet et suggestif, malgré certaines réserves d'ordre purement pratique ou didactique : *Critique biblique, Exégèse, Frères du Seigneur, Inerrance, Inspiration, Modernisme, Paraboles de l'Évangile, Vulgate.*

Dans *The catholic encyclopedia* de New-York, les articles *Inspiration of the Bible* et *The New Testament.*

L'Évangile selon saint Matthieu (1924) et *L'Évangile selon saint Jean* (1927), traduits et commentés dans la série *Verbum salutis; L'enfance de Jésus-Christ* (1908, articles parus en 1906-1907 dans la *Revue pratique d'apologétique*, remaniés et complétés); *Noël, précis illustré d'histoire religieuse*, 1927.

Signalons enfin, sur le terrain politique et religieux un article intitulé *Le devoir de l'heure présente*, adressé aux catholiques après le vote de la loi de 1901 sur le droit d'association, et signé du pseudonyme transparent de « Alfred Randu » (*Études*, 20 octobre 1901).

A. Condamin, S. J.



E

ÉBIONISME : Voir Judéo-chrétiens.

ÉCOLE BIBLIQUE ET ARCHÉOLOGIQUE FRANÇAISE DE JÉRUSALEM. — I. Fondation. II. But et esprit de l'école. III. L'œuvre. IV. Conclusion.

I. Fondation. — Lorsqu'au ve siècle, les cendres du diacre saint Étienne furent retrouvées à Cafargamala (Jemmala), à environ 20 milles au nord-ouest de Jérusalem, elles furent transportées dans l'église de Sion, où elles demeurèrent près d'un demi-siècle. L'impératrice Eudoxie fit bâtir une basilique au lieu du martyre et les restes du saint y furent déposés. Cette basilique, incendiée par les Perses au viie siècle, n'est plus mentionnée depuis lors par personne. C'est en 1882 seulement que ses ruines furent exhumées et que le P. Matthieu Lecomte, des frères prêcheurs, alors pèlerin de Terre sainte, se rendit acquéreur du terrain, pour y fonder un couvent de son ordre. Il exposa au souverain pontife, Léon XIII, son intention : « Très Saint-Père, je désire établir un couvent de dominicains français pour leur sanctification d'abord, puis pour le bien spirituel des prêtres français qui viendront en pèlerinage; nous leur offrirons une maison où ils trouveront, avec une hospitalité dévouée, le moyen facile de faire quelques jours de retraite. » Ce projet fut béni et encouragé par le Saint-Père qui, en outre, suggéra, au cours de ce même entretien avec le fondateur, d'annexer au couvent une école biblique. Pie X, en 1904, dans le bref érigeant en basilique mineure le sanctuaire de Saint-Étienne, rappellera que son prédécesseur eut l'initiative de ce couvent d'études : *Divino sane accidit consilio ut nostri hisce temporibus extructo Hierosolymis a fratribus ordinis prædicatorum cœnobio in quo Decessoris nostri Leonis PP. XIII rec. memoriæ auctoritate studiorum biblicorum publica schola constituta est.*

Le P. M. Lecomte mourait en 1887, ayant érigé le couvent. La fondation de l'école put être entreprise dès l'année suivante, grâce au concours de MM. Vigouroux, Le Camus, du patriarche de Jérusalem Mgr Bracco, et d'autres sympathies dévouées à l'œuvre naissante. Sur la demande de M. Lefebvre de Béhaine, ambassadeur de France auprès du Saint-Siège, le R. P. Larroca décréta que le corps professoral serait fourni par les trois provinces françaises. C'est alors que le P. Lagrange arriva en Palestine (1890), puis le P. Séjourné. Un noyau suffisant de professeurs ayant pu être constitué, les premiers cours s'ouvrirent le 15 novembre 1890. Conformément aux constitutions de l'ordre, le P. Lagrange était *lector primarius* et l'école fut organisée en *studium generale*. On construisit, outre les classes et une salle de conférences, une grande bibliothèque qui devait s'enrichir rapidement des ouvrages les plus précieux, tant anciens que modernes, et permettrait un travail aussi documenté sur le passé, qu'averti des positions récentes. Enfin un musée fut constitué où devaient prendre place les pièces archéologiques découvertes par les Pères. Les élèves, nombreux dès le début, n'appartenaient pas seulement à l'ordre des frères prêcheurs, mais encore aux autres ordres religieux. Parmi eux se trouvaient aussi des prêtres séculiers et des laïcs de toute langue et de toute nation.

Il n'est pas besoin d'insister ici sur les motifs qui militaient, vers 1890, en faveur d'un centre catholique d'études bibliques. Malgré les recommandations si expresses du concile de Trente, la science de l'Écriture « âme de la science générale de la théologie », était loin d'avoir, dans les séminaires et le clergé, la perfection et l'estime requises (cf. Lettre de Mgr Isoard, évêque d'Annecy, citée dans *Revue biblique*, 1895, p. 283-285). D'autre part, en face de l'essor donné aux sciences scripturaires au xixe siècle par les exégètes protestants et rationalistes, les critiques catholiques ne s'étaient pas encore mis au courant des découvertes archéologiques, linguistiques, ethniques, qui pouvaient rénover sur bien des points l'intelligence de l'Écriture. Il était urgent de se mettre au niveau des contradicteurs et de pouvoir défendre victorieusement, par une science aussi vaste que précise, l'authenticité et la valeur historique des Livres saints. La nouvelle école biblique de Jérusalem comblait une lacune si évidente que les encouragements lui vinrent de toutes parts. (On pourra en lire quelques-uns dans *Revue biblique*, 1892, p. 126 sq.; 1894, p. 439 sq.)

Si cette école se fondait à Jérusalem, c'est que « la Palestine est le cadre nécessaire à l'enseignement de l'Écriture sainte; elle en donne le sens et le goût » (*Saint-Étienne et son sanctuaire à Jérusalem*, par le P. Lagrange, Paris, 1894; préface du P. Ollivier, p. xi). « Quand toutes ces études (linguistique, épigraphie, géographie, etc.) pourraient se faire en dehors de la Palestine, avec des livres et des cartes, des estampages et des photographies, ce qu'on ne peut saisir qu'ici, c'est cette vue d'ensemble qui est comme le *mens divinior* de l'historien. » « L'avantage incomparable de Jérusalem, c'est de pouvoir fournir une somme suffisante d'études théoriques constamment baignées de clartés instinctives qui viennent de l'atmosphère où l'on se trouve. L'avantage d'une école spéciale biblique dans le pays de la Bible, c'est que tout ce qu'on voit concourt à expliquer ce que l'on apprend, c'est de faire converger vers un même but toutes les forces. » (*Ibid.*, p. 161, 164.) C'était la pensée même de saint Jérôme : « De même qu'en voyant Athènes, on comprend mieux l'histoire grecque, et le Ve livre de l'Énéide, quand on a navigué de la Troade par Leucate et les monts Acrocérauniens, jusqu'à la Sicile et aux bouches du Tibre, ainsi on contemplera plus clairement l'Écriture sainte — c'est une intuition, *intuebitur* — quand on a vu la Judée de ses yeux, et qu'on a trouvé le souvenir des villes antiques. » (Idem, *ibid*, p. 162.)

Deux ans après la fondation de l'école, en 1892, paraissait la *Revue biblique*. Un tel organe était nécessaire pour la diffusion des recherches effectuées en Palestine et des travaux des professeurs de l'école; un simple bulletin n'y eût pas suffi, le programme à réaliser étant scientifique et embrassant toutes les spécialités des études scripturaires, au même titre que les

travaux de l'école. Dès la parution des premiers numéros, le souverain pontife daigna exprimer au P. Lagrange, sa satisfaction de l'œuvre entreprise à Jérusalem par les professeurs de l'école et les rédacteurs de la revue. Il faut citer ce document en entier. « *Leo P.P. XIII. Dilecte Fili, salutem et apostolicam benedictionem. Hierosolymæ, in cœnobio Stephaniano Ordinis prædicatorum, scholam studiis bibliorum sacrorum colendis ubi primum accepimus constitutam, auctoris propositum, summi videlicet Magistri ejusdem Ordinis, propensa omnino voluntate probavimus, adjectis votis, ut bene utiliterque eveniret. Ejusdem sane disciplinæ ornamentum urbs ista, quæ fuit regia sedes electi a Deo populi, maximarumque rerum testis et pars nobilissima suo sibi jure exposcere videbatur, atque multa vicissim commoda ad sacræ antiquitatis monumenta exploranda et lustranda de se polliceri. Nunc vero lætitia est Nobis, audito rem ipsam, te, dilecte Fili, moderante opemque sodalibus conferentibus, prospero ire cursu cœpisse, tum cultorum frequentia eorumque non ex hominibus tantum sacri Ordinis, neque ex catholicis tantum, tum etiam bonis fructibus consecutis. Nec enim aliter augurari quisquam poterat ex sua ipsa scholæ ratione plane signulari. In qua præter eam rerum copiam multiplicem quæ in hoc studiorum genere attinent ad cognitionem, omnia habentur prompta et parata quæ ad usum quodammodo attineant, institutis communiter ordinatimque et in vicina discursibus et per omnem regionem itineribus ad loca præcipue commemorabilia. Inde autem, quod dubitandum minime erat, ipsa res biblica non levia cepit incrementa, majoraque expectat. Quæ ut census publicus fiant, recte est a vobis susceptum, jamque Parisiis initum consilium edendi certis temporibus commentaria* Revue biblique *inscripta, advocata quoque aliorum opera, quotquot in eisdem rebus eruditione præcellunt. Quod si consilia et facta vestra, doctorum hominum, quibus cordi est sacrarum decus disciplinarum, consentientem laudem merito obtinuerunt, haudquaquam debent laude carere Nostra, qui eadem studia multis de causis quam qui maxime æstimantes, nullam sinimus præterlabi occasionem ad ipsa excitanda et fovenda. Hac igitur in re præstantiæ quidem et utilitatis plena, sed admodum laboriosa augere te animos, Dilecte Fili, tuosque jubemus auctoritate fretos et comprobatione Nostra : auspicium vero divini auxilii habete lætissimum ex apostolica benedictione, quam singulis vobis et fautoribus alumnisque vestris peramanter in Domino impertimus.* » (Cité dans *Revue biblique*, 1893, p. 1-3.) Sur le désir de Léon XIII, la *Revue biblique* fut l'organe de la « Commission biblique » qu'il venait de fonder, et publia ses *Actes* jusqu'à la création des *Acta apostolicæ Sedis*.

En 1900, la *Revue biblique* annonçait en ces termes un commentaire complet de l'Écriture sainte : « Est-il opportun d'entreprendre un nouveau commentaire de l'Écriture sainte? et quel plan faudrait-il suivre? C'est, en d'autres termes, se demander quels sont, sous ce rapport, les besoins de notre temps et les convenances des études catholiques » (p. 414). Voici la réponse : « Nous avons besoin d'un commentaire catholique, appuyé sur une bonne traduction des originaux, d'après un texte critique établi avec soin, avec une application spéciale à la critique littéraire. Il ne devra pas s'attarder à la discussion des questions qui peuvent être traitées d'une façon synthétique : il sera surtout l'explication du texte » (p. 422). On sait comment ce programme fut réalisé.

Il faut encore ajouter aux travaux de l'école, les conférences d'études palestiniennes et orientales, données dès la première année de la fondation. Pour ces conférences, comme pour la revue et les commentaires, on accepte toutes les collaborations de bonne volonté. Non seulement les Pères dominicains, mais assomptionistes, franciscains, bénédictins, professeurs et missionnaires du Patriarcat latin, etc..., traitent, chaque année, devant un auditoire de prêtres et de laïcs, de religieux et de non croyants, des trouvailles de documents, récits de voyages, études historiques et géographiques, questions bibliques controversées. Encore une fois Léon XIII daigna exprimer à l'initiateur sa satisfaction, dans un bref du 17 septembre 1892 : *Dilecto filio Josepho Mariæ Lagrange... Nunc vero lætitia est nobis, audito rem ipsam, te Dilecte Fili, moderante opemque sodalibus conferentibus, prospero ire cursu cœpisse, tum cultorum frequentia eorumque non ex hominibus tantum sacri ordinis, neque ex catholicis tantum, tum etiam bonis fructibus consecutis.*

On doit enfin souligner l'importance accordée aux voyages archéologiques, organisés de telle sorte que les étudiants puissent parcourir les pays bibliques au cours de leurs deux années d'études : une promenade archéologique chaque semaine; excursion de la journée entière une fois par mois; voyages de cinq à quinze jours pendant les vacances de Noël, Pâques et avant la rentrée de novembre. De plus, comme le P. Dhorme l'a précisé : « L'horizon palestinien ne borne point ces recherches. Lieu de passage entre l'Égypte et la Babylonie ou l'Assyrie, la Palestine a connu tantôt l'une, tantôt l'autre invasion, soit que les Égyptiens montent vers la Syrie du Nord et vers l'habitat des Hittites en Asie Mineure, soit que les Assyriens ou les Babyloniens, franchissant l'Euphrate, descendent jusqu'en Canaan et même en Égypte. La mêlée des races et des peuples a souvent pour champ de bataille la route de Gaza, la plaine d'Esdrelon, la côte phénicienne ou philistine. En outre, la famille d'Abraham a essaimé d'Ur en Chaldée, celle de Jacob a émigré en Égypte, d'où Moïse et Josué ramenèrent les Hébreux. Et c'est en Babylonie que furent déportés les débris des royaumes d'Israël et de Juda, cependant que quelques rescapés fondaient des colonies en Égypte. Langues et littératures de Babylone et d'Assur, hiéroglyphes d'Égypte, monuments chaldéens ou assyriens, temples et tombes de la vallée du Nil, rien ne doit être négligé pour éclairer les abîmes des âges révolus, faire ressortir le caractère spécial de l'histoire, de la législation, de la sagesse des Livres sacrés. Non contente de profiter des expéditions entreprises à travers le monde oriental par de hardis explorateurs, l'école enverra ses professeurs et, au besoin, ses étudiants à travers les régions désertiques ou dangereuses de l'Arabie, du Sinaï, de la mer Rouge, sans négliger les voyages, maintenant plus faciles, en Terre sainte, en Transjordanie, en Syrie, en Iraq, en basse et haute Égypte. Partout où l'Orient ancien et moderne peut être atteint dans ses ruines comme dans ses populations, dans ses documents comme dans ses légendes, la France est représentée par un ou plusieurs membres de notre école. On nous demande même parfois d'ouvrir et d'exploiter certains chantiers de fouilles, comme à Aïn-Douq (près de Jéricho), à Beit-Djebrin (ouest d'Hébron), à Emmaüs-Nicopolis (entre Jaffa et Jérusalem), même à Neirab (au sud-est d'Alep).» (Conférence prononcée à la *Société des conférences*, à Paris, le 18 février 1927 : *Les Français en Palestine ; L'école biblique et archéologique française ;* publiée dans la *Revue hebdomadaire* du 5 mars 1927, p. 22-23.) On ne s'étonnera donc pas que, par décision du 15 octobre 1920, l'Académie des inscriptions et belles-lettres ait statué : « L'école biblique de Saint-Étienne, par son organisation, sa situation scientifique et son autorité, est toute désignée pour constituer l'*École française archéologique de Jérusalem.* »

Tel est le résumé de l'activité scientifique de l'école biblique avec tous ses rouages essentiels. L'institution enveloppe, au même titre, les cours proprement dits, la publication de la revue, l'élaboration des grands

commentaires sur les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, les conférences et travaux archéologiques ou philologiques, l'exploration scientifique de la Terre sainte et des pays voisins.

II. But et esprit de l'école. — L'objet de ces recherches, presque encyclopédiques, est moins de défendre ou de « confirmer la Bible » que de la comprendre. De là le but précis et constamment poursuivi : la connaissance exacte du texte, le culte du sens littéral, la recherche de la pensée intégrale et nuancée des auteurs sacrés. Ce qui exige : recours aux textes primitifs, emploi de la critique textuelle et littéraire, comparaison avec les ouvrages parallèles, datation des documents, détermination de leur genre littéraire. Ces études préliminaires achevées et corroborées par l'investigation du présent « intermédiaire historique entre le chercheur moderne et la Bible » (*Revue biblique*, 1915, p. 249), on peut aborder le commentaire proprement dit des Livres saints : géographique, archéologique, théologique, sous son triple aspect du dogme, de la morale et de la mystique (*ibid.*, 1900, p. 421). Cette méthode comparative, à la fois traditionnelle, placée sous l'autorité de l'Église, et progressive, justifiant ses titres devant l'intelligence, a été exposée par la *Revue biblique* dans la constitution de son programme : « Mettre chacun des Livres saints — je dirai presque chacun de leurs chapitres — chacun des faits mentionnés, chacune des institutions établies et, autant que possible, les sentiments exprimés, la manière de chaque écrivain et ses expressions elles-mêmes, dans leur cadre historique, pour montrer que leur place traditionnelle est conforme à la suite des faits, à la marche des idées, au développement de la langue. C'est-à-dire que les questions d'authenticité, résolues par les témoignages et la tradition, doivent subir un nouvel examen, si on veut accepter la lutte sur le terrain des adversaires et satisfaire à leurs objections... En un mot, tout ce qui peut contribuer à faire connaître la Bible : controverse, philologie des langues sémitiques, histoire ancienne des peuples d'Orient, géographie des pays bibliques, archéologie sacrée, bibliographie, théologie scolastique et mystique de l'Écriture sainte, histoire de l'exégèse, tout ce qui peut favoriser les études bibliques doit trouver place dans la *Revue.* » (*Ibid.*, 1892, p. 7, 10.) Tout ce programme a été confirmé de façon éclatante par l'encyclique *Providentissimus*, où Léon XIII précise : « C'est le devoir du commentateur d'indiquer, non pas ce que lui-même pense, mais ce que pensait l'auteur qu'il explique... Il faudra peser attentivement la valeur des mots eux-mêmes, la signification du contexte, la similitude des passages, etc..., et aussi profiter des éclaircissements extérieurs de la science qu'on nous oppose... Il est donc nécessaire aux professeurs d'Écriture sainte... de connaître les langues dans lesquelles les livres canoniques ont été primitivement écrits par les auteurs sacrés... et qu'ils soient instruits et exercés dans la science de la vraie critique. » (Cf. *ibid.*, 1894, p. 13 sq.)

Dans quel esprit seront traitées ces matières? « Dans un esprit catholique et dans un esprit scientifique » (*ibid.*, 1892, p. 11); et, pour commenter cette formule, la rédaction de la revue fait sienne ces lignes du cardinal Gonzalez : « L'apologiste chrétien a aujourd'hui le devoir de rechercher si ces découvertes, dont la science et l'homme s'enorgueillissent justement de nos jours, contredisent réellement la vérité révélée et s'opposent à elle comme le prétendent quelques-uns de ses ennemis. Il a également l'obligation de discuter et de décider si certaines affirmations de l'ancienne exégèse peuvent et doivent ou non se maintenir en présence des découvertes et du progrès réalisés par les sciences physiques et naturelles dans notre siècle. En agissant ainsi, en marchant par ce chemin, il agira en conformité avec les maximes et l'enseignement des anciens docteurs de l'Église et d'une manière spéciale avec ceux de saint Thomas d'Aquin... Nous nous arrêterons à une exégèse identique à celle des anciens Pères et docteurs de l'Église, quant au fond, quant aux principes, aux maximes et aux procédés essentiels, mais différente dans les applications; à une exégèse plus ample et d'horizon plus vaste que les anciens, en rapport avec les données et éléments nouveaux de recherche fournis par les sciences naturelles de nos jours; à une exégèse que nous pourrions appeler biblico-scientifique, qui se met en devoir de rechercher, de découvrir et de prouver l'harmonie qui existe entre la parole de Dieu et la parole de la science; à une exégèse enfin qui scrute et fixe les relations qui peuvent exister et existent en fait entre les appréciations réelles de la Bible et les affirmations légitimes de la science. » (*Ibid.*, p. 12-14.)

III. L'œuvre. — Il est impossible de décrire, par le menu, l'œuvre réalisée par l'école biblique depuis sa fondation, son apport scientifique aux sciences scripturaires, les services rendus à l'Église. Esquissons seulement le tableau de ses entreprises majeures. Les cours qui se donnent chaque année à l'école comprennent : introduction et exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament, histoire, géographie et archéologie biblique, topographie de Jérusalem, cours de langues hébraïque, assyrienne, grecque, araméenne, arabe, syriaque, copte, égyptienne, etc... On sait quel instrument de documentation et de travail est la *Revue biblique* pour les exégètes qui veulent se former un jugement sûr et objectif dans toutes les questions bibliques. Les études et découvertes archéologiques de l'école sont considérables. En 1896, le P. Vincent découvrait la fameuse inscription de Pétra qui fut publiée dans le *Corpus inscriptionum semiticarum*; en 1897, avec la collaboration du P. Lagrange, il publiait dans la *Revue biblique* et présentait à l'Académie des inscriptions et belles-lettres l'interprétation de la mosaïque géographique de Madaba. Aussi cette académie demanda-t-elle officiellement aux Pères de nouvelles recherches à Pétra qu'ils effectuèrent l'année suivante, puis à Gézer en Philistie, en 1899. Les PP. Jaussen, Savignac et Vincent explorèrent au cours de 1904 le Négeb palestinien. En 1907, paraissait *La Crète ancienne*, du P. Lagrange, et *Canaan d'après l'exploration récente*, du P. Vincent, suivi des *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, du P. Jaussen. Celui-ci, en collaboration avec le P. Savignac, entreprit, de 1903 à 1922, la publication d'une *Mission archéologique en Arabie*, et en 1927 compléta ses précédentes études par *Naplouse et son district.* Pendant ce temps, le P. Vincent entreprenait son œuvre monumentale : *Jérusalem sous terre*, 1911, *Jérusalem antique*, *Jérusalem nouvelle* dont la partie historique est due à la plume du P. Abel; même collaboration dans *Bethléem, le sanctuaire de la Nativité*, 1914; *Hébron, le Haram-el-Khalil, sépulture des patriarches*, 1923. On doit encore au P. Abel, outre de longues études de géographie palestiniennes dans la *Revue biblique*, une *Grammaire du grec biblique*, 1927, où l'auteur condense le fruit de son enseignement à l'école.

Le P. Dhorme, depuis 1923 directeur de l'école et de la *Revue biblique* et dont les ouvrages illustrent nettement la méthode comparative que l'on a signalée, éditait, dès 1907, un *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, et, en 1909-1910, un commentaire de l'histoire d'Israël et de Juda à l'aide des inscriptions cunéiformes, *Les pays bibliques et l'Assyrie. La religion assyro-babylonienne.* A la même époque, ce maître en exégèse de l'Ancien Testament publiait *Les Livres de Samuel*, auxquels s'ajoutait, en 1927, *Le Livre de Job.* Le même auteur vient de fonder une nouvelle

collection d'*Études sémitiques*. Les *Langues et écritures sémitiques* qui lui servent d'introduction ont paru en 1930.

Restent enfin à mentionner les principaux ouvrages de celui qui donna à l'école biblique sa méthode et ses directives. Le P. Lagrange publia, en 1902, les *Études sur les religions sémitiques;* en 1903, *Le livre des Juges; Le messianisme chez les juifs*, 1909. Le premier grand commentaire sur le Nouveau Testament parut avec *L'Évangile selon saint Marc*, en 1911 ; pendant la guerre purent être édités *L'Épître aux Romains*, 1916; *L'Épître aux Galates*, 1918; *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande*, 1918; en 1921, *L'Évangile selon saint Luc;* en 1923, *Saint Matthieu;* en 1925, *Saint Jean;* en 1926, la très précieuse *Synopsis evangelica græca*, suivie de *L'Évangile de Jésus-Christ*, 1928. On annonce (1931) que le même auteur va faire paraître très prochainement : *Le judaïsme avant Jésus-Christ.*

IV. Conclusion. — La sèche et incomplète bibliographie qui précède fait entrevoir l'activité de l'école biblique au cours de quarante années. Seule une œuvre collective a pu continuer inlassablement cet effort, et l'éloignement, presque la retraite, à Jérusalem a permis aux bons vouloirs de donner toute leur mesure. En annonçant la publication des grands commentaires, le P. Lagrange écrivait : « Qu'est-ce qu'un livre nouveau dans l'océan des productions quotidiennes? A peine plus qu'une parole qui passe. Cette considération n'est pas sans mélancolie, lorsqu'on se dispose à livrer à la presse le fruit d'un labeur prolongé. Mais qu'importe un destin éphémère si cette parcelle d'activité, inspirée par la foi et par le désir du bien, n'est pas complètement stérile? C'est surtout lorsqu'on consacre ses efforts à la parole de Dieu qu'on peut espérer qu'ils ne seront pas absolument vains. » (*Revue biblique*, 1900, p. 423.) Nous n'avons pas à répondre à cette question. Nous préférons souligner combien la réalisation a pleinement confirmé la valeur du programme et de la méthode fixés dès le début, et étendre à toute l'œuvre de l'école biblique ce qu'un recenseur écrivait à propos de la réédition de *L'Évangile selon saint Marc*, du P. Lagrange : « Après dix-huit années, on peut constater que la méthode exégétique du P. Lagrange était vraiment sûre de ses principes, que les résultats auxquels elle menait étaient acquis définitivement pour la plupart et que le premier des commentaires évangéliques ouvrait la voie à des ouvrages qui resteraient comme des modèles... Commencée par saint Marc en 1911, la série des commentaires s'achève par une révision de ce même évangile en 1929; dix-huit années de travail — ininterrompu pendant la guerre — prouvent ainsi qu'une méthode faite de science probe et de parfaite fidélité aux solutions traditionnelles et aux décicions de l'Église n'a pas à renier ses principes, ni à contredire ses conclusions. » P. Synave, O. P., *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, janvier 1930, p. 4*, 5*.

Bibliographie. — Outre les ouvrages mentionnés ci-dessus : R. Tonneau, *L'école biblique de Jérusalem*, Paris, 1928; K.-S.-J. Archutowski, *Szkola Biblijna*, W. Jerozolimie, w. Loclawek, 1930; *Conférences de Saint-Étienne*, 1909-1910, 1910-1911, Paris; Collection des *Études bibliques*, et *Revue biblique*, Paris; *Études sémitiques*, Paris; *Études palestiniennes et orientales*, Paris.

C. Spicq.

ÉCRITURE SAINTE. — I. Le nom. II. Division de l'Écriture sainte. III. L'autorité de l'Écriture sainte. IV. L'Écriture sainte, source de la révélation. V. L'Écriture sainte et la prédication. VI. L'Écriture sainte et l'ascèse. VII. l'Écriture sainte et la littérature. VIII. L'Écriture sainte et les arts.

I. Le nom. — Le terme écriture γραφή signifie n'importe quel écrit : disposition, contrat, décret, loi. Dans ce dernier sens, il est employé dans la version grecque de l'Ancien Testament pour désigner la loi mosaïque, notamment I Par., xv, 15, κατὰ τὴν γραφήν (le texte hébraïque est différent); II Par., xxx, 5, où il s'agit de la pâque que le peuple célébrait selon l'Écriture (κατὰ τὴν γραφὴν, hébr. kakkatûb); *ib.*, xxxv, 4, se rapporte aux préceptes de culte donnés par David (κατὰ τὴν γραφὴν Δαυὶδ βασιλέως Ἰσραήλ). Cette formule par laquelle sont cités les lois et décrets des rois et des magistrats se rencontre fréquemment dans les documents rédigés à l'époque de Ptolémée; cf. par ex. : *The Flinders Petrie Papyri*, éd. Mahaffi et Smyly, t. ii, Dublin, 1892, 13, 14 (iiie siècle avant Jésus-Christ); *Berliner griechische Urkunden*, t. i, Berlin, 1895, 136, 10. On emploie aussi à la place du nom γραφή le participe passif du verbe γράφειν, p. ex. : Esdr., iii, 2 : κατὰ τὰ γεγραμμένα ἐν νόμῳ Μωυσῇ; Neh., viii, 15 : ποιῆσαι σκηνὰς κατὰ τὸ γεγραμμένον. Cette manière de citer les prescriptions de la Loi était aussi assez fréquente à l'époque de Ptolémée; cf. *The Flinders Petrie Papyri*, t. iii, 1893, 109, 11 (iiie siècle avant Jésus-Christ) : ποιεῖν κατὰ τὰ γεγραμμένα *Elephantine-Papyri*, éd. Rubensohn, Berlin, 1907, 2, 13 (iiie siècle avant Jésus-Christ). Dans l'épître d'Aristée (ii ou i avant Jésus-Christ) (n. 155, 168) sont cités le Pentateuque et, notamment, le Deutéronome sous la formule διὰ τῆς γραφῆς; cf. H.-St.-J. Thackeray Swete, *Introduction to the O. T. in greek*, Cambridge, 1902, p. 546 et 548. Dans *IV Macch.* (ier siècle avant ou après Jésus-Christ), xviii, 14, sous le nom: ἡ γραφή est désigné le livre du prophète Isaïe.

Dans le Nouveau Testament on rencontre surtout le pluriel : αἱ γραφαί; ce terme désigne toute la collection des écrits de l'Ancien Testament, p. ex. : Math., xx, 42 : οὐδέποτε ἀνέγνωτε ἐν ταῖς γραφαῖς (cit. du Ps., cxvii, 22, sq.); xxii, 29; xxvi, 54; Marc., xii, 24 (= Math., xxii, 29); xiv, 49; Luc., xxiv, 27 : διερμήνευσεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ αυτοῦ, xxiv, 45; Is., v, 39 : ἐραυνᾶτε τὰς γραφάς; Act., xvii, 2, 11; xviii, 24; Rom., xv, 4 : παράκλησις τῶν γραφῶν; I Cor., xv, 3, 4 : κατὰ τὰς γραφάς; II Petri, iii, 16 (probablement). Au singulier, ἡ γραφή signifie d'habitude un texte particulier de l'Ancien Testament : Marc., xii, 10 : οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε (Ps. cxvii, 22, sq.); Luc., iv, 21 : πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη (Is., lxi, 1 sq.); Joa., xix, 37 : ἑτέρα γραφή (Zach., xii, 10); Act., i, 16; viii, 35 (Is, liii, 7 sq.); Jac., ii, 23 (Gen., xv, 6, etc.).

Cependant, dans certains passages, le terme « Écriture » (ἡ γραφή) semble désigner tout l'ensemble des livres de l'Ancien Testament, p. ex. : Joa., ii, 22; vii, 38, 42; surtout, x, 35 : οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή = l'Écriture ne peut être anéantie (on établit un principe d'ordre général), Rom., xi, 2; Gal., iii, 8 et 22, où l'Écriture est personnifiée : προϊδοῦσα δὲ ἡ γραφή, συνέκλεισεν ἡ γραφή, I Tim., v, 18; II Petr., i, 20 : πᾶσα προφητεία γραφῆς. Dans II Tim., iii, 16 : πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος, on peut se demander si le terme γραφή doit être pris collectivement pour tous les écrits de l'Ancien Testament, ou particulièrement pour des textes séparés de l'Écriture; cf. I. I. Vosté, O. P., *Inspiratio biblica iuxta testimonia ipsius S. Scripturæ et definitiones Ecclesiæ*, t. ii, Angelicum, 1926, p. 33-36. Cependant, tous les auteurs n'admettent pas que γραφή au singulier ait jamais, dans le Nouveau Testament, un sens collectif : J.-B. Lightfoot, par exemple, le nie; cf. *St Paul's epistle to the Galatians*, London, 1869, p. 146; certains l'admettent, p. ex. : Cremer-Kögel, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräzität*, Gotha, 1911, p. 265; J.-M. Lagrange, *Épître aux Galates*, Paris, 1918, p. 88.

Dans Philon et, comme il semble, dans Flavius Josèphe le terme ἡ γραφή au singulier n'est jamais pris dans le sens collectif, mais seulement lorsqu'il est au pluriel :

αἱ (ἱεραὶ) γραφαί, p. ex. : *De Abraham*, § 13, éd. Richter, t. iv, p. 17(Mangey, t. ii, p. 10) : ὡς περιέχουσιν αἱ γραφαί; *De profugis*, § 1, Richter, t. iii, p. 111 (Mangey, t. i, p. 546) : ἐν ταῖς ἱεραῖς γραφαῖς; *De victimis*, § 7, Richter, t. iv, p. 329, (Mangey, t. ii, p. 243) : ἱεραὶ γραφαί. En hébreu le terme correspondant est : *Kitbê haqqodeš:* cf. *Sabb.*, xvi, 1; *Erubin*, i, 6; *Para.*, x, 3; *Iadd.*, iii, 5; iv, 6; *Sanhédrin*, x, 6, etc. Voir Rom., i, 2 : ἐν γραφαῖς ἁγίαις.

Les Pères emploient indifféremment ἡ γραφή au singulier et αἱ γραφαί au pluriel pour désigner les livres de l'Ancien Testament, et, tout au moins à partir du IIe siècle, aussi pour nommer les écrits de la Nouvelle Alliance. Saint Clément Romain, *I ad Cor.*, xxii, 5: συμμαρτυρούσης καὶ τῆς γραφῆς (citant : Is., xiv, 1, *P. G.*, t. i, col. 260), xxxiv, 6 : λέγει γὰρ ἡ γραφή (Dan., vii, 10; *ib.*, col. 276), xxx, 7; xlii, 15, etc.; *Épître de Barnabé :* λέγει ἡ γραφή, iv, 7; v, 4; vi, 12; xiii, 2. Dans saint Irénée, ἡ γραφή ou αἱ γραφαί désignent très souvent les écrits de l'Ancien Testament, plus rarement les livres du Nouveau Testament, et à plusieurs reprises tout l'ensemble de l'Ancien et du Nouveau Testament : *Adv. hæreses*, II, xxiv, 3 (*P. G.*, t. vii, col. 790); *ib.*, xxviii, 3 : ὅλαι αἱ γραφαὶ πνευματικαὶ οὖσαι sont la Loi, les Prophètes, les Évangiles et les apôtres; cf. I. Hoh, *Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament* (*Neutestamentliche Abhandlungen*, vii, 4-5), Münster, 1919, p. 61-75.

Au terme ἡ γραφή ou αἱ γραφαί les Pères ajoutent d'habitude différentes épithètes pour désigner l'origine ou la dignité de l'Écriture sainte, ἡ θεία γραφή : Théophile d'Antioche, *Ad Autolyc.*, ii, 10, 18, 19 (*P. G.*, t. vi, col. 1065, 1081); Origène, *Cont. Cels.*, i, 6; iv, 17 (*P. G.*, t. xi, col. 668, 1049); S. Jean Chrysostome, *In Gen.*, hom. lviii, 3 (*P. G.*, t. liv, col. 510) : αἱ θεῖαι γραφαί : L'anonyme *Contra Artemonem* dans Eusèbe, *H. E.*, v, 28 (*P. G.*, t. xx, col. 515); S. Irénée, II, xxvii, 1 (*P. G.*, t. vii, col. 802); Clément d'Alexandrie, *Stromata*, II, ii (*P. G.*, t. viii, col. 942); Origène, *Contra Cels.*, ii, 20, 24 (*P. G.*, t. xi, col. 836, 844); *In Joa.*, ii, 10 (*P. G.*, t. xiv, col. 144) etc.; ἡ κυριακὴ γραφή : Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, xvi (*P. G.*, t. ix, 532); αἱ κυριακαὶ γραφαί : idem, *Strom.*, VII, xvi (*ib.*, col. 529); ἡ θεόπνευστος γραφή : Origène, *In Joa.*, t. x, 23 (*P. G.*, t. xiv, col. 381); αἱ θεόπνευσται γραφαί : S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, iv, 33 (*P. G.*, t. xxxiii, col. 493), Amphilochius, *Iambi ad Seleucum*, cccxviii (*P. G.*, t. xxxvii, col. 1598) : αἱ ἅγιαι γραφαί : Origène, *Exhort.*, 2 (*P. G.*, t. xi, col. 565), *De orat.*, 15 (*ib.*, col. 468); αἱ ἱεραὶ γραφαί : Clément Romain, *I Cor.*, xlv, 2; liii, 1 (*P. G.*, t. i, col. 300, 316); Eusèbe, *H. E.*, IV, xxv, 1 (*P. G.*, t. xx col. 580), etc. Ces mots sont entrés dans le latin par l'usage; c'est pourquoi, chez les écrivains latins, les Livres sacrés s'appellent *Scriptura*, *Scripturæ*, *divinæ Scripturæ :* Tertullien, *Test. anim.*, 5 (*P. L.*, t. i, col. 690); saint Augustin, *Doctr. christ.*, i, 30, n. 34 (*P. L.*, t. xxxiv, col. 31); *Scriptura sancta :* saint Cyprien, *De op. et elem.*, ii, 8 (*P. L.*, t. iv, col. 626) et passim ; *Scripturæ sanctæ*, p. ex. : Saint Augustin, *Doctr. christ.*, ii, 14, n. 21 (*P. L.*, t. xxxiv, col. 45), etc. De la langue latine, ces termes passèrent dans les langues modernes : *Sainte Écriture*, *Sacra Scrittura*, *Sagrada Escritura*, *Holy Scripture*, *Heilige Schrift*, etc.

On rencontre aussi d'autres termes synonymes par lesquels on désigne habituellement les Livres sacrés, en premier lieu : τὰ ἱερὰ γράμματα. C'est ainsi que s'appelle l'écriture hiéroglyphique ou hiératique dans les inscriptions grecques du temps de Ptolémée, par opposition à l'écriture démotique : (ἐγχώρια γράμματα); cf. W. Dittenberger, *Orientis græci inscriptiones selectæ*, t. i, Lipsiæ, 1903, p. 102, 166. Ce terme est employé pour désigner les Livres sacrés (A. T.) dans II Tim., iii, 15 : « Tu connais depuis l'enfance les saintes lettres (ἱερὰ γράμματα) »; à plusieurs reprises dans Philon, *Vita Moysis*, iii, 39, éd. Richter, t. iv, p. 244 (Mangey, t. ii, p. 179); *Leg. ad Caïum*, § 29, Richter, t. vi, p. 114 (Mangey, t. ii, p. 579) et dans Flavius Josèphe, *Ant.*, Proœm., 3; XX, xii, 1; *Contra Apionem* i, 10, et en outre dans les Pères : Polycarpe, xii, 1; dans les lettres sacrées : ἐν τοῖς ἱεροῖς γράμμασιν (*P. G.*, t. v, col. 1014); Clément d'Alexandrie. *Coh. ad Græc.*, 9 (*P. G.*, t. viii, col. 197); Origène, *Contra Cels.*, iv, 27; v, 17; vi, 1 (*P. G.*, t. xi, col. 1068, 1205, 1289) : *hom.*, xviii, *In Jerem.*, n. 6 (*P. G.*, t. xiii, col. 476), qui dit aussi : τὰ θεῖα γράμματα, *Contra Cels.*, iv, 9, 14, 71 (*P. G.*, t. xi, col. 1040, 1045, 1141); *In Joa.*, t. ii, 8 (*P. G.*, t. xiv, col. 137) ou bien: τὰ ἅγια γράμματα, *In Joa.*, t. vi, 24 (*P. G.*, t. xiv, col. 269).

En outre, les livres sacrés s'appellent : ὁ ἱερὸς λόγος, ainsi Philon, *De somniis*, § 33, éd. Richter, t. iii, p. 255 (Mangey, t. i, p. 649); *De ebrietate*, § 36, Richter, t. ii, p. 213 (Mangey, t. i, p. 379); cf. Clément Romain, *I ad Cor.*, lvi, 3 : ὁ ἅγιος λόγος (*P. G.*, t. i, col. 321); ou bien : ὁ θεῖος λόγος, Philon, *l. c.*; Theophilus, *Ad Autol.*, iii, 14 (*P. G.*, t. vi, col. 1141); Origène, *Contra Cels.*, iii, 72; viii, 50 (*P. G.*, t. xi, col. 1013, 1589) ; aussi Θεοῦ λόγια: *Ep. Aristeæ*, 177; cf. Rom., iii, 2 : τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ; Clément Romain, *I ad Cor.*, liii, 1 (*P. G.*, t. i, col. 316); S. Polycarpe, *Ad Phil.*, vii, 1: τὰ λόγια τοῦ Κυρίου (*P. G.*, t. v, col. 1012); Origène, *In Jer.*, hom. x, 1 : Θεοῦ λόγια (*P. G.*, t. xiii, col. 358), etc.

Enfin, on dit simplement τὰ βιβλία. On rencontre ce terme dans le prologue grec de l'Ecclésiaste pour désigner la IIIe partie des livres de l'Ancien Testament qui, plus tard, ont été appelés *Ketubim :* τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία. Dans Eccli., xxiv, 32, la loi mosaïque s'appelle βίβλος διαθήκης (I Macch., i, 57 : βιβλίον διαθήκης); ailleurs (II Macch., viii, 23) elle est nommée ἡ ἱερὰ βίβλος. Dans Dan., ix, 2, il faut entendre par le terme αἱ βίβλοι les écrits des prophètes, surtout ceux de Jérémie; dans I Macch., xii, 9, τὰ βιβλία τὰ ἅγια désignent certainement l'Écriture sainte de l'Ancien Testament. On discute pour savoir si ce sont les Livres sacrés de l'Ancienne Alliance que désigne saint Paul dans II Tim., iv, 13, par le terme τὰ βιβλία. Philon, *Vita Moysis*, iii, § 23, éd. Richter, t. iv, p. 224 (Mangey, t. ii, p. 163); *De decalogo*, § 1, Richter, t. iv, p. 247 (Mangey, t. ii, p. 180) désigne les livres de l'Ancien Testament par le terme αἱ ἱεραὶ βίβλοι; pareillement Flavius Josèphe, *Ant.* Proœm. 4; ii, 16; XX, xii, 1; *Contra Apion.*, i, 1. Dans S. Clément Romain, *I ad Cor.*, xliii, 1 (*P. G.*, t. i, col. 296) αἱ ἱεραὶ βίβλοι désignent la loi mosaïque; Méliton de Sardes, dans Eusèbe, *H. E.*, IV, xxvi (*P. G.*, t. xx, col. 396), appelle les écrits de l'Ancien Testament, τὰ παλαιὰ βιβλία ; *la deuxième épître* de Clément *aux Cor.*, xiv, 2, mentionne τὰ βιβλία (τῶν προφητῶν, add. Syr.) καὶ οἱ ἀπόστολοι. Jusque vers la fin du IIe siècle de l'ère chrétienne, on désignait par les termes αἱ βίβλοι ou bien τὰ βιβλία les Livres sacrés des Juifs, mais à partir de ce temps les écrits du Nouveau Testament, surtout les évangiles, avaient la même appellation. On croit trouver le premier vestige de cette dénomination dans les *Acta martyrum Scillitanorum* (vers 180 après Jésus-Christ). Speratus, interrogé par le proconsul Saturnin en ces termes : « Qu'avez-vous dans votre coffret? » répondit : « Les livres et les épîtres de Paul, homme juste. » Ainsi le ms. Mus. Brit. *11880* (IXe siècle) chez Robinson, *The Acts of the Scillitan martyrs* (*Texts and studies*, t. i, 2), Cambridge, 1891, p. 112 sq., cf. O. Gebhardt, *Acta martyrum selecta*, Berlin, 1902, p. 22. On ne sait si par le terme « libri » sont désignés les écrits de l'Ancien Testament, ou bien les évangiles; cette dernière opinion est soutenue par Paul Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. i, Paris, 1901, p. 106. A. v. Harnack, *Ueber das Alter der Bezeich-*

nung « *Die Bücher* » *für die heil. Schriften*, dans *Zentralblatt f. Bibliothekswesen*, 1928, t. LXV, 337-342. Le *Codex de Paris* (Bibl. nat., nouv. acq. *2179*) porte : *Libri Evangeliorum et Epistolæ Pauli viri sanctissimi apostoli*. Cf. aussi, O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. II, Fribourg, 1914, p. 677, n. 1. Origène appelle parfois les saintes Écritures τὰ ἱερὰ βιϐλία, *Contra Cels.*, IV, 21, 34 (*P. G.*, t. XI, col. 1056, 1081) ou bien τὰ θεῖα βιϐλία : *ib.*, V, 54 (*P. G.*, t. XI, col. 1268) ou bien simplement τὰ βιϐλία; *ib.*, V, 60 (*P.G.*, t. XI, col. 1276; de même, saint Jean Chrysostome dans l'hom. IX, dans l'épître *Ad Co.*, n. 1, exhortant les fidèles à acquérir les livres qui sont la médecine de l'âme ou tout au moins le Nouveau Testament : κτᾶσθε βιϐλία φάρμακα τῆς ψυχῆς, εἰ μηδὲν ἕτερον βούλεσθε, τὴν γοῦν καινὴν κτήσασθε (*P. G.*, t. LXII, col. 361).

Le nom βιϐλία a été adopté en latin : les auteurs du Moyen Age s'en servent comme d'un féminin singulier : *biblia, bibliæ*; ainsi saint Bonaventure, *Breviloq.*, Proœm., § 7, éd. P. A. M. a Vicetio, Fribourg-en-Brisgau, 1881, p. 22; Nicolas Trivet, O. P. († vers 1328) dans *Annales des six rois d'Angleterre* (éd. A. Hall, Oxford, 1719, p. 182) : *Hic (Stephanus Cantuariensis) super totam Bibliam postillas fecit; Imitation du Christ*, l. I, c. I, n. 3 : *Si scires totam Bibliam exterius*, etc. Cette locution est passée dans les langues modernes : *la bible, la bibbia, la biblia, the bible, die Bibel*, etc.

De cette énumération de noms il apparaît que, dès le temps des Ptolémées, époque où a été rédigée en Égypte la version de l'Ancien Testament dite des Septante, vint en usage à la place de « loi mosaïque » le terme ἡ γραφή, selon la manière de parler alors en vigueur qui faisait citer les lois, décrets et dispositions des rois et magistrats par la formule κατὰ τὴν γραφήν. Peu à peu ce terme ἡ γραφή fut transposé de la loi mosaïque à d'autres livres, surtout aux écrits des prophètes, de sorte qu'à l'époque du Christ et des apôtres, le terme αἱ γραφαί ou bien le singulier ἡ γραφή désignait toute la collection des livres que les Juifs considéraient comme sacrés. Ils étaient persuadés que la Loi et les livres des Prophètes avaient été écrits sous une spéciale inspiration divine et contenaient donc la parole de Dieu; cf. J.-B. Frey, *La révélation d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, dans *Revue biblique*, 1916, nouv. sér., t. XIII, p. 472-510, surtout p. 493-501. C'est pourquoi ils attribuaient à ces livres la plus grande autorité et les conservaient avec vénération dans un endroit sacré (Deut., XXXI, 26; I Reg., X, 25). Bien que nous ne sachions pas avec certitude quelle fut, chez les Juifs, l'autorité à laquelle incombait le devoir de discerner les Livres sacrés des non sacrés, il est du moins certain qu'ils croyaient avoir des livres rédigés par des auteurs inspirés d'En-Haut et qui, dès lors, réceptacles de la révélation divine, se distinguaient par leur excellence particulière. En conséquence, le Christ lui-même et les apôtres se servent souvent de ces écrits. Les chrétiens commencèrent à tenir en égale vénération les livres et les épîtres écrits par les apôtres, auxquels le Sauveur avait promis l'Esprit-Saint (Joa., XIV, 26; XVI, 13 sq.) et qui eux-mêmes témoignent avoir l'esprit de Dieu (I Cor., VII, 40) surtout, vu qu'en grande partie ces écrits contiennent les paroles du Verbe incarné. Déjà la IIe épître de saint Pierre, III, 15 sq., met les épîtres de saint Paul au même rang de dignité que le reste des Écritures (αἱ λοιπαὶ γραφαί) qui semblent être les livres de l'Ancien Testament que le Nouveau Testament désigne fréquemment par le terme αἱ γραφαί; c'est l'opinion de certains auteurs comme Kaulen-Hoberg, *Einleitung in die heilig. Schrift*, t. I, Fribourg, 1911, p. 41; E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, t. I, Paris, 1911, p. 36. *La IIe épître de saint Clément*, II, 4, cite saint Math., IX, 13, par la formule : καὶ ἑτέρα γραφὴ λέγει (il y a auparavant une citation d'Isaïe, LIV, 1).

En raison de leur origine divine les Livres sacrés étaient appelés paroles de Dieu : *eloquia Dei* (τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ); discours divin, *sermo divinus* (ὁ θεῖος λόγος); les Écritures divines, *divinæ Scripturæ* (αἱ θεῖαι γραφαί, ou bien ἡ θεῖα γραφή); en raison de leur dignité, on les nommait Écritures sacrées, *Sacræ Scripturæ* (αἱ ἱεραὶ (ἅγιαι) γραφαί, τὰ ἱερὰ γραμματα); Livres sacrés, *Libri sacri* (αἱ ἱεραὶ βίϐλοι, τὰ βιϐλία τὰ ἅγια). Enfin tout l'ensemble des Livres sacrés des Juifs s'appelait τὰ βιϐλία, livres par excellence. (Cf. Talmud : tr. *Megill*; 8 b. : *Sepharîm*.) Les mêmes termes désignaient aussi les livres écrits par les apôtres; déjà vers la fin du IIe siècle, comme il ressort des écrits de saint Irénée, par le terme ἡ γραφή ou αἱ γραφαί, étaient compris tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament réunis. Cet ensemble des livres était aussi appelé divin instrument, *divinum instrumentum*, Tertullien, *De pud.*, 10 (*P. L.*, t. II, col. 1052); littérature divine, *divina litteratura, idem, De præscr.*, 39 (*P. L.*, t. II, col. 65); chirographe de Dieu, *chirographum Dei*, saint Augustin, *In psalm.*, CXLIX, n. 17 (*P. L.*, t. XXXVII, col. 1880); pandectes sacrées, *sacræ pandectæ*, Cassiodore, *De instr. div. litt.*, 12 (*P. L.*, t. LXX, col. 1124); bibliothèque divine, *divina bibliotheca*, S. Jérôme, *De vir. ill.*, LXXV (*P. L.*, t. XXIII, col. 722); ou tout simplement, bibliothèque, *bibliotheca ;* saint Avitus, *Epist.*, II (*P. L.*, t. LIX, col. 208) parle de deux bibliothèques, *de bibliotheca utraque* (c'est-à-dire de l'A. et du N. Testament). Au Moyen Age, le terme *bibliotheca* signifiait la même chose que Bible complète, c'est-à-dire, tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament réunis. Ainsi dans le *Codex Complutensis* (la première bible d'Alcala, IXe ou Xe siècle) on lit : *Beati Isidori incipit præfatio totius bibliotece. Vetus Testamentum*, etc.; cf. S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age*, Paris, 1893, p. 22; dans le *Codex Legionensis* gothique, fol. 2, on lit : *In nomine D. N. J. Chr., incipit liber bibliotece in quo continentur libri septuaginta duo e veteri et novo testamento, ib.*, p. 19. Ainsi est fréquemment désignée l'Écriture sainte dans les catalogues des bibliothèques monastiques, p. ex. : dans le catalogue du monastère de Reichenau, daté de 822 : *Bibliotheca in uno codice;* dans le catalogue du monastère de tous les saints de Schaffhouse, de 1083-1096, on lit : *Imprimis bibliotheca incomparabilis tota in uno codice*, etc.; cf. J. Hoffmann, *Die heilige Schrift, ein Volks und Schulbuch in der Vergangenheit, Kempten*, 1902, p. 63 sq. Ce terme *bibliotheca* donna occasion à un jeu de mots : *Bibliotheca mea servat meam bibliothecam*; cf. S. Berger, *La Bible au XVIe siècle*, Paris, 1879, p. 4.

Les livres désignés par ces différents noms sont considérés comme sacrés, parce que écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit; ils ont Dieu pour auteur. Il n'y a pas lieu de traiter ici de l'inspiration divine des Livres sacrés qui ressort, avec évidence, de la conviction des Juifs et de la doctrine de l'Église, fondée sur les documents de la tradition, depuis les premiers siècles de l'ère chrétienne, sur des définitions solennelles du magistère ecclésiastique et surtout sur les décrets du concile de Trente, concernant les écrits canoniques, sess. IV (voir *Enchiridion biblicum*, Rome, 1927, p. 10, n. 32), enfin doctrine confirmée au concile du Vatican dans la constitution *De fide catholica*, chap. II (*ib.*, p. 21, n. 62).

Sur le nombre des Livres sacrés et la manière dont a été formée, peu à peu, cette collection de Livres inspirés appelée « canon » voir CANON, dans *Dict. de la Bible*, t. II, col. 134-184 et dans le *Supplément :* CANONICITÉ, t. I, col. 1022-1045.

II. Division de l'Écriture sainte. — Au temps où les livres rédigés par les apôtres reçurent même rang d'autorité que les écrits sacrés des Juifs, il se forma une division entre les uns et les autres. Les livres sacrés des Juifs étaient appelés couramment les prophètes, car le salut futur y était annoncé ou préfiguré; on leur opposa les apôtres (ou l'Évangile). Ainsi déjà S. Ignace, *Ad. Philad.*, II, 2; IX, 1 sq. (*P. G.*, t. v, col. 701, 705); S. Justin, *Apol.*, I, c. LXVII, 3 (*P. G.*, t. VI, col. 429), disent que dans l'assemblée des fidèles on lit les commentaires des apôtres (τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστολῶν et les écrits des prophètes, (τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν). S. Irénée distingue également les Prophètes et les Apôtres (*Adv. hæres.*, III, XIX, 2, *P. G.*, t. VII, col. 940), ou Moïse, l'Évangile et l'Apôtre (*ibid.*, III, VIII, 1, *ib.*, col. 866); de même dans Tertullien, les Prophètes et les Apôtres représentent les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament (*Adv. Hermog.*, XLV, *P. L.*, t. II, col. 261).

Après la première moitié du IIe siècle, apparaît la dénomination : *livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, qui a son fondement dans l'Écriture sainte. Saint Paul notamment parle, dans II Cor., III, 14, de la lecture de l'Ancien Testament (ἀνάγνωσις τῆς παλαιᾶς διαθήκης). Lorsque les Israélites eurent violé l'alliance que Dieu avait conclue avec eux, Dieu leur promit par Jérémie (XXXI, 31 sq.) une nouvelle alliance (διαθήκην καινήν) que le Christ conclut avec tout le genre humain et confirma par son propre sang; cf. Luc., XXII, 20 : ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου (I Cor., XI, 25); dans Hébr., IX, 15, le Christ est appelé médiateur du Nouveau Testament. Ainsi Méliton de Sardes, *Ep. ad Onesim*, dans Eusebe, *H. E.*, IV, XXVI, 16 (*P. G.*, t. XX, col. 396) fait la recension des livres de l'Ancien Testament (τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία); dans Clément d'Alexandrie, les écrits des apôtres s'appellent καινὴ διαθήκη (*Strom.*, VI, XLI, 5, *P. G.*, t. IX, col. 261) ou bien : καινὴ καὶ νέα διαθήκη; *Paed.*, I, LI, 1, (*P. G.*, t. VIII, col. 321); dans Origène, on rencontre les termes: τὰ γράμματα τῆς παλαιᾶς διαθήκης (*In Joa.*, t. X, 28, *P. G.*, t. XIV, col. 357); καινὴ καὶ παλαιὰ διαθήκη (*In Jer.*, hom. I, n. 7, *P. G.*, t. XIII, col. 264); θεῖαι γραφαὶ τῆς λεγομένης παλαιᾶς διαθήκης καὶ τῆς καλουμένης καινῆς (*De princ.*, IV, 1, *P. G.*, t. XI, col. 341). Tertullien emploie les expressions : *utrumque testamentum* (*De pud.*, I, *P. L.*, t. II, col. 1032); *vetus et novum testametnum* (*De resurr.*, XXXIX, *ib.*, col. 896); *totum instrumentum utriusque testamenti* (*Adv. Prax.*, XX, *ib.*, col. 203), etc. Cette dénomination qu'on ne rencontre nulle part dans saint Irénée, une fois mise en usage, devint très commune par la suite et elle s'est maintenue jusqu'à nos jours.

Dans l'antiquité, les livres de l'Ancien Testament se divisaient habituellement en Loi et Prophètes; cf. Matth., V, 17; VII, 12; XI, 13; XXII, 40; Luc., XVI, 16; XXIV, 27; Joa., I, 46; Act., XIII, 15; XXIV, 14; XXVIII, 23; Rom., III, 21. Cette division peut provenir du fait que, dans les synagogues, on lisait une section tirée de la loi mosaïque (*Parasàh*) et une autre des Prophètes (*Haphatarah*); cf. Act., XIII, 15; après la lecture de la Loi et des Prophètes, ainsi par ex. : E. Bischoff, *Jesus u. die Rabbinen*, Leipzig, 1905, p. 24; Frey, dans *Rev. bibliq.*, 1916, p. 487. On rencontre cette division dans *IV Macch.*, XVIII, 10 : ὅς ἐδίδασκεν ἡμᾶς τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας ; dans le Talmud, *Megilla*, III, 1; dans les Pères : S. Ignace, *Ad Smyrn.*, V, 1 (*P. G.*, t. V, col. 712); Méliton de Sardes dans Eusèbe, *H. E.*, IV, XXVI, 15 (*P. G.*, t. XX, col. 396); S. Irénée, *Adv. hær.*, I, III, 6 : νόμος καὶ προφῆται (*P. G.*, t. VII, col. 477); Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 15 (*P. G.*, t. IX, col. 348); Origène, *Contra Cels.*, II, 4 (*P. G.*, t. XI, col. 801) : τὰ ἱερὰ Μωυσέως καὶ τῶν προφητῶν ργάμματα; *In Joa.*, t. XIII, 46 (*P. G.*, t. XIV, col. 481): αἱ νομικαὶ καὶ προφητικαὶ γραφαί, etc

La division des livres de l'Ancien Testament en trois parties se rencontre pour la première fois dans le prologue de l'Ecclésiastique (vers 136 avant Jésus-Christ): ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων; ou bien : ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται καὶ τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία; elle se trouve probablement aussi dans Luc., XXIV, 44; « il faut que s'accomplisse tout ce qui a été écrit de moi dans la loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes. » La plupart des auteurs, comme F. Buhl, *Kanon und Text des Alten Testaments*, Leipzig, 1891, p. 16; K. Budde, *Der Kanon des A. T.*, Giessen, 1900, p. 57; J.-M. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1921, p. 614, et d'autres pensent que le terme ψαλμοί est une dénomination *a potiori* pour la IIIe partie du canon de l'Ancien Testament. De même Josèphe, qui compte vingt-deux Livres sacrés, les divise en trois parties, *Contra Apion.*, I, 8; à savoir : 1) les cinq livres de Moïse qui contiennent les lois (ἃ τούς νόμους περιέχει); 2) les treize livres des Prophètes; 3) quatre livres qui contiennent les hymnes à Dieu et les préceptes de vie pour les hommes. Cf. W. Fell, *Der Bibelkanon des Flavius Josephus*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1909, t. VII, p. 1-16; 113-122; J.-B. Frey, dans *Revue biblique*, 1916, nouv. sér., t. XIII, p. 489. Une semblable division se rencontre dans une œuvre, *De vita contemplativa*, que la plupart des savants, quoique sans raisons suffisantes, attribuent à Philon : νόμοι, λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνοι καὶ τὰ ἄλλα; cf. éd. Richter, t. V, p. 309 (Mangey, t. II, p. 475). Mais la division de Josèphe diffère de celle qui est insinuée dans le prologue de l'Ecclésiastique, clairement proposée dans le Talmud et chez les Massorètes, et qu'on applique aujourd'hui encore pour les livres hébraïques. Le Talmud, notamment tr. *Baba batra*, 14 *b*-15 *a* (IIe ou IIIe siècle après Jésus-Christ) qui recense 24 Livres sacrés, le divise en Loi (*Thorah*), Prophètes (*Nebiîm*) et Écritures (*Ketubîm*) qui, plus tard, depuis saint Jérôme (*Prolog. Galeat.*) s'appelleront d'habitude *hagiographa ;* cf. tract. *Sanhedr.*, 90 *b.*; *Meg.*, 21 *b*. La Thorah comprend les cinq livres de Moïse que les commentateurs grecs ont appelé Pentateuque, ἡ πεντάτευχος.

Les *Prophètes* se divisent en deux sections, les prophètes antérieurs : Josüé, Juges, Samuel, Rois, et les prophètes postérieurs : Jérémie, Ezéchiel, Isaïe, douze prophètes mineurs compris dans un livre (*Dodekapropheton*), d'où la citation des Actes, VII, 42 : βίβλος τῶν προφητῶν. Plus tard, dans les manuscrits, on plaçait Isaïe en premier lieu, p. ex. : dans le *Codex Petropolitanus* des Prophètes (916 avant Jésus-Christ). Les livres de Josüé, des Juges, de Samuel, des Rois sont rangés avec les Prophètes, parce que, bien qu'historiques, eux aussi ont été rédigés sous l'inspiration divine par des prophètes; selon la tradition des Juifs (*Baba batra*, 14 *b*), le livre de Josüé aurait été écrit par Josüé, au sujet duquel il est dit, Num., XXVII, 18: « l'homme en qui est l'Esprit », les livres des Juges et de Samuel, par le prophète Samuel, et le livre des Rois, par Jérémie.

La troisième partie (*Ketubîm*) comprend le reste des Écritures : les Psaumes, les Proverbes et Job, qu'on réunit d'habitude sous le terme *hagiographa maiora* (tr. *Berachoth*, 57 *b*), Le Cantique des cantiques, Ruth, les Lamentations, Koheleth, Esther, qu'on appelle *quinque Megillot*, parce que divisés en cinq volumes séparés, ils sont lus à certains jours, savoir, le Cantique le VIIIe jour de Pâque, Ruth le IIe jour de Pentecôte, les Lamentations le IXe jour du mois ab, Koheleth le IIe jour de la fête des Tabernacles, Esther en la fête de Purim. Enfin à cette classe appartiennent Daniel, Esdras-Néhémie, les Paralipomènes.

Dans Josèphe, sept livres : Ruth, Job, Lamentations, Esther, Daniel, Esdras-Néhémie et Paralipomènes, sont ajoutés aux écrits prophétiques; mais, selon

lui, la III[e] partie ne comprend que les Psaumes, les Proverbes, Koheleth et le Cantique des cantiques.

L'Église chrétienne reçut, avec la version grecque de l'Ancien Testament, sept livres qui ne sont pas compris dans le canon actuel des Juifs, à savoir : Baruch, Tobie, Judith, les deux livres des Macchabées, le livre de la Sagesse et l'Ecclésiastique ou livre de Jésus Sirach. Ces livres, depuis l'époque de Sixte de Sienne, O. P. († 1569), sont appelés « deutérocanoniques », tandis que tous les autres qui se trouvent dans la Bible hébraïque s'appellent « protocanoniques », non en raison de leur plus haute dignité, mais parce que, primitivement, les livres dits « deutérocanoniques » n'ont pas été reçus dans le canon d'un commun accord.

Le terme « deutérocanonique » semble devoir son origine à saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, IV, 36 (*P. G.*, t. XXXIII, col. 500) qui, après avoir recensé les 22 livres de l'Ancien Testament et les écrits du Nouveau Testament, ajoute : τὰ δὲ λοιπὰ πάντα κείσθω ἐν δευτέρῳ.

Les auteurs chrétiens divisèrent les écrits de l'Ancien Testament en *légaux :* Pentateuque; *historiques :* Josüé, Juges, Ruth, IV Rois, II Paral., Esdras-Néhémie, Tobie, Judith, Esther, II Macch.; *sapientiaux* ou *didactiques :* Job, Psaumes, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique, livre de la Sagesse, Ecclésiastique; et *prophétiques :* Isaïe, Jérémie avec Baruch, Ezéchiel, Daniel et les 12 prophètes mineurs. Ainsi, saint Basile, *In psalm.*, I, 1 (*P. G.*, t. XXIX, col. 211). Mais, en général, le Pentateuque fut rangé parmi les livres historiques de façon à ne former que trois classes : livres historiques, didactiques et prophétiques. Voir le canon de saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, IV, 35 (*P. G.*, t. XXXIII, col. 500) qui omet Tobie, Judith, Sagesse, Ecclésiastique et Macch.; il recense 12 livres historiques (τὰ ἱστορικά); 5 livres écrits en vers (τὰ στιχηρά), et 5 livres prophétiques (τὰ προφητικά) : *Dodekapropheton*, Isaïe, Jérémie avec Baruch, Lamentations et Épître, Ézéchiel, Daniel. La même division est adoptée par saint Athanase, *Ep. fest.*, XXXIX, 3 (*P. G.*, t. XXVI, col. 1436 sq.).

Dans l'antiquité, les livres du Nouveau Testament se divisaient en Évangile et en Apôtres; ainsi saint Ignace, *Ad Philad.*, V, 1 (*P. G.*, t. V, col. 700); saint Irénée, *Adv. hæres.*, I, III, 6 : τὰ εὐαγγελικά... τὰ ἀποστολικά (*P. G.*, t. VII, col. 477); Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, V, 31; VII, III 14 (*P. G.*, t. IX, col. 53, 417); Tertullien, *Praescr.*, 36 (*P. L.*, t. II, col. 60), etc. Actuellement et par analogie avec l'Ancien Testament, on divise les livres du Nouveau Testament également en trois parties, à savoir : les livres *historiques*, les quatre évangiles et les Actes des apôtres ; *didactiques*, les épîtres de saint Paul et les sept épîtres qui, depuis Eusèbe (*H. E.*, II, XXIII, *P. G.*, t. XX, col. 205) s'appellent *catholiques* (l'épître de saint Jacques, les deux de saint Pierre, les trois de saint Jean et celle de saint Jude); et les livres prophétiques : l'Apocalypse. Dans le Nouveau Testament comme dans l'Ancien, sept livres sont appelés d'habitude *deutérocanoniques* : l'épître aux Hébreux, l'épître de saint Jacques, la II[e] de saint Pierre, les II[e] et III[e] de saint Jean, l'épître de saint Jude et l'Apocalypse; car dans les premiers siècles du christianisme, ces livres n'avaient pas été acceptés d'un commun accord par toutes les Églises.

III. L'AUTORITÉ DE L'ÉCRITURE SAINTE. — Chez les Juifs, la Loi (*Thorah*) jouissait de la plus grande autorité en raison de son origine divine, comme ayant été donnée à Moïse par Dieu en personne, d'où le nom qu'on lui donnait : livre de la Loi du Seigneur par la main de Moïse (II Par., XXXIV, 14). Déjà du temps du roi Josias (vers 622) le peuple s'obligea, par un pacte solennel, à l'observer fidèlement (IV Reg., XXIII, 3 sq.). Le même fait se reproduisit après l'exil sous Esdras et Néhémie, le VII[e] mois de l'année 434, lorsque les Juifs réunis à Jérusalem firent serment de marcher dans la Loi du Seigneur qu'il leur avait donnée par la main de Moïse, son serviteur (Néh., IX, 38; X, 29). Selon la conviction des Juifs, la Loi, étant une révélation de la vérité et de la volonté de Dieu, contient toute sagesse; elle est sainte, divine; c'est la lumière donnée aux hommes. Sous ce rapport, la Loi est célébrée dans le psaume XVIII (XIX), 8 sq. et surtout dans le psaume CXVIII (CXIX) où elle est désignée par différents noms : voie, vérité, témoignage, verbe de Dieu, jugement, ordre, etc. Dans l'Ecclésiastique (XXIV), est exaltée la sagesse sortie de la bouche du Très-Haut et ses fruits admirables sont passés en revue; ensuite, chap. XXXIII sq., il est dit quelle est cette sagesse : ταῦτα πάντα βίβλος διαθήκης Θεοῦ ὑψίστου, νόμον ὃν ἐνετείλατο Μωυσῆ κληρονομίαν συναγωγαῖς Ἰσραήλ, par conséquent la loi de Moïse. Elle est la somme de la révélation divine et elle a, en conséquence, une autorité qu'on ne peut pas contredire. Plus tard, les Juifs entendirent de différentes manières l'origine divine de la Loi : 1) Dieu a enseigné la *Thorah*, et Moïse l'a reçue; cf. Philon, *Vita Moysis*, II, § 2 (éd. Richter, t. IV, p. 188; Mangey, t. II, p. 136) : συνεγράψατο ὑφηγησαμένου Θεοῦ; 2) Dieu confia à Moïse la Thorah par écrit; 3) Dieu a dicté la Thorah à Moïse; cf. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. IV, 1, Munich, 1928, p. 439-443.

Peu à peu, la vénération dont jouissait la Loi passa aux autres livres de l'Ancien Testament qui, eux aussi, avaient été écrits sous l'influence de l'inspiration divine, à savoir les Prophètes et les Hagiographes. Cette foi commune aux Juifs est exprimée dans II Petr., I, 21 : ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἅγιοι Θεοῦ ἄνθρωποι. D'après Philon, tout ce qui a été écrit est oracle divin (χρησμοί, *Vita Moysis*, III, § 23, éd. Richter, t. IV, p. 224; Mangey, t. II, p. 163). Tous les écrivains sacrés qui ont suivi Moïse ne sont que des commentateurs de la .Loi, des disciples et des familiers du grand législateur. D'après une tradition postérieure, les Prophètes et les Hagiographes ont mis par écrit ce qui, sur le mont Sinaï, avait été révélé par Dieu à Moïse et que ce dernier avait confié à la tradition orale fidèlement conservée, d'où le nom donné à ces livres *Kabbala* (tradition) p. ex. : *Tuanith*, 17 *b*; cf. Strack-Billerbeck, *l. c.*, p. 446-450. C'est ainsi que l'autorité dont jouissait la Loi s'étendit à tous les livres de l'Ancien Testament, tout en laissant à la Thorah sa primauté; ceci explique que parfois on désigne par le nom de *Loi* (νόμος) toute la collection des livres de l'Ancien Testament, p. ex. : Joa., X, 34; Rom., III, 19; XII, 34; tr. XV, 25; I Cor., XIV, 21; et aussi *IV Esdras*, IV, 20, tr. *Sukka*, 51 *b*; *Sanh.*, 91 *b*, etc. Puis, l'autorité de la Loi est absolue, car, dans les Écritures sacrées, c'est Dieu en personne qui parle, lui, la vérité suprême et infaillible; c'est pourquoi le Christ, en reprenant les Juifs, s'appuie sur ce principe admis par eux : οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή (Joa., X, 35), « l'autorité de l'Écriture ne peut être anéantie ».

Quant aux chrétiens, c'est à juste titre qu'ils attribuèrent aux écrits des apôtres, rédigés par la même inspiration divine, la même autorité infaillible et inviolable.

On se demande de quelle nature est cette autorité. A. Deissmann, *Bibelstudien*, Marburg, 1895, p. 109-111 (cf. *Neue Bibelstudien*, *ib.*, 1897, p. 76 sq.) soutient qu'elle est de nature strictement juridique, car les LXX rendent presque toujours le terme *Thorah*, doctrine, par le mot : ὁ νόμος, ils ont donc fait de la doctrine une loi. Eux-mêmes, ils semblent avoir suivi la manière de parler des juristes grecs, surtout de ceux de l'époque des Ptolémées, ainsi s'explique la formule de la citation : γέγραπται, « il est écrit », qui est non seulement d'origine biblique, mais se retrouve également

dans les documents juridiques sur papyrus de l'époque des Ptolémées, dans les inscriptions, etc.; p. ex. : *Papyri Flinders Petrie*, II, 30 *a*; *Pap. Paris*, 13 (157 avant Jésus-Christ) : καθότι γέγραπται; *Pergam.*, 251, 35 (IIe siècle avant Jésus-Christ): καθάπερ γέγραπ αι, etc. Selon l'*épître d'Aristée*, n. 311, à la fin de la version grecque des livres de l'Ancien Testament, une malédiction était prononcée contre ceux qui oseraient changer quoi que ce soit à cette version; c'est ainsi que la Bible grecque a été mise sous tutelle juridique. Tertullien, jurisconsulte, désigne les Livres sacrés en se servant du terme juridique : *instrumenta*. Sans aucun doute, il y a une part de vérité dans cette opinion; il faut attribuer aux Livres sacrés une certaine autorité juridique. Ce concept amena plus tard les Juifs à un verbalisme rigide et exagéré; mais, abstraction faite de cette exagération, une autorité suprême et infaillible convient à ces livres, qu'on a, pour cette raison, appelés parfois livres *authentiques* dans le sens juridique, c'est-à-dire comme documents authentiques de la révélation divine et, par suite, pleinement dignes de foi; cf. AUTHENTICITÉ, *Supplément*, t. I, col. 668.

C'est pourquoi l'Ancien Testament est si souvent cité dans le Nouveau, pour trancher des questions dogmatiques et morales et pour résoudre des difficultés et des objections. Pour les mêmes raisons, dès le début de l'Église, les Pères et les écrivains ecclésiastiques citent les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Et pourtant l'autorité qui convient aux Livres sacrés n'est pas exclusivement juridique, elle est aussi morale et religieuse; car ces livres ne sont pas seulement une loi strictement obligatoire, mais ils ont été aussi écrits pour instruire, fortifier et consoler les hommes, etc. C'est pourquoi déjà dans I Macch., XII, 9, il est dit : παράκλησιν (consolation) ἔχοντες τὰ βιβλία τὰ ἅγια; mais c'est saint Paul qui relève surtout cette valeur morale et religieuse des Écritures, p. ex. : dans Rom., XV, 4 : tout ce qui a été écrit, a été écrit pour notre instruction (πρὸς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν = pour nous instruire), afin que, par la patience et par la consolation que donnent les Écritures (= que nous suggèrent les Écritures), nous possédions l'espérance; I Cor., X, 10 : ἐγράφη δὲ πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν = pour notre instruction; II Tim., III, 16; πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἐλεγμὸν, πρὸς ἐπανόρθωσιν, πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ : toute l'Écriture divinement inspirée est utile pour enseigner, pour reprendre, pour corriger, pour instruire dans la justice.

Puisque l'Écriture a une utilité si variée, l'Apôtre s'en sert très fréquemment, non seulement dans les passages où il établit une thèse, ou encore lorsqu'il donne des préceptes, mais aussi bien des fois pour illustrer sa pensée ou sous forme accommodatice; cf. Vénard, CITAT. DE L'ANCIEN TESTAMENT DANS LE NOUVEAU TESTAMENT, dans le *Supplément*, t. II, col. 37-50.

En raison de l'autorité dont jouit l'Écriture sainte, les auteurs du Nouveau Testament emploient pour la citer les mêmes formules dont on se servait dans les documents contemporains, surtout dans les documents juridiques, à savoir : γέγραπται, Matth., IV, 4, 6, 10; XXI, 13; Marc., VII, 6; XI, 17; Luc., IV, 8; XIX, 46; Rom., XII, 19; XIV, 11; I Cor., I, 19;; Gal., IV, 22, etc; ou bien : ὡς γέγραπται, Marc., VII, 6; I Cor., X, 7; καθὼς γέγραπται, Act., XV, 15; Rom., I, 17; II, 24; I Cor., I, 31, etc.; καθάπερ γέγραπται, Rom., III, 4; IX, 13; X, 15; XI, 8; κατὰ τὸ γεγραμμένον, II Cor., IV, 13; ou encore ἡ γραφὴ λέγει (λέγει ἡ γραφή), Rom., IX, 17; X, 11; XI, 3; Gal., IV, 30; I Tim., V, 18. Ces mêmes formules de citation se retrouvent chez les plus anciens écrivains ecclésiastiques : saint Clément de Rome, γέγραπται γάρ, *I Cor.*, XIV, 4; XXXIX, 3; L, 6; (*P. G.*, t. I, col. 237, 285, 313); καθὼς γέγραπται, *ib.*, XLVIII, 2 (*ib.*, col. 308); λέγει ἡ γραφή, *ib.*, XXXIV, 6; XXXV, 7; XLII, 5 (*ib.*, col. 276, 280, 293); dans l'*épître, de Barnabé*, IV, 14 (cit. Mat., XXII, 14); ὡς γέγραπται, IV, 7; V, 4; VI, 12 : λέγει γὰρ ἡ γραφή; dans saint Ignace, *Ad Eph.*, V, 5 (*P. G.*, t. V, col. 649) : γέγραπται γάρ, etc. A ces formules de citation correspondent celles dont s'étaient déjà servi les Hébreux, *katûb* (il est écrit) : = γέγραπται (p. ex. tr. *Challa*, IV, 10; *Pesachim*, VI, 2); *Ka'ašèr Katûb*, ainsi qu'il est écrit (*Taanith*, III, 3; *Ioma*, III, 8, etc.). On trouvera d'autres formules de citation dans W. Surenhusius, Βίβλος καταλλαγῆς *in quo secundum veterum theologorum hebræorum formulas allegandi et modos interpretandi conciliantur loca ex V. in N. T. allegata*, Amsterdam, 1713, p. 1-36; H. Strack, *Prolegomena critica in V. T. hebr.*, Leipzig, 1873, p. 60 sq. Fl. Josèphe emploie d'habitude la formule : ἀναγέγραπται, plus rarement γέγραπται; il cite de la même façon les auteurs profanes, en particulier, Plutarque. Il en résulte que cette formule n'a pas toujours un sens juridique, pas plus que les formules : κατὰ τὴν γραφήν ou κατὰ τὰς γραφάς. Le sens juridique peut être admis pour Jacq., II, 8 : « si cependant vous accomplissez la loi royale », κατὰ τὴν γραφήν (cite Lev., XIX, 18), mais non point pour I Cor., XI, 3, 4 : Le Christ est mort et est ressuscité κατὰ τὰς γραφάς. En effet, l'Apôtre a devant les yeux les livres prophétiques, qui jamais, au sens propre du mot, n'étaient considérés comme une autorité juridique. A plus forte raison doit être exclu le sens strictement juridique, lorsque l'Apôtre cite les textes de l'Écriture sainte dans un sens accommodatice, Rom., X, 18; II Cor., VIII, 15.

IV. L'ÉCRITURE SAINTE, SOURCE DE LA RÉVÉLATION. — C'était la conviction des Juifs que tout ce que contenaient les Livres sacrés était des oracles divins (χρησμοί) et en premier lieu la loi mosaïque (θεόχρηστα λόγια τοὺς νόμους εἶναι, Philon, *Leg. ad Caium*, § 31, éd. Richert, t. VI, p. 118, Mangey, t. II, p. 577); mais aussi les prophètes qui ne furent que des interprètes (ἑρμηνεῖς) de Dieu; cf. Philon, *De monarchia*, I, § 9 (Richter, t. IV, p. 297, Mangey, t. II, p. 222); ceux-ci d'après Josèphe, *Contra Apion.*, I, 7, ont écrit sous une inspiration venant de Dieu (κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ). La loi mosaïque est considérée comme une parfaite révélation de la sagesse divine. La sainte Écriture est l'unique autorité. C'est pourquoi toute la doctrine traditionnelle, transmise par écrit ou oralement (παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων), Josèphe, *Ant.*, X, IV, 1; τῶν πατέρων, *ib.*, XIII, X, 6, doit en dériver. On posait en principe que la *Halacha* devait avoir son point d'appui dans les Écritures, tr. *Chagiga*, I, 8. Par conséquent, on avait fixé, pour expliquer l'Écriture sainte, des règles au nombre de sept (*Middot*). On les attribuait d'ordinaire à Hillel; plus tard, ces règles furent augmentées, de sorte qu'il y a actuellement treize règles d'interprétation: cf. Frey, *Revue biblique*, 1916, nouv. sér., t. XIII, p. 501-508.

Dans l'Église, l'Écriture sainte a été considérée dès le début comme une source féconde de la Révélation divine et des vérités de la foi, surtout les écrits du Nouveau Testament, qui contiennent, comme les évangiles, les paroles du Christ lui-même, ou bien ont été composés comme les épîtres, par les apôtres instruits, selon la promesse du Seigneur, par l'Esprit de toute vérité. Aussi les Livres saints constituaient-ils, aux yeux des plus anciens Pères ou écrivains ecclésiastiques, une règle de foi et d'action. Tertullien, *Adv., Marcion.*, III, 17 (*P. L.*, t. II, col. 373) parle de la règle des Écritures : saint Isidore de Péluse, *Epist.*, IV, 114 (*P. G.*, t. LXXVIII, col. 1185). Les Pères se basaient sur les Lettres sacrées pour démontrer, appuyer, consolider et expliquer la vérité révélée ou les dogmes de la foi, ainsi que pour réfuter les erreurs. C'est pour cette

raison que dans son encyclique *Providentissimus Deus*, Léon XIII appelle les Écritures sacrées la « source splendide de la vérité catholique ». (Cf. *Enchiridion biblicum*, p. 23, n. 67), il ajoute : *Nam quæ objectum sunt fidei vel ab eo consequuntur, ex divinis potissime Litteris studuerunt asserere et stabilire; atque ex ipsis, sicut pariter ex divina traditione, nova hæreticorum commenta refutare, catholicorum dogmatum rationem, intelligentiam, vincula exquirere...;* cf. *op. cit.*, p. 37, n. 99. Selon Léon XIII, l'Écriture sainte doit exercer son influence sur toute la théologie et en être pour ainsi dire l'âme. Benoît XV, dans son encyclique *Spiritus Paraclitus*, dit la même chose en d'autres termes : *argumenta ex Scripturis petenda sunt, quibus fidei dogmata illustremus, confirmemus, tueamur.* Cf. *Enchirid. biblic.*, p. 150, n. 496. Car, ainsi que l'enseigne saint Thomas, *Somme théologique*, I, q. IX, a. 5, ad 2 : *Non accipit theologia principia sua ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem.* Au Moyen Age, l'Écriture sainte était essentiellement le fondement de la théologie ou le livre dogmatique par excellence. Cf. S. Anselme, *De concordia præscientiæ Dei et liberi arbitrii*, quæst. III, c. VI, *P. L.*, t. CLVIII, col. 515. A l'université de Paris, les bacheliers ès-sentences expliquaient le livre des sentences de Pierre Lombard; les maîtres en théologie qui étaient aussi appelés *Magistri sacræ paginæ*, exposaient la sainte Écriture. Pierre d'Ailly, en 1388, dans le traité de l'Université contre Jean de Montesino, écrit : *Ad doctores theologos pertinet sacram Scripturam docere... Doctrinalis determinatio fidei maxime innititur tanquam principali fundamento fidei sacræ Scripturæ quæ est a Spiritu Sancto... Theologia de qua loquimur nihil aliud est quam sacræ Scripturæ doctrina.* Cf. H. Denifle, O. P., *Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'université de Paris?* dans *Revue thomiste*, 1894, t. II, p. 149-161. On lit dans les statuts de l'université de Vienne (Autriche) : *Sacræ Scripturæ intelligentia et scientia ad quam studio et exercitio theologiæ facultatis pervenitur est regula morum et totius veræ honestatis forma.* Cf. Kïnk, *Geschichte der kais. Universität*, Wien, t. II, p. 97; K. Holzhey, *Die Inspiration der hl. Schrift in der Anschauung des Mittelalters*, Munich, 1895, p. 24 sq.; Maldonat, *De ratione studendi theologiae ad auditores Parisinos*, *Opera varia theologica*, t. III, Paris, 1677, p. 26 sq.

L'Écriture sainte est donc un lieu théologique de la plus haute importance; cf. Melchior Cano, *De loc. theol.*, I, c. III : *Primus locus est auctoritas sacræ Scripturæ quæ libris canonicis continetur.* Toutefois, ce n'est pas l'unique lieu théologique, ni une source de la Révélation indépendante du magistère de l'Église. Déjà avant Luther, Pierre Waldus († c. 1218), avec sa secte, avait opposé à l'autorité de l'Église ou à celle de la tradition, l'autorité de l'Écriture; de même Wiclef († 1384) exagéra l'influence de l'inspiration en faisant des auteurs sacrés de simples scribes écrivant sous la dictée du Saint-Esprit; il enseignait que l'Écriture sainte contenait toute vérité, toute sagesse et toute science; par suite, qu'elle était l'unique autorité dans les choses de la foi, la source unique et absolument suffisante de la Révélation divine. Sur les traces de Wiclef marcha Jean Huss († 1416). Luther et ses sectateurs embrassèrent la même doctrine, selon laquelle les écrits prophétiques et apostoliques de l'Ancien et du Nouveau Testament forment l'unique règle et le seul critère d'après lequel il faut juger tous les dogmes et tous les docteurs. C'est pourquoi les protestants considèrent l'Écriture comme la seule règle de la foi. Cf. A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten*, Regensburg, 1871, p. 398-404; Fr. Kropatschek, *Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche*, Leipzig, 1904; H. Grisar, S. J., *Luther*, t. II, Freiburg, 1911, p. 699-727. Ce même principe a été adopté par l'Église anglicane ; cf. Ch. Schaff, *Creeds of Christendom*, t. III, New-York-London, 1893, p. 489.

L'Église catholique, elle, enseigne que le seul moyen, donné par Dieu pour que tous les hommes puissent parvenir à la connaissance de la vérité révélée, est son infaillible magistère; cf. *Concile du Vatican*, sess. III, *Constit. de fide catholica*, cap. III. Par conséquent, la prédication faite par le magistère ecclésiastique est l'immédiate et plus proche règle de foi. Quant à l'Écriture sainte, bien qu'elle contienne la vérité révélée, elle n'est qu'une règle de foi médiate et plus lointaine; encore ne doit-on pas la considérer isolément, mais l'unir à la Tradition qui est la deuxième source de la Révélation; cf. *Concile de Trente*, sess., IV, *Decretum de canonicis Scripturis* (cf. *Enchiridion biblicum*, p. 14 sq. n. 42).

Seul le magistère de l'Église nous rend certains de l'existence et de l'extension de l'inspiration divine; seul, il nous apprend quels livres doivent être considérés comme inspirés; seul, grâce à l'assistance de l'Esprit-Saint, il détermine avec certitude le vrai sens de la Révélation contenue dans l'Écriture sainte (et dans la Tradition). Sans ce magistère, il y aurait des variations continuelles au sujet du canon des Écritures sacrées, comme le montrent les divergences d'opinions des protestants au sujet des critères de canonicité (voir *Supplément :* CANONICITÉ, t. I, col. 1038-1042); il y aurait aussi des variations continuelles au sujet du sens des Écritures, puisqu'on ne peut nier qu'il n'y ait dans les saintes Lettres un assez grand nombre de passages difficiles à comprendre ou qui ne sont pas accessibles à l'intelligence de tout le monde. Ce qui est dit dans II Petr., III, 16, au sujet des épîtres de saint Paul peut être appliqué à toute l'Écriture sainte, surtout ces mots : *quæ indocti et instabiles depravant.* Dans le *De præscript.*, XVII, Tertullien montre fort bien la justesse de cette observation : *Ista hæresis non recipit quasdam Scripturas et si quas recipit non recipit integras... et si aliquateuus integras præstat, nihilominus diversas expositiones commentata convertit; P. L.*, t. II, col. 35; saint Jérôme, *Ep.*, VII, *Ad. Paulam*, n. 5-7 (*P. L.*, t. XXII, col. 543-545), prévient que personne ne peut entrer dans le sens des Écritures sacrées sans un guide qui lui montre le chemin. Dans l'Église, dit saint Irénée, *Adv. hær.*, IV, XXXIII, 8 (*P. G.*, t. VII, col. 1077), l'explication des Écritures est la plus complète et ne reçoit aucune addition, ni aucune soustraction, la lecture n'en est pas falsifiée et l'exposition serrant de près le texte est légitime, diligente et sans danger. Dans son livre classique d'exhortations, le *Commonitorium*, chap. II (*P. L.*, t. L, col. 640), Vincent de Lérins montre la nécessité du magistère ecclésiastique pour l'intelligence des saintes Écritures : *Hic forsitan requirat aliquis : Cum sit perfectus Scripturarum canon, sibique ad omnia satis superque sufficiat, quid opus est, ut ei ecclesiasticæ intelligentiæ jungatur auctoritas? Quia videlicet Scripturam sacram pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt, sed ejusdem eloquia aliter atque aliter, alius atque alius interpretatur, ut pene quot homines sunt, tot illinc sententiæ erui posse videantur. Aliter namque illam Novatianus, aliter Sabellius, aliter Donatus exponit, aliter Arius, etc. Atque idcirco multum necesse est, propter tantos tam varii erroris anfractus, ut propheticæ et apostolicæ interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur.* Quelle est cette norme du sens ecclésiastique et catholique? Le concile de Trente, sess. IV, *Decr. de editione et usu sacrorum Librorum* (*Enchiridion biblicum*, p. 16, n. 47) le déclare en proclamant : *ut nemo in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ*

pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam sacram interpretari audeat. Cf. *Enchirid. biblic.*, p. 16, n. 47.

Le concile du Vatican, sess. III, *Constit. de fide cath.*, c. II, renouvelant le décret de Trente au sujet de l'interprétation de l'Écriture sacrée déclare : *ut in rebus fidei et morum, ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, is pro vero sensu sacræ Scripturæ habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia cujus est..... atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam Sacram interpretari.* Cf. *Enchirid. biblic.*, p. 22, n. 63; *Providentissimus Deus*, *op. cit.*, p. 34, n. 93.

Au sujet du sens de ces décrets, ainsi que de l'amplitude et de la portée de l'interprétation authentique qui revient à l'Église, on peut se référer à Granderath, S. J., *Zum tridentinischen und vatikanischen Dekrete über die Auslegung der hl. Schrift*, dans *Der Katholik*, 1898, t. LXXVIII, p. 289-316, 385-411; Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, p. 516-552; J.-B. Nisius, S. J., *Ueber das Verhältnis der kirchlichen Lehrgewalt zur Schriftauslegung*, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1899, t. XXIII, p. 282-311, 460-500; 1900, t. XXIV, p. 672-697; J.-M. Lagrange, O. P., *L'interprétation de la sainte Écriture par l'Église*, dans *Revue biblique*, 1900, t. IX, p. 135-142; F. Dubois, *L'exégèse biblique et l'Église*, dans *Revue du clergé français*, 1908, t. LIV, p. 31-43, etc.

Pour l'application des règles de l'interprétation authentique des saintes Écritures on peut consulter, outre les traités d'herméneutique biblique : Mangenot et Rivière, *L'interprétation de l'Écriture*, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VII, col. 2290-2343; A. Durand, *Exégèse, tradition et Église*, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I, col. 1835-1841, etc.

Afin de pouvoir puiser dans l'Écriture sainte des arguments vraiment efficaces pour prouver les choses de la foi et des mœurs, il faut appliquer, en plus des règles de l'interprétation authentique ou catholique, les règles de l'interprétation scientifique, c'est-à-dire qu'il faut rechercher le sens de l'Écriture d'après les règles communes à l'interprétation critique. Ces règles peuvent se réduire à trois : 1. Étudier la langue et le vocabulaire propre à chaque auteur; 2. Déterminer le sens spécial de chaque passage d'après le contexte, l'argument, le genre littéraire, etc.; 3. Confirmer le sens trouvé par différentes particularités et circonstances du texte. C'est là un devoir incombant à ceux qui, *ex professo*, s'occupent de l'interprétation de l'Écriture sainte. En ce qui concerne l'utilité de cette interprétation scientifique, voir l'encyclique *Providentissimus Deus* (*Enchiridion biblicum*, p. 34 sq., n. 94); cf. aussi Höpfl, à CRITIQUE BIBLIQUE, dans le *Supplément*, t. II, col. 175-220; J. Brucker, *L'Église et la critique biblique*, Paris, 1908, p. 31 : « Les théologiens ont besoin de l'exégèse et des exégètes. L'Écriture sainte, en effet, est la première des sources théologiques : on l'a appelée fort justement l'âme de la vraie théologie; or, si le théologien doit demander l'intelligence des saints Livres avant tout aux Pères et à la tradition de l'Église, il ne saurait l'approfondir comme il convient, ni donner à ses interprétations des bases scientifiques inébranlables, sans études exégétiques spéciales et sans consulter les exégètes de profession. » Tout d'abord il faut déterminer exactement le sens littéral dont la force probante est capitale, puisque c'est en lui que la vérité dogmatique est énoncée directement et immédiatement; par conséquent, ce sens doit avoir la première place dans l'argumentation et, en pratique, la théologie doit s'en servir presque exclusivement bien que le sens spirituel ou typique ne soit pas négligeable. Ce dernier, en effet, est aussi un sens voulu par l'Esprit-Saint : c'est pourquoi, bien que saint Thomas, *Sum. th.*, I, q. I, a. 10, ad 1, affirme : *ex sensu litterali solo posse trahi argumentum;* néanmoins le sens spirituel conserve sa force probante, à la condition, toutefois, que son existence soit affirmée par quelque texte de la sainte Écriture. Mais en général, le sens littéral est préférable car il est : *a)* plus universel, se rencontrant partout dans la sainte Écriture; *b)* fondamental, puisqu'il sert de base au sens spirituel; *c)* plus sûr et, par conséquent : *d)* plus efficace pour prouver les dogmes de la foi; c'est pourquoi les théologiens ne se servent que très rarement du sens spirituel seul pour prouver une doctrine : ils n'y recourent, la plupart du temps, que pour la confirmer ou pour l'illustrer. A ce point de vue on peut dire en vérité : « Il ne reste donc, comme vrai sens biblique du théologien, que le sens littéral »; cf. sur cette question, R. Bonhomme, O. P., *Les preuves scripturaires de la théologie*, dans *Revue thomiste*, 1907, t. XV, p. 332-351, 643-662; 1908, t. XVI, p. 5-30. Cependant, les dogmes, de la foi ne sont pas exposés dans les Livres sacrés d'une manière systématique, comme dans les sommes théologiques des scolastiques du Moyen Age; ces dogmes sont livrés épars, selon l'occasion, de sorte que, souvent, différents textes doivent être combinés et élucidés pour qu'en résulte la preuve d'une vérité révélée. Il ne faut pas oublier non plus que la Révélation divine a grandi peu à peu jusqu'à ce qu'elle ait atteint, dans le Nouveau Testament, le sommet de la perfection. Donc, comme elle est contenue dans les livres de l'Ancien Testament d'une manière imparfaite, les textes qui en sont tirés n'ont pas toujours même force et même efficacité que les citations du Nouveau Testament, bien que l'auteur des deux Testaments soit le même, c'est-à-dire Dieu.

V. L'ÉCRITURE SAINTE ET LA PRÉDICATION. — L'Écriture sainte est non seulement un lieu théologique de la plus haute importance en tant qu'elle prouve, consolide et illustre les dogmes de la foi, mais aussi elle est une source abondante d'instruction religieuse; car c'est elle qui fournit l'enseignement moral qui apprend aux fidèles à mener une vie digne de leur vocation céleste. Chez les Juifs, dans le culte de la synagogue, la lecture de la Loi et des Prophètes était suivie d'un discours d'exhortation qui prenait sur elle son point d'appui, l'enseignement moral était souvent illustré par les personnages et les faits bibliques; cf. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, t. IV, 1, Munich, 1928, p. 171-188. Jésus lui-même (cf. Luc., IV, 16 sq.) se conforma à ce mode de prédication ainsi que saint Paul (cf. Act., XIII, 15). Aussi le culte chrétien le conserva en le développant ultérieurement, comme en témoigne saint Justin, suivant lequel au jour du soleil, c'est-à-dire le dimanche, on lisait aux fidèles réunis les commentaires des apôtres et les récits des prophètes; après quoi, le président (ὁ προεστώς), dans un sermon, exhortait et excitait à imiter les actions glorieuses dont on avait lu le récit. *I Apol.*, I, c. LXVII, n. 3 et 4 (*P. G.*, t. VI, col. 429). De cette pratique est né ce genre oratoire qu'on appelle ordinairement ὁμιλία (cf. Act., XX, 11, où le verbe ὁμιλεῖν veut dire adresser la parole aux fidèles). Il consiste en ce qu'un prédicateur explique brièvement un passage de l'Écriture, en éclaire le sens et l'applique à la correction des mœurs. Ceci peut se faire de deux façons, soit par mode analytique si les versets sont expliqués un à un

et dans leur ordre, soit par mode synthétique si la doctrine contenue dans tout le passage est expliquée dans son ensemble. Le premier mode d'explication était préféré des saints Pères, de saint Ambroise, de saint Grégoire le Grand et surtout de saint Jean Chrysostome. Les auteurs plus récents emploient de préférence le deuxième mode pour expliquer les évangiles et les épîtres qu'on lit aux dimanches et aux fêtes. On peut aussi extraire une seule sentence de la Bible et, la divisant en parties, la prendre comme thème d'un développement. Quelle que soit la méthode dont se servent les prédicateurs, les paroles de l'Écriture sainte donneront toujours à leurs sermons force et efficacité. C'est pourquoi, dans son encyclique aux archevêques et évêques d'Italie, datée du 28 juillet 1906, Pie X a écrit : « Les saintes Écritures comprises selon la tradition de l'Église et l'interprétation des Pères et des conciles doivent être la source principale de la prédication. » Cf. *Acta apostolicæ Sedis*, 1906, t. XXXIX, p. 322. Car, avait dit Léon XIII, dans l'encyclique *Providentissimus Deus : hæc propria et singularis Scripturarum virtus, a divino afflatu Spiritus Sancti profecta, ea est, quæ oratori sacro auctoritatem addit, apostolicam præbet dicendi libertatem, nervosam victricemque tribuit eloquentiam*. Cf. *Enchirid. biblic.*, p. 26, n. 72. C'est dans le même sens que se prononcèrent Benoît XV, dans son encyclique *Humani generis*, sur la prédication de la parole divine, du 15 juin 1917 (*Acta ap. Sedis*, 1917, t. IX, p. 305-317), et la Congrégation consistoriale dans les règles qu'elle édicta sur la prédication (*op. cit.*, p. 328-334). Le pontife suprême déplore que de nombreux prédicateurs parlent en négligeant les saintes Écritures, les Pères et les docteurs de l'Église, et ne se servent presque exclusivement que de raisonnements. Déjà les Pères avaient reconnu cette efficacité merveilleuse de l'Écriture sainte. Ainsi saint Jérôme, dans son commentaire de Zach., IX, 15 sq. (*P. L.*, t. XXV, col. 1488) écrit : « Rien ne frappe autant qu'un exemple tiré des saintes Écritures! » Aussi exhorte-t-il le prêtre Nepotien dans *Ep.*, LII, n. 8 (*P. L.*, t. XXII, col. 534) en ces termes : « Le sermon d'un prêtre doit être assaisonné de la lecture des Écritures. » Car, ainsi que le remarque saint Augustin, *De doctr. chr.*, IV, 5 (*P. L.*, t. XXXIV, col. 92) : « L'homme parle plus ou moins savamment suivant qu'il a fait de plus ou de moins grands progrès dans les saintes Écritures. » Même opinion chez saint Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XVIII, c. XXVI (*P. L.*, t. LXXVI, col. 58) : « Quiconque se prépare à l'exercice de la vraie prédication doit puiser les raisons et les causes dans les pages sacrées, afin que tout ce qu'il dit puisse être rapporté à l'autorité divine, base et confirmation de son discours. » En effet, les livres de la sainte Écriture, dit encore le même Père, sont pour notre parole comme des veines d'argent, car c'est d'elle que notre langage tire son origine. Selon le P. Antoine Vieira, S. J., les paroles de l'Écriture sainte sont les os et les nerfs qui confèrent aux prédicateurs force et vertu; elles émeuvent, en effet, plus facilement que les paroles persuasives de la sagesse humaine (I Cor., II, 4), car elles sont comme le feu et comme le marteau broyant la pierre (Jér., XXIII, 29). Aussi une seule parole de la sainte Écriture amollit-elle un cœur endurci plus vite que le feu et elle le rend prêt à toute œuvre bonne, cf. saint Jean Chrysostome, *Hom.*. II, *In Matt.*, n. 6 (*P. G.*, t. LVII, col. 31).

Le prédicateur peut puiser dans les saintes Lettres des exemples qu'il propose à ses auditeurs pour les exhorter à éviter les vices et à pratiquer les vertus; dans Abraham, on peut montrer la foi intrépide, l'obéissance héroïque, la persévérance dans l'intercession, l'hospitalité (cf. saint Jean Chrysostome, *hom.*, XLVII, *In Gen.*, (*P. G.*, t. LIV, col. 431); dans Jacob, la constance dans les tribulations; dans Joseph, la chasteté et la fidélité inviolable; dans David, l'amour des ennemis; dans Tobie, la miséricorde héroïque et la patience dans les calamités. Il ne manque pas non plus d'exemples du divin châtiment des crimes et des vices. Il y a, à ce sujet, beaucoup de remarques intéressantes dans I. Nikel, *Die Verwendung des Alten Testaments in der Predigt*, Breslau, 1913; A. Fernandez, S. J., dans *Verbum Domini*, 1921, t. I, p. 199-205.

Même en ce qui regarde la forme stylistique, l'élégance de la parole et la manière d'illustrer la vérité divine, le prédicateur peut apprendre beaucoup dans les saints Livres. Les vérités de la foi, l'enseignement de la morale y sont exposés en des images sublimes, en des paraboles d'une simplicité unique, remarquables par leur force et leur profondeur et qui, inspirées par l'Esprit vivifiant, répandent la lumière et la chaleur. Parmi les livres de l'Ancien Testament, il convient de signaler les écrits des prophètes qui, sous l'inspiration d'En-haut, ont décrit la majesté et la sainteté de Dieu, dépeint la laideur du péché et prédit aux pécheurs les jugements divins; dans le Nouveau Testament, outre les Évangiles où le Christ parle lui-même, saint Paul mérite la plus grande attention, lui que saint Jean Chrysostome, hom. I, *De stat.*, n. 1 (*P. G.*, t. XLIX, col. 15), appela la trompette céleste, la lyre spirituelle, lui dont saint Jérôme a dit (*Épist.*, XLVIII, *Ad Pammach.*, n. 13.; *P. L.*, t. XXII, col. 502) : « Chaque fois que je le lis, il me semble que j'entends, non pas des paroles, mais des tonnerres. » Saint Augustin, dans *De doctr. chr.*, IV, c. XX (*P. L.*, t. XXXIV, col. 107-110), exalte cette merveilleuse éloquence de l'Apôtre qui découle d'un cœur enflammé par l'amour du Christ. Dans son *Panégyrique de l'apôtre saint Paul* (*Œuvres*, éd. Migne, t. VII, 1859, col. 974), Bossuet dit très justement : « Une puissance surnaturelle, qui se plaît à relever ce que les superbes méprisent, s'est répandue et mêlée dans l'auguste simplicité de ses paroles. De là vient que nous admirons dans ses admirables épîtres une certaine vertu plus qu'humaine, qui persuade contre les règles, ou plutôt qui ne persuade pas tant qu'elle captive les entendements, qui ne flatte pas les oreilles, mais qui porte ses coups droit au cœur... Cette vertu céleste qui est contenue dans les écrits de saint Paul, même dans cette simplicité du style, conserve toute la vigueur qu'elle apporte du ciel d'où elle descend. »

Saint Jean Chrysostome faisait ses délices de la lecture des épîtres du grand apôtre. D'ailleurs, pour tous les grands orateurs chrétiens de tous les siècles, la sainte Écriture fut une mine d'or, où ils puisèrent et la matière et la forme de leurs discours. C'est pourquoi Hettinger, *Aphorismen über Predigt u. Prediger*, Fribourg, 1888, p. 228, dit : « Comme, pour les Grecs, Homère était la source qui fécondait leur génie, nourrissait leur imagination et leur fournissait les idées, ainsi, mais dans un sens bien plus élevé, les grands rhéteurs de l'antiquité chrétienne vivaient des saintes Écritures. » C'est pour cette raison qu'ils s'adonnaient avec tant de zèle à la lecture et à l'étude des saintes Lettres; cf. saint Isidore d'Espagne, *Sent.*, III, c. IX (*P. L.*, t. LXXXIII, col. 680) : « Personne ne peut apprendre le sens de l'Écriture sainte, si ce n'est par la familiarité de sa lecture. Plus on sera assidu à l'étude des paroles sacrées, et plus on en tirera une intelligence féconde. »

Cf. L.-Cl. Fillion, *L'étude de la Bible*, Paris, 1922, p. 85-105; *La Bible et la prédication*, et d'autres œuvres qui traitent de cette question : I. Jungmann, S. J., *Theorie der geistlichen Beredsamkeit*, 4 éd. par J. Gatterer, S. J., Fribourg, 1908. P. Keppler, *Die Adventsperikopen* (*Bibl. Studien*, t. IV, 1), Fribourg, 1899; *Predigt und hl. Schrift*, *ib.*, 1926; A. Meyenberg, *Homiletische*

und katechetische Studien im Geiste der heil. Schrift und des Kirchenjahres, Lucerne, 1908, p. 97-170; C. Krieg, *Wissenschaft der Seelenleitung*, t. III; *Homeletik oder Wissenschaft von der Verkündigung des Gotteswortes*, éd. I. Ries, Fribourg, 1915 ; version italienne par A. Boni, *Scienza pastorale*, t. III : *Omiletica*, Turin, 1920; V. Gasser, *Praktisches Bibelstudium*, Brixen, 1919; L. Goma, *La Biblia y la predicación*, Barcelone, 1927. Fénelon a fait ressortir admirablement l'éloquence de la sainte Écriture; cf. *Dialogues sur l'éloquence*, III, *Œuvres*, t. IV, Paris, 1838, p. 47-71. On peut trouver d'excellents conseils pour le bon usage des textes de l'Écriture sainte dans la prédication chez I.-V. Bainvel, *Les contresens bibliques des prédicateurs*, Paris, 1924.

VI. L'Écriture sainte et l'ascèse. — L'Écriture sainte est singulièrement utile au progrès spirituel de l'âme. C'est pourquoi, dans son encyclique *Providentissimus Deus*, Léon XIII dit : *Cujus in disciplinam* (celle des saintes Écritures) *semel admissa mens, atque inde illustrata et roborata, mire valebit ut etiam humanæ scientiæ quæ sunt fraudes dignoscat et vitet, qui sunt solidi fructus percipiat et ad æterna referat : inde potissime exardescens animus, ad emolumenta virtutis et divini amoris spiritu vehementiore contendet*. Cf. *Enchirid. biblic.*, p. 46, n. 119, et, de son côté, Benoît XV ajoute dans l'encyclique *Spiritus Paraclitus : Primum in iis paginis cibus quærendus est, unde vita spiritus ad perfectionem alatur*. Cf. *Enchirid. biblic.*, p. 149, n. 495. Déjà saint Paul recommandait à son disciple Timothée la lecture assidue des saintes Écritures : *ab infantia sacras litteras nosti, quæ te possunt instruere ad salutem, per fidem, quæ est in Christo Jesu*. II Tim., III, 15. Les saints Pères exaltent par de très grands éloges l'utilité universelle de la sainte Écriture pour nourrir et amener à la perfection la vie spirituelle; eux-mêmes ont puisé à cette source féconde et, ce qu'ils ont lu dans les Écrits divins, ils l'ont fait rentrer dans leurs œuvres, de telle sorte que saint Grégoire le Grand a pu dire : « La vie des saints Pères nous apprend ce que nous devons comprendre dans la sainte Écriture, car leurs actions dévoilent à nos yeux ce que les deux Testaments nous prêchent. » *In Ezech.*, lib. I, hom. X, n. 38 (*P. L.*, t. LXXVI, col. 901). Saint François de Sales dit à peu près la même chose en d'autres termes dans ses *Avis sur la vraie manière de prêcher*, chap. III, n. 2 : « Qu'est-ce autre chose la vie des saints que l'Évangile mis en œuvre? »

Selon les Pères, la lecture de l'Écriture sainte nous inspire la crainte des châtiments divins et nous apprend à éviter les péchés. Nous devons apprendre les Lettres sacrées; cf. saint Grégoire le Grand, *In Ezech.*, lib. I, hom. X, n. 3 (*P. L.*, t. LXXVI, col. 887). Elles nous font mieux connaître notre propre infirmité, mieux comprendre la gravité de nos péchés et nous disposent ainsi à éviter d'en commettre de nouveaux. La sainte Écriture est pour nous le trésor qui contient tous les remèdes, aussi saint Jean Chrysostome exhorte-t-il ses fidèles, *In Joa.*, hom. XXXVII, n. 1 (*P. G.*, t. LIX, col. 207), à puiser, dans les saints Livres, le médicament pour toutes leurs blessures, *In Act.*, hom. XXIX, n. 4 (*P. G.*, t. LX, col. 210). Saint Ambroise parle d'une manière semblable dans *In ps.*, XXXVII, n. 7 (*P. L.*, t. XIV, col. 1060) : « De même que Dieu commande à la terre de produire des herbes salubres et un suc des arbres guérissant les blessures, ainsi il a rempli les divines Écritures de préceptes salutaires pour porter remède aux infirmités de l'âme. » Saint Benoît recommande pareillement dans sa règle chap. XXVIII, les médicaments des Écritures. Parfois, un seul mot de l'Écriture sainte suffit pour diriger un homme sur la voie du salut, comme le montre l'exemple de saint Augustin; cf. *Confess.*, l. VIII, c. XII (*P. L.*, t. XXXII, col. 762). L'Écriture sainte est la nourriture spirituelle de l'âme, comme l'indique excellemment l'auteur de l'*Imitation*, l. IV, ch. XI, en disant que le corps du Christ et l'Écriture sainte sont deux tables placées dans les trésors de l'Église; l'une est la table du saint autel sur lequel repose le pain sacré, c'est-à-dire le corps précieux du Christ, l'autre est la table de la Loi divine contenant la doctrine sainte qui enseigne la vraie foi; voir Fillion, *L'étude de la Bible*, p. 321 sq. C'est pourquoi un auteur ancien (ps. Augustin, *Serm.*, CCCII, n. 2, *in append. Op. S. Augustini; P. L.*, t. XXXIX, col. 2324) a dit : « Comme la chair se nourrit des aliments charnels, de même l'homme intérieur se nourrit et se rassasie des paroles divines. » Les divines Écritures sont, en effet, comme un aliment des âmes que sert le Saint-Esprit (S. Basile le Grand, *In ps.*, LIX, n. 2; *P. G.*, t. XXIX, col. 464); celui qui s'applique assidûment à l'étude de l'Écriture sainte se nourrit de manne (S. Pierre Damien, *Epist.*, l. IV, ep. V; *P. L.*, t. CXLIV, col. 381) et l'âme rassasiée des paroles même de Dieu contient en elle l'aliment de la vie éternelle (S. Hilaire, *In ps.*, CXVIII, 7, n. 2; *P. L.*, t. IX, col. 549). Et, en réalité, pour beaucoup de saints, la divine Écriture fut l'unique nourriture de l'âme, l'aliment les nourrissant pour la vie éternelle. Le Christ dit (Joa., XVII, 3) : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. » Or, cette connaissance nous est abondamment fournie par la sainte Écriture, où Dieu parle en personne dans l'Ancien Testament par la bouche des prophètes et, dans le Nouveau, par son Verbe incarné; par conséquent, la sagesse qui est contenue dans les Livres sacrés découle de la source de toute sagesse, de Dieu lui-même. La sainte Écriture nous apprend à mieux connaître Dieu dont elle nous montre les perfections dans les faits merveilleux qu'elle nous livre, dont la majesté, la sainteté, la miséricorde et la justice sont célébrées par des éloges magnifiques dans les psaumes et dans les prophètes, dont l'amour paternel se manifeste dans les écrits du Nouveau Testament. Pour cette raison, saint Grégoire le Grand, *Proœm. in I Reg.*, n. 5 (*P. L.*, t. LXXIX, col. 22) écrit : « Puisque Dieu tout puissant se fait connaître par la sainte Écriture, qu'est-elle, sinon une sorte d'échelon sur lequel on monte pour atteindre cette sublimité? » D'une manière semblable saint Isidore de Péluse, *Epist.*, I, 369 (*P. G.*, t. LXXVIII, col. 392) appelle la sainte Écriture une échelle par laquelle on monte vers Dieu. Par une connaissance plus parfaite de Dieu, l'âme s'enflamme d'un amour plus ardent et tend vers ce degré de perfection qu'on appelle d'habitude conversation avec Dieu, familiarité avec Dieu. Bossuet exprima admirablement cette idée dans sa lettre au maréchal de Bellefonds : « En vérité, c'est un état désirable de vouloir s'oublier soi-même, à force de se remplir de Dieu... Dévouons-nous à lui en simplicité, soyons pleins de lui : ainsi nos pensées seront des pensées de Dieu, nos discours des discours de Dieu; toute notre action sortira d'une vertu divine. Il me semble qu'on prend cet esprit dans l'Écriture. »

Dans l'Écriture sainte nous trouvons Jésus-Christ, auteur de notre salut. Pour cette raison, saint Grégoire le Grand, *Moral.*, XXXI, c. III (*P. L.*, t. LXXVI, col. 573), compare l'Écriture sacrée à la crèche où était posé le Verbe de Dieu incarné, et, dans son commentaire de Luc., II, 46 (*Opera omnia*, Quarrachi, t. VII, 1895, p. 67), saint Bonaventure ajoute : « On trouve le Christ dans la crèche, c'est-à-dire dans l'étude de l'Écriture sacrée. » C'est tellement vrai que saint Jérôme, *Prol. in Is.*, (*P. L.*, t. XXIV, col. 17), n'hésite pas à dire : *Qui nescit Scripturas, nescit Dei virtutem ejusque sapientiam : ignoratio Scripturarum ignoratio Christi est*. Toute l'Écriture nous parle de lui, le connaître, nous unir à lui est une condition de la vie éternelle. C'est

pourquoi saint Ambroise, *Enarr. in ps.* I, n. 33 (*P. L.*, t. XIV, col. 983 sq.) exhorte les fidèles de la manière suivante : « Bois dans chacune des deux coupes de l'Ancien et du Nouveau Testament, car dans chacune tu bois le Christ. Bois le Christ, car il est source de vie. Bois le Christ, car il est ce fleuve dont l'impétuosité réjouit la cité de Dieu. » Ce sont les évangiles qui nous montrent surtout la vie admirable du Fils de Dieu et les enseignements célestes qui sont tombés de ses lèvres; contempler cette vie, méditer ces enseignements, voilà un moyen singulièrement efficace pour progresser dans la vie spirituelle. La vie du Christ est pour nous une règle de vie (S. Bernard, *Ad mil. templ.*, c. XI; *P. L.*, t. CLXXXII, col. 932). La lecture et la méditation des épîtres de saint Paul, pour qui vivre était le Christ (Philip., I, 21), fera grandir notre amour pour le divin Sauveur.

La sainte Écriture renforce notre patience par les promesses splendides de la vie future, et par les exemples illustres d'une constance invincible qu'elle met sous nos yeux; pour cette raison, saint Paul dit (Rom., XV, 4) : *Quæcumque enim scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt : ut per patientiam, et consolationem Scripturarum, spem habeamus.* Et, pour bien faire ressortir l'utilité de la lecture des saintes Écritures, saint Jean Chrysostome fait remarquer (*P. G.*, t. LI, col. 89 sq.) que ni la grandeur de la gloire, ni la majesté de la puissance, ni la présence des amis, ni aucune autre chose humaine ne peut à ce point consoler un esprit accablé de tristesse comme la lecture des saintes Écritures... car cette lecture est une conversation avec Dieu. » Ailleurs, dans l'hom. III : *De La aro*, n. 9 (*P. G.*, t. XLVIII, col. 1004) le même Père cite comme exemple les saints de l'Ancien Testament : Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, David, Jérémie, etc. Dans toutes les conditions et tribulations de cette vie, les âmes saintes ont toujours cherché et trouvé la consolation dans les paroles de la sainte Écriture, comme le montre saint Jérôme dans son ep. CVIII, *Ad Eustochium*, n. 18 (*P. L.*, t. XXII, col. 893-895), à propos de sainte Paule; cf. Cl. Fillion, *L'étude de la Bible*, p. 312-314.

L'Écriture sainte est un flambeau pour nos pas et une lumière pour nos sentiers (ps. CXVIII, 105). En expliquant ce psaume (*Serm.*, XIV, n. 11; *P. L.*, t. XV, col. 1467) saint Ambroise dit : « A ce flambeau allume aussi le tien, afin que brille ton œil intérieur qui est le flambeau de ton corps. » Plus une âme est éclairée par la lumière que répand la sainte Écriture, plus elle se transforme, car c'est l'Esprit-Saint qui parle par les Livres divins. Dans son traité sur le Saint-Esprit (c. XXI, *P. G.*, t. XXXII, col. 165) saint Basile explique cette vérité par la comparaison suivante : « Comme les objets posés à proximité de couleurs éclatantes se colorent eux aussi de leur reflet, ainsi celui qui fixe ses yeux sur l'Esprit est, pour ainsi dire, transformé par sa gloire, de sorte qu'il devient plus lumineux, la vérité de l'Esprit-Saint illuminant son cœur comme d'une sorte de lumière. » Être dépourvu de cette lumière est une grande calamité. Des maux innombrables sont nés de l'ignorance des Écritures... De même, en effet, que ceux qui sont privés de lumière ne peuvent marcher droit, ainsi ceux qui ne jouissent pas des rayons des Écritures divines pèchent nécessairement et errent fréquemment. » (S. Jean Chrysostome, *Procem. in ep. ad Rom.*, *P. G.*, t. LX, col. 391.)

L'Écriture sainte est comme un miroir où l'homme peut reconnaître à quel point il est conforme à l'image de Dieu ou lui est, au contraire, dissemblable. (S. Léon le Grand., *Serm.*, XI : *De quadrag.*, n. 4; *P. L.*, t. LIV, col. 504.) Saint Augustin l'appelle le miroir fidèle, *Contra Faust. manich.*, XXII, 65 (*P. L.*, t. XLII, col. 440), ou le miroir très franc où chacun peut voir de quelle nature est le péché et combien il est grand, *Contra epist. Parmen.*, III, n. 9 (*P. L.*, t. XLIII, col. 89). Dans les Livres sacrés, les actions des saints sont décrites comme les exemplaires concrets d'une vie agréable à Dieu. Ce n'est pas sans raison que, par la grâce du Saint-Esprit, ces histoires nous ont été laissées par écrit; elles doivent nous exciter à l'émulation et à l'imitation d'hommes si parfaits. Car, lorsque nous entendons parler de l'obéissance et de la continence de l'un, de la sollicitude dans l'hospitalité d'un autre et de la vertu singulière d'un chacun, nous sommes poussés à des actions semblables (S. Jean Chrysostome, *Hom.*, LVII, *In Gen.*, n. 1; *P. G.*, t. LIV, col. 494). Saint Basile parle d'une manière à peu près semblable dans l. I, ep. II, n. 3 (*P. G.*, t. XXXII, col. 229).

Les saints Pères ont tiré de l'Écriture sainte les fondements, l'illustration et la confirmation de leurs règles ascétiques. Ainsi saint Augustin expose presque toute la doctrine morale de la religion chrétienne dans le sermon sur la montagne. En commentant le livre de Job, saint Grégoire développe un admirable traité de théologie morale. Saint Ambroise nous livre des enseignements magnifiques au sujet de l'exercice des vertus et de la poursuite de la perfection, dans ses écrits sur Caïn et Abel, sur Noé et le déluge, sur Abraham, Isaac, Jacob, etc. Dans le prologue de sa règle, saint Benoît exhorte ses moines à suivre les chemins du Seigneur sous la conduite de l'Évangile, car, ajoute-t-il plus loin (chap. LXXIII de la règle) : *Quæ pagina aut quis sermo divinæ auctoritatis Veteris ac Novi Testamenti non est rectissima norma vitæ humanæ?* L'abbé Jean Trithemius († 1516) n'hésite pas à dire : « Peu nombreux parmi les clercs et les moines sont ceux qui peuvent bien vivre sans l'amour des Écritures, » *De viris illustr. O. S. B.*, III, c. CXXXV. De grands écrivains ascétiques, d'époque plus récente, ont puisé à la source féconde de la sainte Écriture, par exemple : saint François de Sales, Alphonse Rodriguez, le P. Louis de Pont, Bossuet et d'autres. A cette source toutes les âmes assoiffées de vérité accourent avidement. J. Hogan, P. S. S., *Les études du clergé*, trad. franç., p. 523-525, cité par Fillion, *L'étude de la Bible*, p. 320, dit : « La vérité divine atteint le catholique de bien des manières : par les enseignements et les pratiques de l'Église, par les écrits des Pères, par les traditions de la vie spirituelle que se transmettent les auteurs ascétiques et dont les vies des saints représentent la mise en œuvre. Mais qui préfère boire à la source doit remonter jusqu'à la Bible où les conciles, les papes, les Pères de l'Église et les saints ont puisé à peu près exclusivement les vérités vivifiantes qui ont fait, pendant des siècles, la force et la vie morale du monde chrétien. On revient aujourd'hui avec autant d'empressement que jamais à cette source salutaire... L'âme chrétienne y découvre le don caché dont Notre-Seigneur parlait à la Samaritaine : une source d'eau vive jaillissant en vie éternelle. » Il va sans dire que la lecture de l'Écriture sainte n'opère pas comme les sacrements *ex opere operato*, car on n'atteint pas une plus grande piété et perfection du fait même qu'on lit les Livres sacrés. Mais si quelqu'un lit les paroles divines avec un esprit de foi et d'humilité, avec le respect qui leur est dû, en s'aidant au préalable de la prière et avec la volonté d'y chercher plutôt l'utilité que la satisfaction de sa curiosité (*Imitation*, I, c. V), l'Esprit-Saint, auteur des Écritures, lui donnera l'intelligence et lui ouvrira les yeux, afin qu'il puisse considérer les merveilles de la loi divine. Car l'homme qui frappe en priant mérite de comprendre les Écritures (S. Augustin, *Tract.* VIII, *In Joa.*, n. 7; *P. L.*, t. XXXV, col. 1454). Si celui qui lit cherche en vérité Dieu dans sa lecture, tout ce qu'il lit concourt à son bien, captive

son esprit et réduit toute son intelligence à la servitude du Christ (Guillaume, abbé de Saint-Théodoric, *Ép. aux frères du Mont-Dieu*, I, c. x, n. 31; *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 327).

VII. L'Écriture sainte et la littérature. — Chez la plupart des nations anciennes, toute la littérature tire son origine de la traduction de la sainte Écriture. Ainsi chez les Arméniens, les Goths à qui l'évêque Wulfila († 383), en même temps qu'il leur a fourni un alphabet, a donné une version des divines Écritures; chez les Éthiopiens, les Géorgiens, et chez d'autres encore. — Ou, du moins, c'est une version de la sainte Écriture qui a donné une nouvelle impulsion et une nouvelle vie à l'étude des belles-lettres. De même que la version grecque de l'Ancien Testament, communément appelée la version des Septante, a eu la plus grande influence sur la langue et la civilisation grecques, parce qu'elle a fait connaître aux Grecs la religion révélée de l'Ancien Testament; cf. A. Deissmann, *Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus*, Leipzig, 1913; de même les versions latines des Livres saints et surtout la Vulgate se sont révélées d'une importance souveraine pour la civilisation occidentale. C'est par ces versions, en effet, que la langue latine s'est enrichie de nouvelles idées, de nouveaux termes, de nouvelles images, et est devenue, pour ainsi dire, chrétienne. La langue de la Vulgate est devenue la langue de l'Église, la langue de la science sacrée, la langue de la théologie. Car l'Église, pour propager sa doctrine, inculquer ses lois et rendre à Dieu le culte qui lui est dû, ne s'est pas servie de la langue de Cicéron ou de Virgile, mais de la langue des Livres saints; cf. F. Ozanam, *La civilisation chrétienne au Ve siècle*, leçon XVe : Comment la langue latine devint chrétienne, *Œuvres*, Paris, 1894, t. II, p. 125-135. C'est une influence à peu près semblable que la version latine de la sainte Écriture a exercée sur les langues plus récentes, parce qu'avec les idées bibliques ont été reçus les termes bibliques eux-mêmes, par exemple, en français, les termes de prédestination, de justification, de sanctification, de régénération, de révélation, de propitiation, d'inspiration, etc.; cf. A. Darmesteter, *La vie des mots*, Paris, 1887, p. 91. Il faut en dire autant d'autres langues, par exemple, de la langue allemande; cf. A. Stein von Nordenstein, *Ueber den Einfluss der Bibel auf die deutsche Sprache und Literatur*, Klattau, 1856; Ozanam, *op. cit.*, p. 146 sq. : « De ses pages devaient sortir toutes les langues, toute l'éloquence, toute la poésie, toute la civilisation des temps nouveaux. »

Et cela n'est pas étonnant. Dans les écoles chrétiennes, particulièrement à l'époque carolingienne, la fin et le but de toute instruction était l'intelligence de la sainte Écriture; cf. Raban Maur, *De clericorum institutione*, III, 2 : *Fundamentum, status et perfectio prudentiae scientia est sanctarum Scripturarum* (*P. L.*, t. CVII, col. 379). Les enfants, avant d'apprendre à lire et à écrire, apprenaient par cœur au moins le psautier. Bien mieux, le psautier était le texte, à l'aide duquel ils apprenaient à lire; cf. F. Falk, *Die Bibel am Ausgang des Mittelalters*, Cologne, 1905, p. 28. Specht, *Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des XIII. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1880, p. 60; Théry, *Histoire de l'éducation en France depuis le Ve siècle jusqu'à nos jours*, Paris, 1858, p. 94 sq. Certes, l'étude des auteurs classiques n'était pas négligée; néanmoins, on leur préférait la sainte Écriture; c'est ainsi que Smaragde, abbé de Saint-Michel († environ 820) a publié un commentaire sur la grammaire de Donat, en puisant tous les exemples des règles dans les Livres saints et les auteurs ecclésiastiques : Othlon, abbé de Saint-Emmeran (XIe siècle), a composé un livre d'exercices pratiques de lecture, qu'il a intitulé : *Liber proverbiorum*, car il y a rassemblé des proverbes tirés, pour la plupart, des Livres saints.

L'explication de la sainte Écriture a donné naissance à de nouveaux genres littéraires. En effet, l'explication que l'on faisait aux simples fidèles pendant le culte divin, a produit le *genre homilétique ;* l'explication scientifique a fait éclore diverses sortes de commentaires, depuis la simple paraphrase, depuis les gloses, scolies, apostilles, jusqu'aux commentaires proprement dits, c'est-à-dire jusqu'à l'exposition savante, appuyée sur des raisonnements, utilisant toutes les ressources des sciences pour élucider le texte sacré.

A partir du IVe siècle, les poètes chrétiens commencèrent à mettre en vers l'histoire biblique. C'est ainsi que Juvencus († 336) a raconté en vers l'histoire évangélique (*P. L.*, t. XIX, col. 53-346), un autre écrivain, que l'on pense être le prêtre Cyprien, a expliqué en vers l'Heptateuque (*P. L.*, t. XIX, col. 346 sq.); Claudius Marius Victor (Ve siècle) a écrit en vers un commentaire (inachevé) sur la Genèse (*P. L.*, t. LXI, col. 937-970); Alcimus Avitus (vers 523) a publié en vers les faits de l'histoire de Moïse jusqu'au passage de la mer Rouge (*P. L.*, t. LIX, col. 323-368); Nonnus de Panopoles (vers 416) a composé une paraphrase en vers de l'évangile de saint Jean (*P. G.*, t. XLIII, col. 749-1228), etc. Au Moyen Age, ont édité des Bibles en vers, entre autres, Pierre de Riga († environ 1209), à Reims, sous le titre d'*Aurora;* et Guido de Vicence, évêque de Ferrare († 1304), qui a donné à son ouvrage dédié à Clément V, le titre de *Margarita.*

En France, à partir du XIIIe siècle, plusieurs traductions en vers de la sainte Écriture ont paru; cf. Bonnard, *Les traductions de la Bible en vers français au Moyen Age*, Paris, 1854, p. 11 sq. En Allemagne, un écrivain inconnu du IXe siècle, a composé une épopée évangélique : *Heliand* (Sauveur), cf. P. Piper, *Die älteste deutsche Literatur bis um das Jahr 1050*, Berlin, Stuttgart, 1885, p. 161 sq.; Otfrid, moine du monastère de Wissembourg (vers 865) a écrit toute l'histoire évangélique en vers allemands. Cet ouvrage nous est parvenu sous le titre de *Christ;* cf. Piper, *op. cit.*, p. 191. Chez les Anglo-Saxons, le moine Kädmon a mis en vers la Genèse, l'Exode et Daniel. Il existe aussi une autre version en vers de Daniel et du livre de Judith; enfin il y a une paraphrase de la Genèse, de la fin du IXe siècle, ou du commencement du Xe; cf. Körting, *Grundriss der Geschichte der englischen Literatur von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, Munich, 1887, p. 38 sq.

De grands poètes, d'époques postérieures, tels que Dante, le Tasse, Luis de Léon, Calderon de la Barca, Milton, Klopstock et d'autres, ont été inspirés par la sublimité de la poésie de la sainte Écriture; c'est dans les Livres saints qu'ils puisaient leurs sujets, leurs images, leurs allégories, etc.

Il faut mentionner aussi l'histoire biblique représentée en *drames*, c'est-à-dire les pièces sacrées ou mystères, comme on les appelait en France. Ces pièces sacrées, au Moyen Age, s'étaient répandues partout; elles sortirent de la liturgie; à cause de cela, on les appelait encore « office », et on les célébrait dans les églises. Parmi elles brillent les mystères de la passion. Déjà, à partir du IVe siècle, on lisait ou on chantait dans les églises l'histoire de la passion du Christ, le vendredi-saint. Plus tard, cette lecture se faisait, à la manière d'un drame par trois personnages. C'est de là que naquit le mystère pascal qui, parfois, comprenait toute l'œuvre de la rédemption depuis la chute de Lucifer jusqu'au jugement dernier. La Synagogue et l'Église figuraient comme deux personnages allégoriques. Même le mystère de la nativité du Christ était représenté par une pièce (au monastère d'Einsiedeln,

déjà au XIIe siècle). A Palerme, en Sicile, toute l'histoire biblique, depuis Adam jusqu'à l'incarnation du Verbe, était mise sur la scène. Cf. Vaughan-Riché, *Autour de la Bible*, Paris, 1904, p. 195. La langue primitive de ces pièces fut le latin; mais à partir du XIIIe siècle, on les traduisit en langues vulgaires. Ainsi dans le mystère pascal de Trèves (Xe siècle) apparaît déjà une traduction allemande; cf. Mone, *Schauspiele des Mittelalters*, Carlsruhe, 1846; A. Wilken, *Geschichte der geistlichen Spiele in Deutschland*, Göttingen, 1872. En France, on mettait sur la scène les cycles de l'Ancien et du Nouveau Testament; cf. L. Petit de Julleville, *Les mystères*, Paris, 1880. — Nous devons aussi mentionner les *oratorios bibliques*. A partir du XVIIe siècle, on demandait également à l'art musical de célébrer les événements de la sainte Écriture. Ont composé des oratorios bibliques : Haydn, sur l'histoire de la création; Molique, sur l'histoire d'Abraham; Händel, sur l'histoire de Joseph, de Josué, de Déborah, de Jephté, de Samson, de Saül, de Salomon, d'Esther, de Suzanne; Mendelsohn, sur Élie; Rossi, sur le Cantique des cantiques; S. Bach est l'auteur d'un oratorio de Noël et de Pâques. D'autres auteurs ont fait paraître des compositions musicales sur des textes ou sur des cantiques des Écritures, par exemple : Cherubini, Vittoria, Guilmont, Gounod, Mendelsohn, Mozart, sur l'*Ave Maria*; Orlando Lasso, Palestrina, Bach, Mendelsohn, Moralès, et d'autres sur le *Magnificat*, etc.

Parmi les ouvrages en prose sur la sainte Écriture, mérite une mention spéciale, l'*Historia scholastica*, de Pierre le Mangeur, prêtre de Troyes († 1178); c'est une compilation de récits bibliques rédigée en latin, qui donne, avec les termes mêmes de la Vulgate, les livres de Moïse, de Josué, des Juges, des Rois, de Daniel, de Judith, de Tobie, de Job, d'Esther, des Macchabées, et les livres historiques du Nouveau Testament, avec addition de récits empruntés à Flavius Josèphe et à d'autres auteurs. Cette *Historia scholastica* était répandue partout; on en faisait le plus grand cas; on la mettait en vers. C'est ainsi, raconte-t-on, que le monastère de Christchurch, à Cantorbéry, en possédait, vers 1480, 21 exemplaires. Après l'invention de l'imprimerie, elle fut imprimée un très grand nombre de fois, par exemple, en 1473, à Reutlingen; en 1483 et en 1502, à Strasbourg; en 1486, à Bâle; en 1513, à Paris; en 1526 et en 1543, à Lyon.

De cet ouvrage, Guiars des Moulins, chanoine de Saint-Pierre d'Aire, donna, entre 1291 et 1295, une traduction française libre, intitulée : *Bible historiale*, ou : *Livres de la Bible historiaulx*. Plus tard, cette *Bible historiale* fut complétée par l'addition des Psaumes, des Prophètes, des Épîtres et de l'Apocalypse. On l'appela alors *La Bible historiale complétée*. Le plus ancien exemplaire en est, semble-t-il, de l'année 1312. Les manuscrits de cet ouvrage étaient ornés de gravures : tels, l'exemplaire du XIVe siècle conservé à Genève dans la bibliothèque de la ville; le *Codex Vaticanus Barbarinus lat. 613* (XVe siècle); le *Codex biblicus* de Mayence, n. 64 (XIVe ou XVe siècle), illustré de plus de cent images. Cette *Bible historiale* fut peu à peu traduite également en d'autres langues, par exemple, en allemand, et eut pour lecteurs même des gens qui ne connaissaient pas le latin. Pour cette raison, elle était répandue partout; cf. S. Berger, *La Bible française au Moyen Age. Étude sur les plus anciennes versions de la Bible écrites en prose de langue d'oïl*, Paris, 1884, préface, p. V. « La *Bible historiale* a joui pendant le XIVe et le XVe siècle d'un succès sans égal. Il n'est presque pas un château de grande maison, en France et dans les pays voisins, où n'ait figuré quelqu'un de ces précieux manuscrits, qu'enrichissaient des miniatures de toute beauté. » Cf. aussi l'ouvrage du même auteur, *La Bible au XVIe siècle*, Paris, 1879, p. 9 sq., et Trochon, *Essai sur l'histoire de la Bible dans la France chrétienne au Moyen Age*, Paris, 1878, p. 54 sq. La première édition en français a été faite par Vérard, à Paris, vers 1496. On doit une version allemande de l'*Historia scholastica*, avec le texte latin, à H. Vollmer, *Materialien zur Bibelgeschichte u. religiösen Volkskunde des Mittelalters. Eine deutsche Schulbibel des XV. Jahrhunderts, B. II, F. I. Historia scholastica des Petrus Comestor im deutschen Auszug mit lateinischem Paralleltexte*, Berlin, 1925-1927.

VIII. L'Écriture sainte et les arts. — C'est une influence de premier ordre que l'Écriture sainte a exercée sur la peinture et la sculpture. Déjà les premiers chrétiens ornaient les cimetières où ils déposaient les corps des martyrs et de leurs autres défunts, d'images symboliques, exprimant leur foi à la toute-puissance de Dieu qui délivre ses fidèles des périls et de la mort, au Christ rédempteur et à son œuvre de salut, à l'efficacité des sacrements, à la résurrection des morts, etc. Ces images étaient, pour la plupart, puisées dans les saintes Lettres. C'est ainsi que, dès la fin du Ier siècle ou le commencement du IIe, apparaissent, sur les murs des cimetières, des scènes bibliques, telles que Noé dans l'arche, le sacrifice d'Abraham, l'eau jaillissant du rocher, les trois enfants dans la fournaise, Daniel au milieu des lions, l'adoration des mages, la guérison du paralytique, le bon Pasteur, la résurrection de Lazare et, plus tard, le baptême du Christ, le changement de l'eau en vin, la multiplication des pains; et à partir du milieu du IIIe siècle, Adam et Ève, la manne, l'ascension d'Élie, la prédiction du reniement de Pierre, etc. Les mêmes images, aux IVe et Ve siècles, étaient sculptées sur les sarcophages chrétiens, et représentées avec les plus belles couleurs sur les grandes mosaïques des basiliques; cf. St. Beissel, S. J., *Bilder aus der Geschichte der altchristlichen Kunst u. Liturgie*, Fribourg, 1899, particulièrement p. 10 sq., 93 sq. F. Grossi-Gondi, S. J., *I monumenti cristiani iconografici ed architettonici dei sei primi secoli*, Roma, 1923, p. 8-25, 102-118, 154-170. L. Bréhier, *L'art chrétien, son développement iconographique des origines à nos jours*, Paris, 1928, p. 38-45. J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, Rome, 1900; *Die römische Mosaiken und Malereien der Kirchlichen Bauten vom XV. bis XIII. Jahrh.*, Fribourg, 1916; *I sarcofagi cristiani antichi*, Roma, 1929. P. Styger, *Die altchristliche Grabeskunst*, Munich, 1927, a prétendu que les images bibliques des cimetières et sarcophages chrétiens n'avaient aucune signification symbolique, mais seulement une portée historique et narrative. Cf. aussi une dissertation du même : *Die altchristliche Kunst*, dans *Zeitschr. für kath. Theol.*, 1929, t. LIII, p. 543-560.

Ont écrit dans un sens contraire : J.-P. Kirsch, *Sull' origine dei motivi iconografici nella pittura cimiteriale di Roma. Rivista di archeologia cristiana*, 1927, t. IV, p. 259-287; *Der Ideengehalt der ältesten sepulkralen Darstellungen in den römischen Katakomben*, dans *Römische Quartalschrift*, 1928, t. XXXVI, p. 1 sq.; J. Herwegen, O. S. B., *Christliche Kunst und Mysterium*, Münster, 1929, p. 13-20.

Étant donné que les saints Pères attribuaient aux personnages et aux faits de la Bible, outre une réalité historique, une signification symbolique, tout comme l'Église dans sa liturgie et dans ses rites, on sera bien obligé d'admettre que les artistes chrétiens qui, ou bien peignaient les faits bibliques sur les murs des cimetières, ou bien les sculptaient sur les sarcophages, ou bien les représentaient dans les basiliques à l'aide de mosaïques, ont voulu exprimer ainsi par des symboles les vérités de leur foi, etc., puisqu'ils ne pou-

vaient ignorer la doctrine des Pères et de la liturgie de l'Église.

A partir de la fin du IVe siècle et du commencement du Ve, on peignait l'histoire biblique, et surtout l'histoire évangélique sur les murailles des églises. On peut distinguer un double cycle de peintures, surtout en Orient, à savoir, le *cycle historique*, où les principaux faits de l'Ancien et du Nouveau Testament sont représentés suivant l'ordre chronologique; et le *cycle liturgique*, qui suit l'ordre des fêtes, au cours de l'année. Cf. S. Salaville, *Le catéchisme en images des Églises orientales*, dans *L'union des Églises*, 1926, t. v, p. 87-96.

Ce second cycle, Photius l'a décrit dans un sermon prononcé lors de la dédicace d'une nouvelle église bâtie par l'empereur Basile le Macédonien (877-886); cf. *P. G.*, t. CII, col. 572. Ce cycle se déroule depuis le VIe siècle jusqu'au XIIe. Les images représentent les douze fêtes majeures qui comprennent toute l'œuvre de la rédemption, c'est-à-dire : l'Annonciation, la Naissance du Christ, l'Épiphanie, la Présentation au Temple, le Baptême, la Transfiguration, la Résurrection de Lazare, l'Entrée triomphale à Jérusalem, le Crucifiement, la Résurrection, l'Ascension, la Pentecôte; cf. Théodore Prodromus (XIIe siècle), *P. G.*, t. CXXXIII, col. 1223; on peint le Christ souverain prêtre, les anges, les prophètes, les apôtres, les sacrifices typiques de l'Ancien Testament (Abel, Melchisédech, Abraham, la manne), etc. C'est ce que l'on voit, par exemple : dans l'église du monastère de Daphni près Athènes (XIe siècle), cf. G. Millet, *Le monastère de Daphni*, Paris, 1899; dans l'église de Saint-Luc en Phocide, cf. Ch. Diehl, *L'église et les mosaïques du couvent de Saint-Luc en Phocide, Choses et gens de Byzance*, Paris, 1926, p. 1-140; à Venise, dans l'église de saint Marc; dans les monastères du mont Athos, cf. G. Millet, *Monuments d'Athos. I, Les peintures*, Paris, 1927, et même N. Kondakov, *Monuments de l'art chrétien de l'Athos*, Saint-Pétersbourg, 1902; dans les églises rupestres de Cappadoce, cf. G. de Jerphanion, S. J., *Les églises rupestres de Cappadoce*, Paris, 1925.

Au sujet du cycle *historique*, saint Nil (415) écrit au préfet Olympiodore : ἱστοριῶν δὲ παλαιᾶς καὶ νέας Διαθήκης πληρῶσαι ἔνθεν καὶ ἔνθεν χειρὶ καλλίστου ζωγράφου τὸν ναὸν τὸν ἅγιον ὅπως ἂν οἱ μὴ εἰδότες γράμματα μηδὲ δυνάμενοι τὰς θείας ἀναγινώσκειν Γραφὰς τῇ θεωρίᾳ τῆς ζωγραφίας διεγείρωνται (*P. G.*, t. LXXIX, col. 577), ce qui veut dire : « Remplis le temple sacré d'histoires de l'Ancien et du Nouveau Testament, de ci de là, par la main d'un excellent peintre, afin que ceux-là aussi qui ne connaissent pas les lettres, et ne savent pas lire les divines Écritures, apprennent par la vue des peintures les actions éclatantes des serviteurs du vrai Dieu, et se sentent poussés à les imiter. »

Saint Grégoire le Grand parle de la même manière, lettre CV à Sévère, évêque de Marseille : *Idcirco enim pictura in ecclesia adhibetur, ut hi, qui litteras nesciunt, saltem in parietibus videndo legant, quæ legere in codicibus non valent* (*P. L.*, t. LXXVII, col. 1027); cf. aussi lettre XIII, *ibidem*, col. 1128. Ainsi parle également Walafrid Strabon : *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis*, l. I, c. VIII (*P. L.*, t. CXIV, col. 927-930).

Ce cycle historique apparaît dans les mosaïques de Sainte-Marie-Majeure (Ve siècle) qui représentent l'histoire de l'Ancien Testament depuis Abraham jusqu'à Josué, vraie Bible en images; cf. J. Richter et A. Cameron Taylor, *A study of the mosaïcs of S. Maria Maggiore*, London, 1913. Saint Paulin de Nole a orné la basilique de saint Félix de peintures représentant des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament; cf. *Carmen*, XXVIII, 170-171 (*P. L.*, t. LXI, col. 663).

Miremurque sacras veterum monumento figuras
Et tribus in spatiis duo testamenta legamus

Le mausolée de Constantina était décoré de douze mosaïques dont les sujets appartenaient à l'Ancien et au Nouveau Testament; dans l'église de Saint-Apollinaire-la-Neuve, à Ravenne, on voit vingt-six peintures représentant l'histoire du Nouveau Testament; le cycle historique de l'Ancien et du Nouveau Testament était peint à Rome sur les murailles des basiliques Saint-Pierre et Saint-Paul, cf. I. Garber, *Wirkungen der frühchristlichen Gemäldezyklen der Alten Peters- und Pauls-Basiliken in Rom*, Wien, 1918. La porte de bois de l'église Sainte-Sabine sur l'Aventin (Ve siècle) était ornée de vingt-huit tableaux, dont dix-huit subsistent encore, et représentent les faits de l'Ancien et du Nouveau Testament; cf. Berthier, *La porte de Sainte-Sabine à Rome*, Fribourg, 1902; J. Wiegand, *Das altchristliche Hauptportal an der Kirche der hl. Sabina in Rom*, Trier, 1900.

Les artistes chrétiens assemblaient volontiers les histoires de l'Ancien et du Nouveau Testament qui offraient entre elles quelque rapport, afin de montrer l'unité ou l'accord des deux Testaments, selon le mot de saint Augustin, *In Hept.*, II, 73 (*P. L.*, t. XXXIV, col. 623) : *In vetere Testamento Novum latet, et in Novo Vetus patet.* Déjà Prudence, dans le *Dittochaeon*, recueil de quarante-neuf quatrains (*P. L.*, t. LX, col. 89 sq.), décrit vingt-quatre scènes bibliques de l'Ancien Testament, et vingt-cinq du Nouveau; il a sans doute eu lui-même devant les yeux un cycle de peintures dans quelque basilique d'Espagne; cf. S. Merkle, *Prudentius Dittochaeon, Festschrift zum 1100 jährigen Jubiläum des Campo Santo in Rom*, Fribourg, 1897, p. 33-45; A. Baumstark, *Das Dittochaeon des Prudentius*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1911, t. XX, p. 179-187. De la même manière, Rusticius Helpidius a écrit des pièces de vers sur l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament (*P. L.*, t. LXII, col. 543-546). Saint Bède le Vénérable, dans la *Vie de cinq abbés*, raconte que saint Benoît Biscop avait apporté de Rome en Angleterre des tableaux, composés avec un soin extrême, sur l'accord de l'Ancien et du Nouveau Testament (*P. L.*, t. XCIV, col. 720). Ekkehard IV, moine de Saint-Gall (XIe siècle) a rédigé un poème sur une concordance de même genre entre l'Ancien et le Nouveau Testament, qui devait être peinte dans la cathédrale de Mayence; cf. Schneider, *Der dichterische Inschriftenkreis Ekkehard's IV zu den Wandmalereien im Mainzer-Dom*. 1871.

Au Moyen Age on représentait avec une sorte de prédilection cette concordance des deux Testaments, par exemple : sur les vitraux de l'église de Saint-Denis faits par l'ordre et sur l'inspiration de l'abbé Suger (1122-1132), cf. Bréhier, *L'art chrétien*, p. 232 sq.; sur les vitraux et sculptures de la cathédrale de Bourges, cf. A. Boinet, *Les sculptures de la cathédrale de Bourges*, Paris, 1912; Cahier et Martin, *Monographie de la cathédrale de Bourges, vitraux du XIIIe siècle*, Paris, 1841; A. des Méloizes, *Les vitraux de la cathédrale de Bourges postérieurs au XIIIe siècle*, Desclée, 1891-1897; Clément et Guitard, *Vitraux de Bourges. Vitraux du XIIIe siècle de la cathédrale*, Bourges, 1900; sur les vitraux de la cathédrale de Chartres, voir Delaporte et Houvet, *Les vitraux de la cathédrale de Chartres*, Chartres, 1926; et ailleurs, cf. E. Mâle, *L'art religieux au XIIIe siècle en France*. 2e édit. Paris, 1919. Pendant qu'en Orient on représentait l'histoire sainte principalement avec des images peintes sur les murs des églises ou avec des mosaïques, dans les églises d'Occident, surtout dans les cathédrales gothiques, on se servait donc, dans le même but, de la sculpture et des vitraux coloriés.

Au Moyen Age prédominait l'explication allégorique de la sainte Écriture, puisée surtout dans la *Glossa ordinaria* de Walafrid Strabon. C'est ainsi qu'apparurent ce que l'on appela *Bible des pauvres*, ouvrage illustré par des peintures, contenant en général 40 à 50 tableaux tirés de la vie de Jésus, les quatre prophètes avec leurs oracles, et à droite et à gauche des figures de l'Ancien Testament; c'est du moins sous cette forme qu'apparaissent les Bibles des pauvres, à partir du XIIIe siècle. Le texte intercalé fut d'abord écrit en latin, mais, peu à peu, s'ajoutèrent même des versions en langues vulgaires; cf. Guibert, *Les origines de la Bible des pauvres*, dans *Revue des bibliothèques*, 1905, p. 312 sq. La *Bible des pauvres* du monastère d'Ottobeuren a probablement été gravée au XIIIe siècle; maintenant on la conserve à Munich dans la bibliothèque de l'État, *Codex latinus n. 4523.*

M. Besson, *L'Église et la Bible*, Genève, 1927, pl. 138, présente un spécimen de la Bible des pauvres de la bibliothèque de Saint-Gall. A. Vérard, en 1503, a imprimé *La Bible des pauvres* ou *Les figures de vieil Testament et du nouvel.* Le colophon s'exprime ainsi : « Cy finist ce présent livre intitulé le regard des deux Testaments. » La première édition avec texte allemand fut tirée en 1470; cf. Mirth, *Die ältesten deutschen Bilderbibeln*, Münich, 1883. Jusqu'à 1520 parurent quinze éditions.

Au sujet des *Bibles des pauvres*, cf. également A. Dutuit, *Manuel de l'amateur d'estampes*, Paris et Londres, 1884, p. 70-100; Laub et Schwarz, *Biblia pauperum nach dem Original in der Lyceums bibliothek in Constanz mit Anmerkungen begleitet*, Fribourg, 1892. L'édition italienne de la *Bible des pauvres*, qui est peut-être de 1515, a pour titre : *Le figure del Testamento vecchio, le quale figure sono verificate nel Testamento nuovo.*

Aux *Bibles des pauvres* se rattache un autre ouvrage : *Speculum humanae salvationis*, ouvrage exégétique d'histoire de la rédemption, montrant les figures de l'Ancien Testament et leur accomplissement dans des tableaux parallèles du Nouveau Testament. Cet ouvrage semble avoir été composé au XIVe siècle par un dominicain; il a été traduit en français par Jean Miélot (1448); cf. P. Perdrizet, *Étude sur le Speculum humanae salvationis*, Paris, 1908; voir aussi Dutuit, *Manuel de l'amateur d'estampes*, p. 198-264. — Sur le rapport entre les *Bibles des pauvres* et le *Speculum*, cf. F. Falk, *Zur Entwicklung und zum Verständnis des Speculum humanae salvationis*, dans *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 1898, p. 420-423. *L'Église et la Bible*, pl. XI : une demi-page de *Speculum humanae salvationis* du manuscrit *206* d'Einsiedeln (XVe siècle) s'y trouve reproduite. Éditions : *Speculum humanae salvationis. Texte critique de la traduction inédite de Jean Miélot. Les sources et l'influence iconographique principalement sur l'art alsacien du XIVe siècle. Avec la reproduction en 140 planches du manuscrit de Sélestat, de la série complète des vitraux de Mulhouse, des vitraux de Colmar, de Wissembourg*, Mulhouse, 1907 (traduction allemande, Leipzig, 1907).

Il faut aussi mentionner les *Bibles moralisées* qui apparaissent à partir du XIIIe siècle et illustrent de miniatures les événements historiques de la sainte Écriture avec leur signification allégorique. A chaque page huit médaillons renfermant en deux colonnes quatre images historiques et quatre images allégoriques; cf. Mgr Legendre, *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1777-1780.

Un exemplaire complet est conservé, partie à Paris, Bibl. nat., *ms. lat. 11560*, partie à Oxford, *Bodleiana 270 B*, partie à Londres, Brit. mus., *Harley, 1526-1527.* On vient de l'éditer : *La Bible moralisée conservée à Oxford, Paris et Londres. Reproduction intégrale du manuscrit du XIIIe siècle, accompagnée d'une notice par le comte A. de Laborde*, Paris, 1921.

C'est dans la sainte Écriture principalement que les artistes qui ont brillé à partir du XIIIe siècle et surtout à l'époque de la Renaissance ont puisé leurs sujets qu'ils ont reproduit parfois si magnifiquement, tels : Giotto († 1336), Ghiberti qui a décoré, à Florence, entre 1403 et 1438, les portes du baptistère de figures ciselées empruntées à l'Ancien Testament et à la vie de Jésus, Fra Angelico da Fiesele († 1445), qui, dans la même ville, au couvent de Saint-Marc, a exprimé la vie du Sauveur en peintures véritablement célestes, Benozzo Gozzoli qui a peint, à Pise, dans le Campo Santo, 24 scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament, Rozzelli, Ghirlandajo, Botticelli, le Pérugin, Pinturicchio, Signorelli qui, par l'ordre de Sixte IV, ont orné les murs latéraux de la chapelle Sixtine de grands tableaux représentant des faits tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament (sorte de concordance des deux), Michel-Ange qui, dans la voûte de la même chapelle, a peint, avec des proportions vraiment gigantesques la création du monde, celle d'Adam et la formation d'Ève, la chute de nos premiers parents, le sacrifice de Noé, le déluge, les prophètes, la victoire de David sur Goliath, l'exploit de Judith, la punition d'Aman, le serpent d'airain; cf. L. von Pastor, *Die Fresken der sixtinischen Kapelle u. Raphaels Fresken*, Fribourg, 1925. Même les artistes de l'âge suivant jusqu'à notre époque recouraient et recourent volontiers aux saints Livres, cette source inépuisable d'idées et de sujets sublimes. Ainsi, parmi beaucoup d'autres, Jordaens (1593-1678), Van Dyck (1599-1641), Rembrandt (1602-1609) et, tout récemment, Alex. Bida (1818-1895) dont le pinceau a interprété les évangiles (1867-1873), le livre de Ruth (1876), l'histoire de Joseph (1878), de Tobie (1880), d'Esther (1882); J. Tissot (1836-1902) qui a édité en peintures la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Tours, 1896; Eugène Burnand (1850-1921) qui a essayé de rendre par la peinture les paraboles évangéliques (Paris, 1908), etc. Et, en effet, comme dit Bréhier, *L'art chrétien*, p. 448 : « L'art chrétien, qui s'efforce d'interpréter la pensée religieuse... ne peut vivre en effet que s'il est alimenté par une pensée. » Certes, les idées religieuses les plus sublimes et les plus fécondes que l'on puisse concevoir, se trouvent dans les Livres saints inspirés par Dieu, vérité suprême. En eux, se révèle la vérité la plus pure exprimée par la langue la plus claire et par les images les plus suaves. Les anciens disaient que la poésie est la langue des dieux et que les poètes sont soumis à une spéciale inspiration divine. Eh bien; cela se vérifie au sens le plus plein dans les livres de la plus haute poésie qui composent l'Écriture sainte. C'est à cause de ce caractère qu'ils offrent aux beaux-arts le plus puissant stimulant et le plus riche aliment.

J. Ehrenstein, *Das Alte Testament im Bilde*, Wien, 1923, reproduit plus de 2 000 images illustrant l'histoire de l'Ancien Testament; en ce qui concerne le Nouveau, on peut voir J. Reil, *Die altchristlichen Bildzyklen des Lebens Jesu*, Leipzig, 1910, et G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile*, aux XIVe, XVe et XVIe siècles, Paris, 1916. Ch. Rohault de Fleury, *L'Évangile, Études iconographiques et archéologiques*, Tours, 1874. *Ami du clergé*, 1931, p. 820-828 et E. Mâle, *La représentation de l'Évangile dans l'art après le concile de Trente*, dans *Revue des Deux-Mondes*, 1 et 15 octobre 1931.

Les Livres sacrés eux-mêmes étaient ornés par toutes les ressources de l'art; parfois le texte sacré était écrit en lettres d'or ou d'argent, sur des parchemins teints de pourpre; cf. par exemple, le manuscrit de pourpre de Pétrograd (*N*, VIe siècle), celui de Rossano (*E*,

VIe siècle); le Psautier d'or du manuscrit de Saint-Gall (*22*, IXe siècle), le manuscrit écrit en lettres d'or dans le monastère de Corbie pour Charles le Chauve (870) et qui est maintenant à Münich, n. *14 000*. Beaucoup de ces manuscrits sont ornés de miniatures. Ainsi, par exemple, la Genèse de Vienne (Ve siècle) offre quarante-huit miniatures représentant les faits bibliques depuis la chute d'Adam jusqu'à la mort de Jacob; cf. W. v. Hartel et F. Wickhoff, *Die Wiener Genesis*, Wien, 1895. Hans Gerstinger en a préparé une nouvelle édition fac-similaire. Elle vient de paraître en 1930 sous le titre : *Die Wiener Genesis, Faksimile der griechischen Bilderbibel aus dem VI. Jahrhundert N. Chr. cod. purpur. Vindob. graec. 31.* — Le *Rouleau de Josué*, à la bibliothèque vaticane, traduit l'histoire de Josué en images; cf. P. Franchi de Cavalieri, *I rotulo di Giosué nel codice Vaticano palatino greco 431, riprodotto in fototipia*, Milano, 1906. — Le manuscrit de Rossano, VIe siècle, est illustré d'images de la vie et de la passion du Christ; cf. A. Haseloff, *Die Miniaturen der griechischen Evangelienhandschrift in Rossano*, Leipzig, 1898; A. Muñoz, *Il codice purpureo di Rossano e il frammento Sinopense*, Roma, 1907.

L'Évangéliaire, dit d'Otton III (Münich, *cod. lat.* n. *4450*) est orné de trente-cinq images bibliques, etc.; cf. aussi Y. Delaporte, *Les manuscrits enluminés de la bibliothèque de Chartres*, Chartres, 1929, qui dénombre plusieurs bibles manuscrites (XIIe siècle sq.), illustrées de miniatures précieuses. Au sujet des bibles enluminées en Espagne, on peut voir W. Neuss, *Die Katalanische Bibelillustration um die Wende des I. Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei*, Leipzig, 1922.

De plus, les Livres sacrés étaient ornés de précieuses reliures. Écoutons, par exemple, Tangmar dans sa *Vie de saint Bernward, évêque d'Hildesheim* († 1022) : « Il fit pour la procession accoutumée des principales fêtes des évangiles resplendissants d'or et de pierres précieuses, cf. A. Bertram, *Geschichte des Bistums Hildesheim*, t. I, 1899, p. 74. La reliure du *Codex aureus* (Münich, *cod. latin.* n. *14 000*) est une œuvre très remarquable d'orfèvrerie de l'école de Reims; les reliures des évangiles d'Ellenhard, évêque de Freisingen, 1052-1078 (Munich, *cod. lat.* n. *6831* et *6832*) représentent des scènes de la vie du Christ sculptées en ivoire. Voir aussi Besson, *L'Église et la Bible*, pl. XXVII, couverture de l'*Evangelium* du moine Sintrum de Saint-Gall (Bibl. Abb., *cod. 53*), pl. XXVIII : couverture d'un évangéliaire de la cathédrale de Metz (IXe-Xe siècle).

C'est ainsi que les arts ou bien ont puisé dans la sainte Écriture inspiration et vie, ou bien ont contribué très largement à glorifier et à orner les Livres saints.

BIBLIOGRAPHIE. — E. Mangenot, au mot *Écriture sainte*, dans *Dict. de théologie*, t. IV, col. 2092-2101.

H. HÖPFL.

EDOM : Voir IDUMÉE.

ÉGLISE. — Le mot « Église », ἐκκλησία, dans l'Ancien Testament, signifie le plus souvent l' « assemblée du peuple de Dieu ». Dans le Nouveau Testament, l'Église désigne éminemment la société religieuse fondée par Notre-Seigneur. C'est ce second sens principalement qui fait l'objet du présent article. Après l'étymologie du mot, nous étudierons tour à tour : II. L'Église et l'Ancien Testament. III. L'Église dans l'Évangile. IV. L'Église dans les Actes. V. L'Église dans les épîtres de saint Paul. VI. Dans les épîtres catholiques. VII. Dans l'Apocalypse. VIII. Synthèse.

I. LE MOT ÉGLISE. — 1. *Usage profane.* Dans le grec classique ἐκκλησία, littéralement « convocation » (de ἐκ-καλέω, appeler au dehors, convoquer), désigne l'assemblée des citoyens convoqués par la voix du héraut pour délibérer sur les affaires publiques. Il y a dans ce mot une *idée de choix*, puisque seuls entre tous les habitants de la cité les citoyens sont appelés; et aussi de dignité et de noblesse, puisqu'on les invite à exercer leur part de souveraineté. Par extension, le terme s'applique aussi à toute sorte d'assemblée populaire : telle la réunion tumultueuse et illégale du peuple au théâtre d'Ephèse, décrite, Act., XIX, 29-40; dans ce sens aussi l'Ecclésiastique dit qu'il déteste « le concours de la foule », ἐκκλησίαν ὄχλου (XXVI, 5).

2. *Dans l'Ancien Testament*, ἐκκλησία, d'après la « Concordance » de Hatch et Reppath, se trouve environ 96 fois. Il traduit 72 fois קָהָל ou ses dérivés (ceux-ci d'ailleurs, au nombre de trois, ne se rencontrent qu'une fois chacun). Une seule fois il rend un terme de racine différente : לַהֲקַת (I Reg. XIX, 20) (la troupe des prophètes qui entourent Samuel). Pour les autres cas, presque tous tirés de Judith (4 fois), l'Ecclésiastique (12 fois) et du premier livre des Macchabées (6 fois), nous n'avons pas le correspondant hébreu. Le substantif קָהָל vient de קָהָל « s'assembler »; le qohéleth, participe actif à forme féminine ségolée, est celui qui tient l'assemblée sans doute à titre de maître ou de docteur; cf. E. Podechard, *L'Ecclésiaste*, Paris, 1912, p. 128-134.

Ἐκκλησία indique le plus souvent une réunion, une assemblée en train de se tenir. Parfois il prend une acception profane : multitude des peuples étrangers (Ezéch., XXXII, 3, 22) ou réunion quelconque (Eccli., XXVI, 5); ou nettement défavorable : « Je hais l'assemblée des méchants. » (Ps., XXV, 5.) Mais ces cas sont rares : le dernier seul est sûrement attesté; dans Ezéch., XXXII, 3, 22, beaucoup de manuscrits remplacent ἐκκλησία par συναγωγή; et pour Eccli., XXVI, 5, la leçon « malédiction de la foule », attestée par quelques témoins, se comprendrait mieux que « l'assemblée de la foule ». A ces exceptions près, ἐκκλησία a toujours un sens favorable; une fois même il s'agit de la cour céleste (Ps., LXXXVIII, 6 : l'église des saints). D'ordinaire, c'est le titre donné au peuple de Dieu réuni, en tout ou en partie, en quelque circonstance solennelle. Ces assemblées ont parfois un but politique (intronisation de Roboam, III Reg., XII, 3) ou militaire (Juges, XX, 2; XXI, 5, 8; I Reg., XVII, 47) : but qui d'ailleurs, pour le peuple théocratique, intéresse toujours la cause de Dieu. Cependant, le plus souvent, l'objet de ces réunions est directement religieux : « l'église des enfants d'Israël se tient pour prier et offrir des sacrifices (II Par., I, 3, 5; VI, 3; XX, 5, 14; XXIX, 23, 28, 31, 32; Eccli., I, 13, 20, etc.), pour célébrer la Pâque (II Par., XXX, 2, 4, 13, 17, 23, 24, 25), pour entendre la lecture de la Loi (Esdr., VIII, 1, 8, 12, 14; Néh., VIII, 2-17) ou des instructions pieuses (Eccli., XV, 5, 17; XXIV, 2; XXX, 27, etc.), pour chanter les louanges du Seigneur (Ps., XXI, 22, 25; XXV, 12, etc.). Dans les livres les plus anciens ce terme embrasse le peuple tout entier; c'est tout Israël qui est réuni au pied du Sinaï pour la promulgation de la Loi (Deut., IV, 10; IX, 10; XVIII, 16); Moïse fait entendre son cantique « aux oreilles de tout le peuple réuni » (XXXI, 30) et Josué lit les ordres de Moïse « aux oreilles de toute l'assemblée des enfants d'Israël (εἰς τὰ ὦτα πάσης ἐκκλησίας υἱῶν Ἰσραήλ), aux hommes, aux femmes, aux enfants et aux prosélytes agrégés à Israël » (Jos., IX, 2; VIII, 35). De même dans l'histoire des Juges, tous les enfants d'Israël sont convoqués (ἐξεκκλησιάσθη) contre Benjamin et « toutes les tribus d'Israël se tiennent devant le Seigneur dans l'assemblée du peuple de Dieu » (XX, 2; cf. XXI, 5, 8). A l'époque des Rois, il ne peut plus être question de rassem-

bler tous les Israélites en un même lieu. Cependant c'est tout Israël, dans la personne de ses représentants, qui accepte, sur l'invitation de David ou de Salomon, de prendre part au transport de l'arche (I Par., xiii, 1, 4), à la construction du Temple (xxviii, 2, 8; xxix, 1, 10), à la fête de la Dédicace (III Reg., viii, 14, 22, 55, 65) : de là l'expression fréquente « toute l'assemblée d'Israël » (une dizaine de fois dans le IIe livre des Rois et les Paralipomènes), qui insiste sur le caractère représentatif et universel de ces grandes manifestations. Dans les livres d'Esdras et de Néhémie, l'expression s'entend de nouveau de la totalité du peuple : « toute l'assemblée des Israélites revenus de l'exil » célèbre la fête des Tabernacles (Néh., viii, 17; cf. πᾶσα ἡ ἐκκλησία, Esdr., ii, 64 et Néh. vii, 66). Même portée universelle (I Mac., iv, 59; v, 16). De plus l'ἐκκλησία embrasse encore tout Israël, même quand on ne le considère pas comme actuellement assemblé. D'après Deut., xxiii, 3, l'Ammonite et le Moabite ne pourront jamais entrer « dans l'église du Seigneur », c'est-à-dire ne seront jamais admis à faire partie du peuple de Dieu, et, en application de cette loi, Néhémie rejette du sein d'Israël ces étrangers (Néh., xiii, 1; cf. Lament, i, 10). De même, quiconque n'assisterait pas à la grande convocation, faite par Esdras en vue de la réforme définitive, « serait exclu de l'église de la captivité » (x, 8), du nombre des Israélites. Dans les Psaumes et l'Ecclésiastique, il s'agit le plus souvent de pieuses assemblées particulières. Notons enfin le titre de l'*Église du Seigneur*, *Église de Dieu*, souvent donné à l'assemblée, du peuple ou à de pieuses réunions : Deut., xxiii, 1, 2, 3, 8; Juges, xx, 2; I Par., xxviii, 8; Mich., ii, 5; Néh., xiii, 1; cf. Lament., i, 10 : ἐκκλησίαν σου.)

En somme, par la signification à peu près exclusivement religieuse que lui donne l'usage biblique et par la portée universelle qu'il prend le plus souvent dans les livres historiques, le terme ἐκκλησία était éminemment apte à servir de nom propre pour l'Église chrétienne.

Au mot ἐκκλησία est apparenté celui de συναγωγή réunion (de συν-άγω, conduire ensemble, rassembler). Ce terme est beaucoup plus fréquent que le précédent dans la Bible des Septante : il se rencontre environ 215 fois. Mais il est loin d'avoir la même fixité. Tandis que ἐκκλησία ne sert, à une seule exception près, que pour traduire קָהָל, le vocable συναγωγή s'emploie pour 21 termes hébraïques appartenant à 15 racines tout à fait différentes. Cependant, il rend d'ordinaire (111 fois) le mot עֵדָה, assemblée (de יָעַד, déterminer, d'où réunion convenue, et en général assemblée) et il traduit 35 fois קָהָל. Très souvent, qu'il corresponde à 'ēdāh ou bien à qāhāl, il devient synonyme de ἐκκλησία et désigne soit l'assemblée plénière des enfants d'Israël, soit des réunions plus ou moins nombreuses, soit enfin le peuple comme tel. Le mot συναγωγή est fréquent, surtout dans les livres de l'Exode (20 fois), du Lévitique (20 fois) et des Nombres (83 fois), qui n'emploient jamais ἐκκλησία; par contre, il est curieux de constater qu'il se rencontre à peu près également (26 fois en tout) dans les Psaumes, l'Ecclésiastique et le Ier livre des Machabées. Il importe surtout de remarquer la manière dont ἐκκλησία restreint la portée de qāhāl. Le terme hébreu désigne une assemblée d'hommes quelconque : multitude des peuples et des nations de l'univers qui participeront aux bénédictions d'Abraham et de Jacob (Gen., xxviii, 3; xxxvi, 11; xlviii, 4), armées de Nabuchodonosor (Ezéch., xxvi, 7) et de Gog, roi de Magog (xxxviii, 4, 7, 13, 15), foules de Tyr ou d'Assur (xxvii, 27, 34; xxxii, 22, 23), Israélites pécheurs (Lev., iv, 13, 14, 21; xvi, 17), révoltés (Num., xx, 6, 10, 12) ou fidèles (Ps., xxxix; hébr., xl, 10; lxi, 8. etc.), troupe de scélérats (Ps., xxi, hébr. xxii, 16), etc., toutes les catégories défilent tour à tour à l'appel de ce mot. Mais, quand il s'agit de païens ou de méchants, le traducteur dit régulièrement : συναγωγή ou ὄχλος. Avec ἐκκλησία, nous sommes toujours en bonne compagnie, c'est à peine si l'une ou l'autre exception vient nous rappeler que ce terme admet encore un sens profane ou défavorable. Ainsi la comparaison avec qāhāl et συναγωγή, fait mieux ressortir la signification habituellement religieuse de ἐκκλησία et comprendre pourquoi les chrétiens devaient un jour préférer ce nom à tout autre.

3. *Dans la littérature rabbinique*, les termes bibliques *qāhāl* et *'ēdāh* paraissent assez rarement. Le premier désigne la communauté entière ou une fraction importante. A propos de la prescription du Lévitique ordonnant d'immoler un taureau en sacrifice d'expiation, quand la communauté a péché (קָהָל, Lév., iv, 13), Rabbi Juda, vers l'an 150, estimait qu'une tribu seule suffisait à mériter le titre de qāhāl; Rabbi Méir l'entendait de toutes les tribus réunies ou au moins de la majorité : *Mischna*, *Horaioth* i, 5; *Talmud de Jérus.*, *Horaioth* 46 *a*. Les rabbins divisaient parfois les Israélites en trois grandes classes ou קְהִלּוֹת : les prêtres, les lévites et le peuple. Le terme *'ēdāh* s'appliquait de préférence aux groupes moins nombreux. Il suffisait de dix personnes pour constituer une *'ēdāh* : *Mischna*, *Sanhédrin*, i, 6. Une assemblée de juges s'appelle *'ēdāh*; bien plus, deux pieux rabbins, R. José et R. Siméon (vers 180) sont dits faire une « *'ēdāh* sainte ». L'expression ordinaire pour désigner une assemblée israélite est צִבּוּר « multitude, assemblée ». par opposition à יָחִיד « l'individu, le particulier ». La communauté, au point de vue religieux, prend le nom de *kenēseth*, réunion, en araméen *keništa*, rendu ordinairement en grec par συναγωγή. L'expression *kenēseth Israël*, « communauté d'Israël », qui deviendra d'un usage courant dans les Midraschim pour désigner et personnifier Israël, ne paraît pas antérieure à l'an 250. Cf. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud u. Midrasch*, München, 1924, t. i, p. 733-734; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, t. ii, Leipzig, 1907, p. 504-506; t. iii, p. 71-75. On voit que, dans l'usage rabbinique, qāhāl, l'ἐκκλησία de la Bible alexandrine, tend à désigner l'ensemble d'Israël et prend un sens plus large que *'ēdāh*, la συναγωγή des Septante. Dans les papyrus d'Éléphantine, la colonie juive prend le titre de *'ēdāh*. Ce terme se rapproche ainsi de *Kenēseth*, la « communauté » locale. A ces trois termes hébraïques répondent en araméen, à peu près avec le même sens, les mots קְהָלָא, עֵדְתָא, כְּנִישְׁתָא. Dans les inscriptions, le terme συναγωγή, usuel chez les Grecs pour désigner les réunions des confréries ou associations à caractère religieux (on dit aussi en ce sens, σύνοδος), devient le nom ordinaire des communautés juives. Cf. J.-B. Frey, *Les communautés juives à Rome aux premiers siècles de l'Église*, dans *Recherches de science religieuse*, t. xx (1930), p. 268-297; t. xxi (1931), p. 129-168. Ce n'est que plus tard que « synagogue » désignera aussi l'édifice qui sert aux réunions : Cf. Frey, *loc. cit.*, p. 282, n. 49. Le lieu de culte s'appelle προσευχή, *proseucha*.

Résumant ces diverses données, E. Schürer conclut que, dans l'usage juif, vers l'époque de Notre-Seigneur, les termes ἐκκλησία et συναγωγή sont souvent synonymes, comme dans la Bible, et peuvent désigner éga-

lement le peuple d'Israël. On saisit cependant une différence appréciable : συναγωγή est la communauté telle qu'elle existe en fait; ἐκκλησία, la communauté au sens idéal. Le premier terme se dit de toute communauté locale, tandis que ἐκκλησία désigne la société de ceux que Dieu appelle au salut, et embrasse comme *qāhāl*, l'ensemble d'Israël. Cf. Schürer, t. ii, p. 505. On voit les idées qu'évoque le mot ἐκκλησία, en vertu de l'étymologie et de l'usage. 1° Pour les Grecs, idée de choix et d'élite, l'église étant composée des seuls citoyens. Dans la Bible, l'idée de choix passe de l'ordre naturel et civil à l'ordre religieux : Israël a été séparé des autres nations par un appel divin. 2° Par suite, idéal essentiellement religieux, l'ἐκκλησία israélite ne s'occupe que des affaires qui regardent Dieu et son service. Si le terme peut s'appliquer parfois à des réunions profanes, il ne désigne plus guère, en fait, que l'assemblée des fidèles serviteurs de Dieu. 3° Idée d'universalité : le titre d'ἐκκλησία, sans exclure les assemblées pieuses et les communautés particulières, tend à désigner l'ensemble du peuple de Dieu. 4° Idée aussi d'autorité, puisque l'ἐκκλησία grecque décide des affaires de l'État. L'usage biblique et rabbinique laisse tomber ce sens; mais il conserve toute sa force dans le monde gréco-romain, au milieu duquel l'Église chrétienne se répandra bientôt et elle aura intérêt à le retenir. En vertu de son nom, elle se présente donc comme la société de ceux que Dieu a appelés pour former son peuple et obtenir le salut.

4. *Dans le Nouveau Testament*, ἐκκλησία se lit environ 114 fois, savoir : dans l'Évangile de saint Matthieu (xvi, 18; xviii, 17), les Actes des apôtres (23 fois), l'épître de saint Jacques (v, 14), la iiie épître de saint Jean (6, 9, 10); l'Apocalypse (20 fois) et surtout dans les épîtres de saint Paul. Il suffira de noter ici que, sauf en deux ou trois occasions, ce mot s'emploie toujours au sens chrétien, pour désigner soit l'Église universelle, soit les Églises particulières, soit les réunions des fidèles. Le terme de synagogue, assez fréquent dans les Évangiles et les Actes, est réservé aux communautés juives; une seule fois (Jac., ii, 2) il s'applique aux chrétiens. Remarquons aussi, dès à présent, que le nom d'église remonte à Notre-Seigneur lui-même (Math., xvi, 18), bien qu'il soit difficile de déterminer exactement de quel terme araméen il s'est servi; qu'il la présente comme unique, et par conséquent universelle, et qu'il l'identifie de quelque manière avec « le royaume des cieux ».

II. L'Église et l'Ancien Testament. — L'Église se rattache à l'Ancien Testament d'abord par le nom même de ἐκκλησία, que nous venons d'étudier. Elle s'y rattache plus encore par son fond et sa nature. Nous verrons que l'Église, établie par Jésus-Christ, constitue la phase initiale de ce « royaume de Dieu » dont le Christ, dès les premiers jours de son ministère public, déclare avoir pour mission d'annoncer l'avènement (Matth., iv, 17; Marc., i, 15; Luc., iv, 16 sq.). Or, la conception chrétienne du « royaume » ou du « règne de Dieu » ne fait que reprendre, préciser et réaliser la doctrine biblique et prophétique. Nous n'avons pas à traiter toute la question du royaume de Dieu dans l'Ancien Testament; voir l'exposé d'ensemble, art. Royaume de Dieu, dans *Dict. de la Bib.*, t. v, col. 1237-1240. Parmi les données de l'Ancien Testament relatives au royaume, nous recueillerons seulement celles qui peuvent éclairer le problème de l'Église future. Et dans cette revue même, nous ferons encore un choix : nous présenterons à l'esprit les difficultés modernes contre la notion traditionnelle de l'Église du Christ et nous donnerons une attention particulière aux textes qui peuvent aider à les résoudre. Ces difficultés sont de deux sortes. — 1. Plusieurs critiques de l'école libérale, à la tête desquels se place A. von Harnack, prétendent que Notre-Seigneur, en prêchant l'Évangile, n'avait point l'intention de réunir ses disciples en un groupement régi par des lois propres et gouverné par une autorité; il n'étendait pas non plus ses ambitions d'apostolat au delà du peuple juif. Ces critiques refusent à l'Église, telle que le Christ l'a conçue, le caractère de société et d'universalité : von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, t. i, Leipzig, 1923, p. 40. C'est pourquoi nous aurons à signaler, dans les oracles des prophètes, les passages qui montrent le royaume de Dieu embrassant dans l'avenir toutes les nations, sauf à rechercher, quand nous aborderons l'Évangile, de quelle manière le Christ a compris et dans quelle mesure il a retenu le programme que semblait tracer d'avance l'Écriture. — 2. Bien différente, opposée même en certains points à la théorie libérale, mais plus hardie et plus radicale, est la thèse des eschatologistes. Ceux-ci admettent le caractère collectif et social du royaume annoncé par Jésus-Christ, mais ce royaume n'était nullement destiné à durer sur la terre. Il allait s'établir tout d'un coup, dans une manifestation de puissance, par la subite transformation des choses. « Entre l'Évangile et le règne de Dieu, la transition devait se faire en un instant... Ses justes seraient comme ravis à Dieu, transportés au lieu de la félicité messianique, mués en êtres immortels, tandis que les autres seraient abandonnés à un état de mort qui n'excluait pas la douleur. Les justes ressusciteraient en même temps. » Telle est, selon M. Loisy, l'idée que Jésus se faisait du règne messianique : Loisy, *Les évangiles synoptiques*, t. i, Ceffonds, 1907, p. 237. Même théorie dans J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen, 1900; dans A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung* (2e éd. de von Reimarus zu Wrede, 1906) Tübingen, 1913; G. Schnitzer, *Hat Jesus das Papstum gestiftet?* Augsburg, 1910; W. Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messian. Hoffnungen seiner Zeit*, Strasbourg, 1903. Ces exégètes allèguent diverses raisons : la croyance à la fin imminente du monde expliquerait seule certaines paroles du Christ dans l'Évangile et aurait laissé des traces dans les épîtres de saint Paul et dans l'histoire de la première génération chrétienne. Mais l'argument principal se tire du milieu où a vécu le Sauveur. Les Juifs attendaient un Messie qui devait prêcher et préparer le « règne de Dieu », et ce règne, à leurs yeux, n'était autre que le règne total et définitif, qui changerait soudain les conditions du monde présent pour faire entrer l'humanité dans la vie éternelle, éternité de bonheur et de gloire pour les bons, de châtiment pour les impies. Messianisme, jugement, règne de Dieu, autant de notions connexes qui impliquaient également la fin du monde, qui s'imposaient au Christ de toute la force de la tradition et contre lesquelles il n'est pas vraisemblable *a priori* qu'il dût réagir. Selon J. Weiss, *Die Predigt*, p. 135-145, une tendance innée de Jésus vers le pessimisme, et, d'après Schweitzer (*Geschichte*, p. 391), un naturel ardent « volcanique et d'une puissance illimitée d'explosion » ne l'inclinaient que trop à partager ces vues sombres de ses contemporains et à faire appel aux grands coups de la justice divine. Avec de telles préoccupations, la pensée de fonder une Église, c'est-à-dire une société religieuse nouvelle, distincte du judaïsme, permanente, pourvue d'organes de gouvernement et d'institutions rituelles, ne pouvait même pas se présenter à l'esprit de Jésus. Il faut donc, au nom de l'histoire et en vertu des idées alors régnantes, écarter de l'enseignement authentique du Maître tout ce qui supposerait la prévision et le dessein d'une institution quelconque destinée, à assurer à travers les âges, le salut de l'humanité. Les textes évangéliques qu'on pourrait alléguer en ce sens doivent être regardés comme le résultat

d'un travail plus ou moins conscient d'adaptation, par lequel les premières générations chrétiennes s'efforcèrent d'harmoniser les développements de l'Église naissante avec les paroles et les intentions du Christ. Plus les textes paraîtront clairs et décisifs en faveur de ces développements, plus une critique avisée les jugera suspects. On voit avec quelle logique hardie le système eschatologique pousse des déductions qui ont, pour premier point de départ, la prétendue conception juive d'un règne de Dieu, dont l'avènement devait coïncider avec la fin du monde. Il importe de vérifier le bien fondé d'une telle affirmation. En principe, la pensée juive s'alimente avant tout aux Livres sacrés; elle professe les tenir pour guides, même quand il lui arrive de s'en écarter. En fait, elle s'exprime, à l'époque de Notre-Seigneur, par l'abondante littérature des apocryphes et du Talmud. En parcourant tour à tour la double série de ces documents, les uns bibliques, les autres extra-canoniques, nous nous demanderons quelle idée ils se font des destinées futures du règne de Dieu, et s'ils le décrivent comme exclusivement eschatologique et catastrophique ou, au contraire, comme susceptible d'un avenir plus ou moins long sur la terre. Chercher si l'on attendait un royaume de Dieu social, universel et durable, c'est chercher dans quelle mesure l'Ancien Testament et le judaïsme préparaient les voies à l'Église.

I. DONNÉES BIBLIQUES. — 1° *Règne de Dieu et temps messianiques.* — L'idée que l'Ancien Testament nous donne du règne ou royaume de Dieu est celle d'un pouvoir souverain que Dieu possède par nature et qu'il veut voir reconnu par les hommes. « Yahweh est roi, il est revêtu de majesté;... ton trône est établi dès l'origine, tu es dès l'éternité » (Ps., XCIII, 1-2; cf. XXIX, 10; XLVII, 3, 7, 9; CII, 10; CIII, 19; CXLV, 13). Pour s'assurer, au sein de l'humanité égarée dans l'idôlatrie, des sujets obéissants, Dieu fait choix d'Abraham : « Je ferai de toi une grande nation, je te bénirai et je rendrai grand ton nom. Et tu seras bénédiction : je bénirai ceux qui te béniront, et ceux qui te maudiront, je les maudirai, et toutes les familles de la terre seront bénies en toi. » (Gen., XII, 2-3; cf. L. Pirot, au mot ABRAHAM, dans le *Supplément*, t. I, col. 20.) Ces promesses deviennent, de la part de Dieu, un engagement formel : « J'établis mon alliance entre moi et toi et tes descendants après toi, d'âge en âge, en une alliance perpétuelle, pour être ton Dieu et le Dieu de tes descendants après toi. » (XVII, 7.) Abraham, de son côté, doit promettre obéissance et fidélité : « Et toi, tu garderas mon alliance, toi et tes descendants après toi, d'âge en âge. » (XVII, 9.) Dès le premier jour, le plan divin se dessine nettement. Le mot de règne ou de royaume n'est pas prononcé, mais Dieu pose les bases d'un empire qui, par Abraham et sa postérité, s'étendra à toutes les nations de la terre : les hommes le serviront comme le seul Dieu et maître, et il répandra ses bénédictions sur eux. Le *Siphrê*, Deut., XXXII, 10 (134 *b*) explique ainsi les rapports nouveaux de Dieu avec l'humanité : « Avant que notre père Abraham vînt au monde, Dieu n'était en quelque sorte roi que du ciel, comme il est dit (Gen., XXIV, 7); Yahweh, roi du ciel, qui m'a fait sortir de la maison de mon père et du pays de ma parenté (Gen., XII, 1, Dieu n'est alors appelé que Dieu du ciel); mais quand notre père Abraham fut venu au monde, Yahweh devint par lui roi du ciel et de la terre, comme il est dit. (Gen., XXIV, 3.) « Je jure par Yahweh roi du ciel et de la terre. » Le règne de Dieu sur la terre commença de mériter ce nom, lorsque les descendants d'Abraham devenus un peuple nombreux, dans leur reconnaissance envers le Seigneur qui les avait délivrés de la servitude d'Égypte prêtèrent serment de fidélité à la loi du Sinaï : Yahweh est roi toujours et à jamais... (Ex., XVI, 17.) Il devint roi en Jesurun, lorsque les chefs du peuple s'assemblèrent (au Sinaï) avec les tribus d'Israël. » (Deut., XXXIII, 5.) Désormais retentit dans Israël, en l'honneur de Yahweh, l'acclamation joyeuse dont on salue le roi. (Num., XXIII, 21.)

La création en Israël d'un roi semblable à celui des autres nations ne change rien aux relations du peuple avec Yahweh. Le roi n'est que le mandataire et le représentant visible du roi unique Yahweh. Il est choisi par Dieu et sacré par l'onction, si bien que l'expression מְשִׁיחַ יְהוָה « l'oint de Yahweh», est réservée au roi (I Sam., XII, 3). Dieu adopte la descendance de David : « Ta maison et ton règne seront pour toujours assurés devant toi, ton trône sera affermi pour toujours » (II Sam., VII, 11-16; I Par., XVII, 7-14). L'instrument dont Dieu se servira pour le bonheur d'Israël et du monde sera donc « l'Oint » ou « le Messie » de la maison de David, et, à partir de ce moment, l'attente d'Israël devient à proprement parler messianique. Au reste, les prophéties relatives au salut à venir, même lorsqu'elles ne mettent pas en scène un Messie personnel, peuvent encore s'appeler messianiques au sens large. (Cf. Frey, art. ROYAUME, *Dict. de la Bible*, t. V, col. 1239.) Ce salut se présente avec un double caractère. D'une part, il apparaît souvent au premier plan de l'histoire : les prophètes le rattachent volontiers aux événements présents, ils le décrivent comme l'aurore qui dissipera la nuit des tribulations actuelles : cf. Is., VII, 10-17 ; VIII, 8-10 ; VIII, 23-IX, 7, etc. D'autre part, il sera décisif et final, il apportera pour toujours la paix, il inaugurera des temps qui seront « les derniers » sans avoir pourtant de fin. Après avoir menacé « de la ruine et de l'exil le royaume pécheur » (IX, 8), Amos ajoute : « Cependant, je ne détruirai pas la maison de Jacob entièrement... En ce jour-là je relèverai la hutte de David qui était tombée; je réparerai ses brèches et relèverai ses ruines et je la rebâtirai comme au jour d'autrefois, afin qu'ils fassent (les enfants d'Israël) la conquête des restes d'Edom et de toutes les nations sur lesquelles mon nom fut proclamé. Je planterai sur leur terre et ils ne seront plus arrachés de la terre que je leur ai donnée, dit Yahweh, ton Dieu. » (Amos, IX, 8-15; trad. van Hoonacker.)

Isaïe, vers l'an 735, annonce la naissance du roi-Messie en des termes que reproduira le message de l'ange à Marie : « Un enfant nous est né, un fils nous a été donné; il a sur son épaule la souveraineté et on lui donnera pour nom : merveilleux conseiller, Dieu fort, père à jamais, prince de la paix pour agrandir la souveraineté, et pour la paix sans fin, sur le trône de David, et dans son royaume, pour l'affermir et le consolider dans le droit et la justice, dès maintenant et à jamais (IX, 5-6, trad. du P. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, Paris, 1905, *in h. l.*). Même horizon illimité de « joie éternelle » dans divers tableaux qui montrent le messianisme prolongeant sans rupture le plan terrestre et historique. Les rachetés viendront à Sion avec des chants de triomphe, « une joie éternelle couronnera leur tête » (Is., XXXV, 10). Dans la seconde partie d'Isaïe, consacrée presque tout entière à des oracles touchant la fin de l'exil de Babylone, les divers aspects du salut aboutissent à des perspectives terrestres d'un bonheur sans fin. La délivrance accomplie par Cyrus ouvrira pour Israël une ère de justice à laquelle les nations sont conviées (XLII, 9; XLIII, 19; *Ecce nova facio omnia*; XLVI, 10, etc.), « Israël est sauvé par Yahweh d'un salut éternel; ni honte, ni confusion dans les siècles sans fin » (XLV, 14-17). Les poèmes sur le *Serviteur de Yahweh* (XLII, 2-9; XLIX, 1-41; LII, 13-LIII, 12) renferment une double révélation; ils nous apprennent que les humiliations, les souffrances et la mort rentrent comme un élément essentiel dans la

mission du Sauveur; puis, que sa mort marquera, non point la fin de son œuvre, mais au contraire le point de départ d'un développement magnifique : « il aura une postérité, il multipliera ses jours, entre ses mains l'œuvre de Yahweh prospérera » (LIII, 10). Enfin, les derniers oracles décrivent la Jérusalem nouvelle comme le centre d'un royaume religieux, universel, qui durera sans fin : « Je conclurai avec vous un pacte éternel, c'est la faveur assurée à David (LV, 3)... Je vais faire de toi un miracle éternel, les délices des siècles...; ton peuple sera un peuple de justes, il possédera la terre à jamais. » (LX, 15-20; LXI, 8-9.)

Michée, contemporain d'Isaïe, présente Yahweh sous les traits d'un pasteur en même temps que d'un roi. Il rassemblera les Israélites comme le berger recueille les brebis dispersées : « Leur roi marche devant eux et Yahweh est à leur tête... En ce jour-là, parole de Yahweh, je recueillerai ce qui boitait, et je rassemblerai ce qui était mis en fuite et que j'avais affligé; ce qui boitait j'en ferai un reste, et de ce qui était accablé je ferai un peuple puissant; et Yahweh sera leur roi sur la montagne de Sion dès maintenant et pour toujours. » (II, 13; IX, 6-7; cf. VII, 11-20.) La royauté suprême s'exercera par un représentant visible ; de Bethléem sortira un souverain qui gouvernera par la puissance et la majesté de Yahweh, son Dieu, et qui assurera la paix, car son prestige s'étendra jusqu'aux extrémités de la terre (V, 1-3).

Abdias conclut sa courte prophétie par la promesse qu'au jour du grand triomphe « des sauveurs monteront à la montagne de Sion... et qu'à Yahweh appartiendra l'empire » (Abd., 21). Zacharie, de son côté, invite Sion à accueillir avec des cris d'allégresse le roi juste, victorieux et doux, qui fait son entrée, monté pacifiquement sur un âne, et qui, écartant désormais chevaux et chars de guerre et brisant tous les arcs, « proclamera la paix pour les nations et étendra son empire d'une mer à l'autre, depuis le fleuve jusqu'aux extrémités de la terre » (IX, 9-10). Le dernier chapitre, d'un caractère apocalyptique très prononcé, annonce qu'à la suite d'interventions extraordinaires de la Providence, « Yahweh sera roi sur la terre entière; en ce jour-là Yahweh sera unique et son nom unique.... et tous les survivants de toutes les nations qui auront marché contre Jérusalem viendront chaque année faire hommage au roi Yahweh des armées... En ce jour-là, il y aura sur poêles et marmites (l'inscription) : Consacré à Yahweh... Toute marmite à Jérusalem et dans Juda sera consacrée à Yahweh des armées » (XIV, 9-21, van Hoonacker). Cette vision finale met en vif relief la sainteté des temps messianiques : les marmites de la cuisine égaleront en dignité les vases sacrés de l'autel, tant la piété des justes relèvera devant Dieu leurs actions les plus vulgaires. Ce symbole original et expressif de la grandeur morale du futur règne de justice, n'a rien de catastrophique.

Jérémie est le prophète de l'alliance nouvelle et éternelle (XXXI, 31-37; XXXII, 40-41; L, 4-5), qui confirmera la promesse que Dieu fit à David : « Voici que des jours viennent, déclare Yahweh, je susciterai à David un rejeton juste, un roi qui régnera avec sagesse, qui exercera la justice et le droit sur cette terre. En ces jours, Juda sera sauvé, Israël vivra dans la sécurité; et voici le nom dont on l'appellera : Yahweh notre justice. » (XXIII, 5-6; A. Condamin, *Le livre de Jérémie*, Paris, 1920, p. 176; cf. XXXIII, 14-26.) Le regard du prophète ne se borne pas à Jérusalem, il embrasse toutes les nations; « en ces jours-là, on appellera Jérusalem le trône de Yahweh; et toutes les nations s'y rassembleront au nom de Yahweh et, dès lors, elles ne suivront plus les mauvais penchants de leur cœur. » (III, 17; Condamin, *op. cit.*; cf. IV, 2; XII, 14-16; XVI, 19.) Les menaces dirigées nommément contre plusieurs puissances ennemies : l'Égypte (XLVI, 26), Moab (XLVIII, 47), Amon, Edom, Élam (XLIX, 6, 11, 39) se terminent par une promesse de relèvement et de prospérité.

Le futur royaume de Dieu est figuré dans Ezéchiel sous divers emblèmes. La maison de David était un cèdre altier dont le roi de Babylone a emporté la cime (Ez., XVII, 3). De cette cime, Dieu détachera un rameau qu'il transplantera sur la haute montagne d'Israël, et il deviendra un arbre majestueux dont les branches abriteront tous les oiseaux du ciel (XVII, 22-24), c'est-à-dire tous les peuples (cf. XXXI, 6). Plus loin l'allégorie du cèdre fait place à celle du troupeau (XXXIV). Le Seigneur prendra soin des infortunées brebis d'Israël, il les ramènera au bercail et « il les confiera à son serviteur David », à un membre de cette dynastie privilégiée qui réalisera l'idéal de sainteté esquissée en David (XXXIV, 22-24). Une longue allégorie qui remplit les derniers chapitres décrit le nouvel Israël comme un peuple saint rendant à Dieu le culte parfait dans un temple idéal dont la gloire de Yahweh a pris possession pour en faire « le lieu de son trône » (XLIII, 3; XLV, 7, 8, 9, etc.). Les étrangers établis dans le pays auront les mêmes rois que les enfants d'Israël (XLVIII, 21-23). Au milieu de ces calmes tableaux de félicité messianique s'intercale l'effrayante apparition de « Gog, roi de Magog », envahissant la terre d'Israël à la tête d'une immense armée de nations barbares, mais anéanti soudain par le bras de Dieu (cf. art. ANTÉCHRIST dans le *Supplément*, t. I, col. 297-298) : ruée formidable, qui semble un dernier et plus furieux assaut des puissances du mal contre le royaume de Dieu, et désastre effroyable qui donne l'impression des suprêmes châtiments de la justice divine contre les impies (XXXVIII, XXXIX). Mais nous sommes avertis que ces fléaux se déchaîneront seulement après une longue période de sécurité (XXXVIII, 11-14), « au bout de beaucoup de jours, à la fin des années ». Ils ne se placent pas au début de l'ère messianique, simplement considérée dans Ezéchiel comme l'épanouissement de l'œuvre de Dieu sur la terre.

Malachie associe étroitement l'idée du règne messianique à celle du culte universel rendu au Très-Haut. Ce règne est encore à venir, puisque, au temps de ces prophéties, les nations étrangères sont encore païennes; cependant, Dieu en parle comme d'un fait présent, tant il est assuré. « Du lever du soleil à son coucher mon nom est grand parmi les nations et, en tout lieu, un sacrifice fumant s'offre en mon nom et une offrande pure; car mon nom est grand parmi les nations, dit Yahweh des armées; car je suis un roi grand et mon nom est redoutable parmi les nations. » (Mal., I, 11-14; cf. A. van Hoonacker, *op. cit.*) Non content de donner une si magnifique expression à l'universalité du règne de Dieu, Malachie, d'après l'interprétation la plus probable de III, 1, « semble livrer plus clairement que les prophéties ultérieures le secret de la parenté entre le Dieu d'Israël et le Sauveur messianique, en désignant avec force Yahweh lui-même comme devant apparaître à titre d'ange de l'alliance, à l'époque décisive du salut futur. » (E. König, *Die messian. Weissagungen.*, Stuttgart, 1925, p. 293; van Hoonacker, *Les petits prophètes*, p. 730.) « Et le sacrifice de Juda et de Jérusalem plaira à Yahweh, comme aux jours du passé et comme aux années d'autrefois. » (III, 4.) Toujours l'avenir prolongeant le passé sans autre rupture que la répression du mal.

La prophétie de Daniel est d'une importance considérable dans la question présente, à cause du relief qu'y prennent l'idée et le terme du royaume de Dieu et de l'influence qu'elle a exercée sur les écrivains postérieurs. Le chapitre II annonce la durée sans fin d'un

royaume divin qui succédera aux quatre grands empires figurés par les divers éléments de l'immense statue aperçue en songe par Nabuchodonosor : « Au temps de ces rois, le Dieu du ciel suscitera un royaume qui ne sera jamais détruit et dont la domination ne passera pas à un autre peuple, il brisera tous ces royaumes, et lui-même subsistera à jamais (II, 44; cf. D. Buzy, *Les symboles de l'Ancien Testament*, Paris, 1923, p. 265-281). Cette vision se complète par celle du chapitre VII (cf. Buzy, *op. cit.*, p. 281-297). Daniel voit monter tour à tour de la mer quatre grandes bêtes : un lion, un ours, un léopard, enfin un animal monstrueux aux dents de fer. Le Très-Haut, sous les traits d'un vieillard entouré de myriades d'esprits célestes, prend place sur un trône de feu pour juger. « Et voici venir avec les nuées du ciel comme un Fils d'homme, et il s'avança vers l'Ancien des jours, devant lequel on le fit approcher; et il lui fut donné domination, gloire et règne, et tous les peuples, nations et langues le servirent. Sa domination est une domination éternelle qui ne passera point et son règne ne sera jamais détruit » (VII, 13, 14). Daniel reçoit l'explication de ces figures. Les quatre bêtes représentent quatre empires païens, mais l'homme symbolise « le royaume des saints du Très-Haut » (VII, 18, 22-27). La figure humaine apparaissant parmi les nuées, en contraste avec les animaux sortant de l'abîme, dit assez la grandeur morale, l'origine divine et la dignité surnaturelle du nouveau royaume, en opposition avec les empires païens qui l'ont précédé. C'est à ce « Fils d'homme » que Dieu donne investiture sur l'univers. Et le règne, l'empire et la grandeur des royaumes qui sont sous les cieux seront donnés au peuple des saints du Très-Haut; son règne est un règne éternel, et toutes les puissances le serviront et lui obéiront. » (VII, 27.) Dans cette description, le chef du royaume des saints n'est pas expressément distingué d'avec son peuple; mais un royaume ne va pas sans roi, et comme les bêtes symbolisaient les rois avec leurs empires (VII, 17 : « ces bêtes sont des rois »), ainsi le « Fils d'homme » désigne le roi Messie à la tête du peuple de Dieu.

Ces symboles, qui expriment par un contraste frappant la supériorité d'Israël élevé au-dessus des païens, autant que l'homme au-dessus des animaux et le ciel au-dessus de la terre, cette scène imposante qui montre les destinées des empires se déroulant sous les regards du Très-Haut qui les a fixés à l'avance, ce jugement solennel, qui investit le « Fils d'homme » d'une royauté universelle et éternelle, devaient impressionner l'imagination populaire et contribuer puissamment à l'orientation des idées messianiques. Elles ont inspiré en particulier les auteurs d'apocalypses. Notre-Seigneur lui-même s'autorisera de Daniel pour s'appliquer le titre de « Fils de l'homme » en un sens messianique et transcendant (cf. Matth., XXVI, 64; Marc., XIV, 62; Luc., XXII, 69). Or il est bien remarquable que cette vision grandiose, tout en nous transportant au ciel, a pour objet les vicissitudes historiques de l'humanité. L'apparition du Fils de l'homme, s'avançant parmi les nuées vers le trône du juge suprême, signifie l'origine divine du pouvoir donné au royaume des saints. Mais ce règne s'exerce sur la terre, car « toutes les puissances le serviront et lui obéiront »; le royaume messianique prend à son tour rang dans l'histoire, à la suite des royaumes païens qui l'ont précédé et qu'il supplante. Quelques critiques, il est vrai, prétendent que Daniel place la résurrection des morts (XII, 2) au début des temps messianiques; cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. II, Leipzig, 1907, p. 590-591. Daniel affirme, en effet (XII, 2-3), que «les morts ressusciteront les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'éternelle damnation ». Mais on ne voit pas pourquoi cet événement, mentionné tout à fait en dernier lieu et comme en fin de perspective, devrait se mettre au premier plan dans l'ordre des temps; tout invite, au contraire, à lui laisser dans l'ordre chronologique le rang que lui assignent la suite du discours et la nature des idées. Nous ferons une remarque semblable au sujet d'Isaïe, XXV, 7; XXVI, 13-21, où le bonheur de l'ère messianique se complète par la résurrection des justes : le temps et l'éternité, la terre et le ciel se fondent aux yeux du prophète dans un tableau qui met en relief l'unité essentielle des deux parties du plan divin, plutôt que la diversité des temps et des lieux propres à chacune d'elles. Le lien intime qui permet d'unir, dans une vue d'ensemble, la phase terrestre et la phase céleste n'empêche pas leur distinction réelle et leur séparation dans le temps. Pour revenir à la prophétie de Daniel, le royaume qu'elle annonce, divin par son origine, surnaturel et céleste par la sainteté de ses membres, reste terrestre par les conditions de son existence.

Les psaumes célèbrent avec enthousiasme la royauté de Yahweh. Il est, dès l'origine, roi d'Israël : à ce titre, il protège et défend son peuple; Sion est la cité du grand roi (II, 6-7; X, 16-18; XXIV, 14; XLIV, 5; XLVII 7; XLVIII, 3; LXVIII, 25; LXXIV, 12; CXLIX, 2). Il est aussi, en droit et par sa puissance, roi de toutes les nations qui reconnaîtront un jour son empire; son règne s'étendra de Sion sur l'univers (II, 1-12; XXII, 21; XCVII, 1; XCIX, 1-2; CX, 2).

Tobie, dans son cantique d'actions de grâces, bénit le Seigneur « dont le règne s'étend à tous les siècles » (XIII, 2). Le « roi des siècles » (XIII, 6) délivrera Jérusalem, lui donnera une splendeur qu'elle n'avait jamais connue, et «il régnera sur elle aux siècles des siècles » (XIII, 23). Les nations abandonneront leurs idoles et, joyeuses, elles viendront à Jérusalem adorer le Seigneur (XIII, 13-15; XIV, 8-9). L'auteur de l'Ecclésiastique, priant pour la restauration d'Israël, supplie le Seigneur (XXXVI, 2-19) d'accomplir les oracles des prophètes, afin que tous les habitants de la terre proclament qu'il est le Seigneur, le Dieu des siècles. Le IIe livre des Machabées rapporte une lettre, écrite peu après la mort d'Antiochus Épiphane (164 avant Jésus-Christ), où les Juifs de Palestine regardent les victoires des Machabées comme un commencement de réalisation des prophéties et espèrent que le Seigneur ne tardera pas à avoir entièrement pitié de son peuple (II Mac., II, 18).

Conclusion. — De ces textes prophétiques se dégagent avec évidence les conclusions suivantes. — 1. Le règne de Dieu, établi dès l'origine au sein d'Israël, atteindra un jour son plein développement, d'abord par l'obéissance entière et le culte parfait que le Seigneur recevra des Israélites et par les bénédictions spirituelles et temporelles dont il les comblera, puis par la conversion des nations païennes, qui auront part à leur tour à l'héritage d'Israël. Ainsi le royaume de Dieu qui, déjà actuel, n'attend cependant sa plénitude que de l'avenir, est essentiellement, quoique non point exclusivement, eschatologique. — 2. Ce règne sera celui de la justice et de la sainteté; la perspective des biens terrestres et de grandeur nationale promise comme une récompense à la fidélité des Israélites, si brillante qu'elle paraisse, demeure secondaire et ne doit pas donner le change sur le caractère spirituel du nouvel ordre de choses. — 3. Spirituel, le royaume sera de plus universel. Ici encore, il faut distinguer le fond d'avec la forme. Dans certaines descriptions l'apostolat d'Israël dans le monde revêt l'aspect d'une victoire remportée par la force des armes, et les païens paraissent plutôt assujettis que convertis. En réalité néanmoins, c'est l'admiration pour les merveilles de Dieu en faveur de son peuple qui touchera les nations, les amènera à Yahweh et leur vaudra le salut. Après

Israël et à cause de lui, les païens deviennent comme lui enfants de Dieu. — 4. Ce règne est identique à celui du Messie. Bien que tous les textes ne mentionnent pas expressément un messie personnel, les prophéties qui présentent « l'Oint », descendant de David, comme le grand instrument de Dieu pour l'établissement du règne futur, dominent toute l'histoire, en sorte que les grandes espérances qui tournent vers l'avenir les vœux des Israélites se rattachent intimement, sinon toujours directement, à l'attente messianique. — 5. Du temps présent au royaume futur, la transition est censée se faire tantôt par un revirement soudain, si le présent est sombre et douloureux; tantôt par une sorte de gradation, quand le point de départ, comme au temps des Machabées, donne déjà quelque satisfaction à l'âme des croyants; toujours par une intervention spéciale de la toute-puissance divine. Jamais, cependant, cette intervention n'a pour objet la destruction du monde ou de l'humanité. La rénovation s'opère dans l'ordre moral, non dans l'ordre physique. Rien ne paraît changé dans les conditions de l'existence terrestre. Le règne de Dieu est, si l'on veut, la fin d'un monde, ce n'est pas la fin du monde. — 6. De même que le règne de Dieu ne s'établit pas sur un monde détruit, rien non plus ne fait prévoir que les temps messianiques doivent finir aussitôt qu'inaugurés. Il est dit, au contraire, qu'ils doivent durer à jamais. Et cela signifie premièrement que le Royaume de Dieu ne disparaîtra point de la terre, de manière à être remplacé par un autre et à rendre nécessaire une nouvelle restauration : il absorbera les royaumes du monde sans avoir à craindre d'être jamais détruit par aucun d'eux. Cela signifie deuxièmement que ce royaume terrestre se prolongera aussi de quelque manière par delà les temps jusque dans l'éternité, et s'il est impossible de déterminer dans quelle mesure la durée éternelle assurée au règne de Dieu doit se partager entre la phase terrestre et la phase céleste, ce n'est pas une raison de supprimer la première ou de la réduire à un court laps de temps; on a plutôt l'impression que, même sur la terre, se réalisera déjà, d'une certaine manière, la promesse générale de stabilité et de perpétuité qui va de soi, pour ainsi dire, quand on parle du règne de Dieu. Ainsi nous rencontrons de divers côtés l'eschatologie, et nulle part la catastrophe. Les temps messianiques sont bien les derniers temps : derniers, parce qu'ils viennent après une longue période de préparation; derniers encore, parce qu'il n'y en aura point d'autres après ceux-là; derniers enfin, parce qu'ils se rapportent directement aux fins suprêmes et éternelles de l'homme. Mais ce caractère eschatologique est compatible avec une durée illimitée; rien ne fait pressentir que la fin du monde doive marquer l'inauguration du règne de Dieu ou la suivre à brève échéance.

2°. *Jour du jugement.* — Le règne futur de Dieu était donc conçu comme un déploiement de la puissance de Dieu en faveur d'Israël et une effusion des bénédictions divines. Il y avait toutefois une condition à ces faveurs. Yahweh était le saint par excellence : son règne devait être celui de la justice et de la sainteté, et seuls les justes y pouvaient être admis. C'est pourquoi, au seuil de ce royaume, un jugement s'imposait pour discerner entre les pécheurs, qui seraient exclus, et les fidèles, qui auraient seuls le droit d'entrer. En soi d'ailleurs, le jugement est un acte de gouvernement. Administrer la justice est une fonction royale qui rend cher à ses peuples le souverain qui s'en acquitte avec zèle. Nul attribut ne convenait mieux à Yahweh. Le juge est le défenseur du droit, le soutien des petits et des pauvres, le sauveur des opprimés. Tel se montrait le Seigneur à l'égard des humbles de son peuple, qu'il défendait contre les violences des puissants; tel il devait se montrer surtout à l'égard d'Israël lui-même, menacé par les étrangers. Yahweh n'avait-il pas promis sa protection au peuple de son alliance? Israël n'avait-il pas le droit d'invoquer contre ses ennemis les termes du pacte conclu au Sinaï? Aussi juge, dans la Bible, est-il souvent synonyme de sauveur; les juges sont des libérateurs suscités par Dieu en faveur des enfants de l'alliance, et Yahweh, juge souverain, est le Sauveur par excellence. Telle était l'idée qu'évoquait à l'origine le mot de jugement : salut à l'égard d'Israël, menace à l'égard des nations étrangères, ennemies de Dieu et de son peuple. Les prophètes prendront à cœur de préciser et de compléter cette notion. Israël ne peut compter sur la protection de son Juge qu'à la condition de lui rester fidèle. S'il imite les crimes des nations païennes, le « jour du jugement » ou « jour du Seigneur » ne réservera pas le châtiment exclusivement à celles-ci. Il sera redoutable également aux Israélites coupables; il sera pour eux ténèbres et non lumière, obscurité profonde sans rayon de soleil, terreur et ruine. Par contre, tout espoir n'est point ôté aux nations elles-mêmes; si elles se soumettent au joug du Seigneur, elles verront le soleil de la délivrance et de la paix. Ce grand jour de la justice divine marquera l'aurore du règne futur. Tel est, en substance, l'enseignement commun des prophètes. Chacun d'eux d'ailleurs insiste tantôt sur la promesse et tantôt sur la menace, selon que les cœurs sont portés au découragement ou à la présomption, dociles aux bons conseils ou obstinés dans le mal; cf. Amos, v, 18-20; Is., II, 12-18; XIII, 6, 9, 13; XXII, 5; XXIV, 1-25; XXXIV, 8; Jér., XXX, 7-8; XLVI, 10; Lam., 8-12; Ézéchiel, XIII, 5; XXX, 3; XXXVI, 33; XXXIX, 8-13; Joël, II, 1-11; III, 4; IV, 14; Soph., I, 7-16; Zach., XIV, 1-7; Abdias, 15; Mal., III, 23.

Quelques critiques ont prétendu que ce jour du Seigneur inaugurant une ère nouvelle, est une conception empruntée à de vieux mythes babyloniens qui avaient pour centre la croyance à une catastrophe cosmique destinée à renouveler l'univers, à un second chaos d'où sortirait une création nouvelle. « L'ancien Israël a connu deux catastrophes : l'une dans le passé, le déluge; l'autre, dans l'avenir, le jour de Yahweh », Gressmann, *Der Ursprung der israelitischen jüdischen Eschatologie*, 1905, p. 160. Mais, nous venons de le dire, l'opinion populaire, à l'origine, se représentait le « jour de Yahweh » comme un jour de délivrance et de bonheur, nullement comme un retour au chaos. C'est sous cet aspect riant qu'il fait sa première apparition au temps d'Amos, v, 18. Il faut que le prophète redresse l'erreur des Israélites trop confiants qui désirent impatiemment le jour de Yahweh. Encore se garde-t-il de détruire entièrement leur confiance; il leur rappelle seulement qu'ils doivent baser leur espérance sur la fidélité et la justice (v, 24).

Il faut reconnaître néanmoins que certains traits des descriptions prophétiques donnent l'impression d'un bouleversement universel. « Voici le jour de Yahweh qui vient, cruel, avec colère et fureur ardente, pour changer la terre en désert, pour y exterminer les pécheurs. Les astres des cieux et leurs constellations ne feront plus briller leur lumière; le soleil s'obscurcira à son lever, et la lune ne fera plus luire sa lumière. Je punirai le monde pour ses crimes... C'est pourquoi j'ébranlerai les cieux; la terre tremblera et sera secouée par la colère de Yahweh des armées au jour de sa fureur ardente »; Is., XIII, 9-13, trad. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, p. 100-101. A prendre à la lettre cet obscurcissement du soleil et des astres, cet ébranlement de la terre et des cieux secoués par le souffle de la colère divine, ne croirait-on pas assister au choc formidable de tous les éléments et à la ruine complète de l'univers? Cependant, la scène à laquelle ce cataclysme universel sert de cadre grandiose, se ramène aux pro-

portions d'un événement historique local. Il s'agit de la destruction de Babylone; la grande cité n'est point frappée directement par le Seigneur, ni emportée dans le tourbillon des éléments déchaînés, elle succombe sous les coups des Mèdes; Is., XIII, 17-18. De même à propos du châtiment d'Edom, pour décrire ce fait d'importance secondaire, le prophète (Is., XXXIV) met en scène « tous les peuples et toute la nature » (Lagrange, *Le messianisme*, p. 48).

L'étude de Joël, de ce point de vue, est particulièrement instructive. Dans cette prophétie, qui ne compte que quatre chapitres assez courts, nous trouvons trois tableaux des signes précurseurs du jour de Yahweh; I, 15; II, 11; III, 1-5; IV, 1-21. Partout les mêmes images grandioses aux couleurs sombres : « La terre tremble, le ciel s'agite, le soleil et la lune sont obscurcis et les étoiles ont éteint leur éclat... Il est grand, le jour de Yahweh, et redoutable à l'extrême, et qui pourrait le soutenir ?» II, 10-12 (van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1907). « Je ferai éclater des prodiges dans le ciel et la terre : sang et feu et colonnes de fumée. Le soleil sera converti en ténèbres et la lune en sang, avant que vienne le jour de Yahweh grand et redoutable. » (III, 3-4.) « Que les nations surgissent et marchent vers la vallée de Josaphat, car là je siégerai pour juger toutes les nations d'alentour... Des foules, des foules dans la vallée du jugement; car il est proche le jour de Yahweh, dans la vallée du jugement... Le soleil et la lune se sont obscurcis et les étoiles ont éteint leur éclat. Yahweh rugira; de Sion et de Jérusalem il fera entendre sa voix; le ciel et la terre s'agiteront, mais Yahweh sera un refuge pour son peuple et un boulevard pour les enfants d'Israël. » (IV, 12-16.) Or, la première description se rattache, selon l'interprétation la plus probable (cf. Buzy, *Les symboles de l'Ancien Testament*, Paris, p. 309-322), à une invasion de sauterelles qui ravagea le pays de Juda : fléau redoutable assurément, et qui fut toujours l'effroi des populations orientales, mais qui ne justifierait pas à lui seul des expressions si fortes.

Dans le second discours, le spectacle des prodiges effrayants de la nature encadre les promesses les plus consolantes pour Juda : au jour de Yahweh, l'esprit se répandra sur toute chair (III, 1-2) et quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé (III, 5). La troisième prophétie embrasse un horizon plus vaste et, s'il se peut, plus menaçant; toutes les nations sont réunies et, au milieu des éléments bouleversés, Dieu s'avance pour juger. Mais ce jugement a pour objet les injustices et les cruautés des peuples païens à l'égard d'Israël (Joël, IV, 1, 8, 19), et le résultat sera que l'Égypte, Edom et les autres nations coupables deviendront « un désert de dévastation », tandis que Juda et Jérusalem seront habités d'âge en âge et que Yahweh établira sa demeure dans Sion (IV, 20-21). Ainsi, d'une part, le prophète, en invoquant « le jour de Yahweh », semble nous transporter à ce jour où le Seigneur viendra, sur les ruines de l'univers, convoquer l'humanité entière aux assises solennelles de sa justice; d'autre part, nous sommes aussitôt ramenés sur la terre et nous assistons à un de ces événements historiques par lesquels la Providence divine a coutume de s'exercer ici-bas. Le court écrit de Sophonie qui, comme Joël, fait une large place au jour de Yahweh, suggère les mêmes réflexions. Le feu de la jalousie divine allumera une conflagration universelle : ce sera la destruction totale, la ruine soudaine de tous les habitants de la terre (I, 18; III, 8; cf. I, 2-9, 14-17). Et tandis que, selon la prophétie de Joël (IV, 2-15), les peuples païens sont seuls châtiés dans la vallée de Josaphat, l'arrêt de condamnation fulminé dans Sophonie contre les nations étrangères atteint Israël lui-même (III, 1-18). Tout semble fini sur la terre. Mais voici, bientôt après, la restauration. « Le roi d'Israël, Yahweh » (III, 15), triomphera en remplissant Jérusalem d'allégresse et en donnant à tous les peuples des lèvres pures pour invoquer son nom et le servir avec un zèle unanime (III, 9).

Frappés de ce retour presque constant sur le terrain de l'histoire après les visions tragiques qui semblaient nous transporter dans l'au-delà, plusieurs exégètes ne voient dans les grandioses descriptions du « jour de Yahweh » que des images et des métaphores : simples figures poétiques, puisées pour la plupart dans les souvenirs du Sinaï et des théophanies bibliques, et qui n'ont d'autre but que de dépeindre soit la puissance irrésistible avec laquelle le Seigneur, maître absolu de la terre et des cieux, intervient en faveur de son peuple, soit la gravité des châtiments dont il frappera les coupables et la terreur dont ils seront saisis. Les scènes d'apocalypses surtout affectionnent ce décor qui frappe vivement l'imagination, mais qui n'a pas de valeur propre et ne doit pas retenir par lui-même l'attention. Il y a du vrai dans cette théorie : la poésie en général et le genre apocalyptique en particulier aiment les expressions imagées, qu'on aurait tort de prendre au pied de la lettre; cf. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, p. 47-50; Frey, art. APOCALYPTIQUE, dans le *Supplément*, t. I, col. 332. Mais il serait difficile de ramener toutes les descriptions des prophètes touchant le grand jour de Yahweh à des métaphores ou des hyperboles poétiques. Les traits dont nous parlons se développent parfois avec tant d'éclat et de force qu'ils dépassent la portée d'ornements accessoires et donnent l'impression d'être bien voulus pour eux-mêmes. En outre, ils introduisent ou accompagnent des tableaux dont le caractère transcendant et ultra-terrestre semble s'imposer. Ainsi dans le poème d'Isaïe, XXIV-XXVII, la terre est secouée et fracassée (XXIV, 1-16, 18-20), la lune rougit, le soleil pâlit (XXIV, 23), et le Seigneur enferme les rois coupables dans des prisons où, après de longs jours, ils seront « visités » (par de nouveaux châtiments), tandis qu'il prépare un festin pour tous les peuples sur la montagne de Sion, d'où la mort sera bannie pour toujours (XXIV, 21-22; XXV, 6-8). Il est vrai que la plupart des critiques indépendants attribuent ce poème à un auteur de basse époque, sous prétexte que la résurrection (XXV, 6-8; XXXVI, 14-21) s'y trouve enseignée. C'est avouer du moins la transcendance de la doctrine. Il faut donc admettre que les prophètes ont eu l'intuition d'une manifestation éclatante et définitive de la justice divine au dernier jour du monde. Les actes par lesquels le Seigneur intervient, au cours de l'histoire, pour punir ou récompenser les peuples et les individus, préludent en quelque sorte au suprême déploiement de sa puissance; ce sont les premiers pas du Seigneur qui s'avance pour juger, c'est la même justice qui s'exerce, et ces premiers fléaux, par les ravages et la terreur qu'ils causent, annoncent la ruine et l'épouvante finale. On comprend que, en raison de cette connexion intime et de l'unité du plan providentiel se déroulant par étapes successives, les prophètes empruntent les traits et les couleurs du grand jugement eschatologique pour décrire les jugements historiques. Procédé d'autant plus naturel que la perspective prophétique n'a pas coutume de marquer le recul des temps : les menaces du grand jour de la justice, aussi bien que les consolations de l'ère messianique, s'adressent d'ordinaire à la génération présente. Au reste, une analyse attentive permettra de discerner, dans l'annonce des châtiments, ceux qui doivent certainement s'accomplir à bref délai, comme la chute de Babylone ou de Tyr, d'avec ceux qui appartiennent à ce jour mystérieux dont Dieu se réserve le secret. Quand les oracles relatifs au jour de Yahweh

associent la description effrayante des perturbations cosmiques à des transformations d'ordre politique ou religieux, on n'hésitera pas à reconnaître, malgré l'encadrement eschatologique, le tableau d'événements historiques et terrestres. Or, c'est ainsi que les choses se passent quand il s'agit des temps messianiques. Ils s'ouvrent, dans maintes prophéties, par un jugement qui évoque toutes les menaces du grand jour de Yahweh; et, en effet, les pécheurs qui, par leur faute, seraient exclus des bienfaits messianiques tomberaient par là même sous le coup de la malédiction éternelle. Cependant, ce ne sont pas encore les sanctions suprêmes réservées à la fin des temps, puisque l'histoire humaine recommence.

La doctrine prophétique du grand jugement et du jour de Yahweh ne prête donc aucun fondement à la thèse qui identifie l'avènement de l'ère messianique avec la fin du monde. Le jugement messianique couronnera la série des jugements antérieurs, sans sortir, non plus que ceux-ci, de l'ordre des actes providentiels exercés sur la terre. Bien mieux, le style des prophètes expliquera comment Notre-Seigneur a pu unir dans un seul et même discours (Matth., XXIV; Marc., XIII; Luc., XXI) la ruine de Jérusalem et la consommation des choses et décrire à la fois les signes avant-coureurs des deux catastrophes : la ressemblance et la connexion des deux thèmes, raison de leur rapprochement, n'empêchent nullement la distinction des temps et on aurait tort de prendre un lien purement logique pour une donnée eschatologique.

II. LITTÉRATURE EXTRA-CANONIQUE. — Il convient de distinguer les écrits apocryphes, dont les auteurs sont inconnus, d'avec la littérature rabbinique, qui nous livre la doctrine officielle et traditionnelle des écoles.

1° *Apocalypses.* — Sur l'origine et les caractères généraux de la littérature apocalyptique, cf. Frey, art. APOCALYPTIQUE, dans le *Supplément*, t. I, col. 326 sq. Rappelons seulement, que les apocalypses, ainsi nommées parce qu'elles se présentent comme une révélation faite par Dieu à ses plus illustres serviteurs, soit directement, soit par le truchement des anges, ont pour objet principal l'établissement futur du règne de Dieu : « Le fond du message apocalyptique est bien d'essence eschatologique » (*loc. cit.*, col. 330). Quant à la manière de comprendre la doctrine des apocalypses sur le règne de Dieu, on sait (*loc. cit.*, col. 330-332) qu'il y a deux écoles : celle de l'eschatologie terrestre et celle de l'eschatologie transcendante. La première prétend, avec Nils Messel, que les vues apocalyptiques sur l'avenir se ramènent toutes à des espérances nationales et politiques qui ne dépassent point les horizons de la vie présente. La seconde soutient, au contraire, que « la transcendance est le trait essentiel et vraiment caractéristique de l'apocalyptique » : destruction du monde présent, résurrection générale, jugement universel, cieux et terre renouvelés, félicité surnaturelle des bons, supplice éternel des impies, telles seraient les seules étapes de l'établissement du règne de Dieu. Cette dernière théorie ne laisserait aucune place possible à l'idée d'une Église fondée par le Messie. Nous allons constater, par une rapide revue, que la vérité se tient ici encore dans le juste milieu. Sur ce sujet, voir le travail très complet du R. P. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909.

1. *L'assomption de Moïse* (cf. Frey, art. APOCRYPHES, dans le *Supplément*, t. I, col. 403-409), écrite vers l'an 6 de notre ère, met sur les lèvres de Moïse mourant l'annonce des destinées d'Israël à travers les siècles. Les derniers temps verront, au sein même du peuple juif, un affreux débordement d'iniquité : des hommes pervers, impies, débauchés, hypocrites, les mains et le cœur chargés de toutes les souillures malgré la sainteté orgueilleuse qu'ils affectent en public, attireront sur toute la nation une vengeance jusqu'alors sans exemple. Une persécution cruelle éclate, tout semble perdu. Mais « alors paraîtra le règne de Dieu sur toute la création » (x, 1). « L'ange qui est établi au sommet », c'est-à-dire sans doute le Messie, est investi de sa charge et châtie aussitôt tous les ennemis (x, 2). Dieu se lève du trône de son règne (x, 3) : la terre est secouée jusqu'à ses extrémités, les hautes montagnes s'écroulent, le soleil se change en ténèbres et la lune en sang, le concert des étoiles est troublé (x, 5), la mer se creuse jusqu'aux abîmes et les fleuves tarissent, et Israël est emporté sur les ailes de l'aigle jusqu'au ciel des étoiles, d'où il contemple le châtiment de ses ennemis (x, 1-10). La scène finit sur ce coup de théâtre.

Cette description est généralement considérée comme le type des visions apocalyptiques à eschatologie catastrophique et transcendante. Par contre, d'excellents critiques estiment qu'il n'y a là que de simples métaphores traditionnellement employées dans la poésie hébraïque. Notamment l'envol d'Israël au ciel sur les ailes de l'aigle n'est que le « symbole de la sécurité parfaite que Dieu accordera à son peuple ». Tel est le sentiment du R. P. Frey, *loc. cit.*, col. 332. Il paraît, en effet, bien difficile d'entendre à la lettre tous ces traits, les derniers surtout. Cependant, comme il n'est pas moins difficile de tracer dans cette description apocalyptique la ligne de démarcation entre les symboles et leur signification, entre l'imaginaire et le réel, nous ne chercherons pas à profiter pour notre thèse des avantages de l'interprétation symbolique et nous laisserons, s'ils le veulent, les partisans du messianisme transcendant citer en leur faveur l'*Assomption de Moïse*.

2. Dans le *Livre d'Hénoch*, l'eschatologie revêt des aspects différents selon les différentes parties dont il se compose. La section initiale (c. I-XXXVI), que la plupart des critiques attribuent au IIe siècle avant Jésus-Christ (cf. art. APOCRYPHES, dans le *Supplément*, t. I, col. 358; Lagrange, *Le messianisme*, p. 60-65), annonce que le Seigneur, entouré de ses anges, descendra du Sinaï pour le jugement. Les pécheurs seront punis, les justes jouiront d'une vie longue et heureuse sur la terre, transformée en une sorte de paradis terrestre (I, 8; V, 7-9; X, 9; XI, 2; XXIV-XXV; XXXV, 4-5). Malgré les incertitudes et les incohérences de certains traits du tableau (vie « plus longue que celle des patriarches », d'après XXV, 6; « sans fin », εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον d'après XXVII, 3; mais le second trait ne fait sans doute que grossir le premier), on peut dire qu'il représente un messianisme au sens large (le Messie n'y figure pas), de caractère temporel et terrestre.

Le Messie qui n'est pas mentionné dans les premiers chapitres d'Hénoch tient, au contraire, une place importante dans la section dite des *Paraboles* (c. XXXVIII-LXIX), cf. art. APOCRYPHES, *op. cit.*, t. I, col. 360-364. Dans une vision qui rappelle celle de Daniel (VII, 13), Hénoch aperçoit « quelqu'un qui avait une tête de jours, « c'est-à-dire l'Éternel », et près de lui un personnage à figure humaine ayant la beauté d'un ange » (XLVI, 1). Hénoch apprend que ce « Fils d'homme », appelé aussi « l'Élu de justice et de fidélité », caché de toute éternité auprès du Seigneur des esprits, a reçu la puissance pour exercer le jugement (XLV, 3; XLVI, 5). La terre, le schéol et les enfers rendront leurs morts (LI, 2), et l'Élu choisira les justes, qui deviendront comme des anges dans le ciel (LI, 4). « Tous obéiront au règne de l'Oint, qui sera fort et puissant sur la terre » (LII, 4). Ces paroles, jointes à la perspective d'un dernier assaut que livreront les ennemis de Dieu désignés du nom de Mèdes et de Parthes (LVI, 5), feraient croire à une ère messianique terrestre. Mais

cette force et cette puissance s'exercent au jour du jugement ou au temps qui le suit (LXIX, 27-29). Après le jugement, c'est la consommation des choses; tandis que les méchants sont châtiés dans la vallée du feu, les élus deviennent comme des anges dans le ciel (LI, 4; LVIII, 3; LXII, 13).

Le Messie ainsi décrit n'exerce pas la fonction de Sauveur que les prophètes lui attribuent d'une voix unanime, mais uniquement celle de juge. Il est permis de penser qu'en s'écartant ainsi de la tradition, l'auteur n'exprimait sans doute qu'une conception toute personnelle ou partagée par un cercle restreint; et peut-être en est-il de même de l'idée du jugement messianique inaugurant un royaume transcendant et céleste.

La section astronomique (LXXVII-LXXXII) se cantonne dans l'exposé des lois qui président aux évolutions du soleil et de la lune et à la marche des vents. Parmi les visions historiques des chapitres LXXXIII-XC, les dernières se rapportent au temps où écrit l'auteur (peut-être avant la mort, en 161, de Judas Machabée; cf. Frey, *op. cit.*, t. I, col. 365). Les Juifs fidèles, sous la forme de brebis et d'agneaux, sont en butte aux attaques des bêtes féroces et des oiseaux de proie. Mais Dieu intervient : la terre s'entr'ouvre et les ennemis sont précipités; de leur côté, les brebis concourent au triomphe en s'armant du glaive. Un trône est dressé dans le pays des délices (la Palestine) et Dieu siège pour le jugement. Les anges tombés et les Israélites impies sont jetés dans la vallée du feu. On apporte une maison toute faite (Jérusalem et son temple), qui remplace l'ancienne. Toutes les brebis qui avaient péri ou plutôt qui avaient été frappées (cf. Lagrange, *Le messianisme*, p. 126) et dispersées, et même toutes les bêtes sauvages et tous les oiseaux du ciel, c'est-à-dire toutes les nations païennes, se réunissent dans cette maison (XC, 33). Alors seulement paraît le Messie, sous la forme d'un taureau blanc aux grandes cornes, et tous se transforment à son image en taureaux blancs (XC, 37-38). Plusieurs critiques rattachent cette description au « messianisme transcendant, surtout à cause de la Jérusalem nouvelle qui descend miraculeusement du ciel; cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. II, p. 596. Mais la maison apportée du ciel paraît signifier simplement, comme la « venue sur les nuées » dans Daniel, le caractère sacré du nouvel état de choses, établi conformément à un plan divin conçu de toute éternité. En fait, la scène se transporte sur le sol de la Palestine; Dieu habite dans cette demeure comme autrefois dans le Temple, et la suite du récit annonce la réunion de tous les Juifs et la conversion des païens. C'est donc le messianisme temporel et historique qui est ici inauguré par le jugement de Dieu : « L'accent de la prophétie porte sur la période messianique terrestre et même naturelle. » (Lagrange, *Le messianisme*, p. 81.) Seulement le Messie lui-même ne paraît que quand tout est fini et que l'univers jouit déjà du bonheur. « C'est un ornement dû à la tradition prophétique, ce n'est pas un Sauveur. » (Lagrange, *op.cit.*) Tout autre sera le Messie de l'Évangile, mais on retiendra que ces prophéties annoncent longuement le jugement et le règne de Dieu sans aucune allusion à la fin du monde.

L'Apocalypse des semaines (*Hénoch*, XCIII, XCI, 12-17), qui paraît dater aussi des premiers temps des Machabées (cf. APOCRYPHES, dans le *Supplément*, t. I, col. 365-366), ne parle pas du Messie. Elle assigne dix semaines aux destinées du monde. Au commencement de la huitième semaine, qui est celle où vit l'auteur, une épée sera remise à Israël pour faire « jugement et justice » des oppresseurs et des pécheurs (XCI, 12). Alors les justes posséderont en paix leur demeure « et une maison sera élevée pour le grand roi » (XCI, 13). C'est la fondation sur la terre du royaume de Dieu. Deux autres jugements auront lieu : l'un au cours de la neuvième semaine, pour la terre entière; la deuxième semaine, qui se subdivise en sept parties, verra juger les anges. Il y aura alors un ciel nouveau, et des semaines de bonté et de justice se succéderont sans fin. Ainsi, entre la semaine messianique, qui paraît de notable durée, et la fin de la dernière semaine, s'intercalent des périodes assez longues.

Le point de vue change aux chapitres XCI-CV, qui forment le *Livre de la Sagesse*, dit aussi *Livre de l'exhortation et de la malédiction*. Au sein d'une cruelle persécution qui semble être celle d'Antiochus Épiphane (cf. APOCRYPHES, *op. cit.*, t. I, col. 366-368), le pieux écrivain encourage les fidèles, en leur promettant qu'ils ressusciteront (XCI, 10; XCII, 3) pour partager le bonheur des anges dans le ciel, tandis que les pécheurs, les apostats et les païens seront livrés au feu éternel (XCI, 8; CIII, 8). Ces rétributions nous transportent évidemment dans le monde de l'au-delà, mais elles n'ont rien à voir avec le Messie ou les temps messianiques.

En somme, ce qui domine les diverses parties de cet ouvrage composite, c'est l'idée de jugement, conçu comme une intervention toute-puissante du Seigneur pour assurer le triomphe de sa justice par le bonheur des fidèles et le châtiment des pécheurs. Deux fois, à savoir au *livre des paraboles* et dans celui de *l'exhortation*, il s'agit du jugement suprême à la fin du monde : le premier attribue au Messie la seule fonction de juge; le dernier traite des rétributions de l'au-delà indépendamment de toute pensée messianique. Dans trois autres passages, la scène du jugement introduit le règne de Dieu sur la terre et ouvre une période de félicité pour les fidèles. Deux de ces descriptions nous représentent un messianisme sans Messie personnel : la section initiale montre l'action de Dieu seul, tandis que *l'apocalypse des semaines* remet l'épée du jugement à Israël, considéré comme une sorte de Messie collectif. Le troisième document, celui des visions historiques, introduit allégoriquement le Messie, non pas au début de la période messianique, mais lorsque, établie déjà, elle va entrer dans sa phase finale. Aucune de ces trois prophéties ne rattache le règne de Dieu ou les temps messianiques à la fin du monde, aucune ne la laisse entrevoir à brève échéance. Réserve faite de l'eschatologie des paraboles, toute concentrée autour du jugement dernier, le messianisme d'Hénoch demeure terrestre, historique, avec des horizons largement ouverts sur l'avenir.

On a réuni, sous le nom d'*Oracles sibyllins*, des écrits d'origine et d'époques diverses (cf. art. APOCRYPHES, *op. cit.*, t. I, col. 423-428). La partie la plus ancienne paraît être la fin du livre III, v, 573-828, antérieure probablement à l'an 140 avant Jésus-Christ. Le jugement consistera dans la répression des ennemis d'Israël. Le Messie, désigné comme un roi que Dieu envoie de l'Orient (littéralement du soleil, ἀπ'ἠελίοιο), exterminera les peuples hostiles, fera alliance avec les autres, établira la paix sur la terre et donnera la prospérité à son peuple (v, 652 sq.). Un nouvel assaut des nations coalisées contre Jérusalem sera châtié par de terribles fléaux; les autres peuples, saisis de frayeur, se convertiront et adoreront « le roi immortel, le Dieu grand et éternel » (v, 715-717). Le Seigneur alors suscitera, en faveur des saints, un empire qui s'étendra à tous les hommes et à tous les siècles (v, 767-772). Cet avenir se déroule sur la terre, au cours du monde présent. Même conception dans l'oracle messianique contre Rome (III, 45-62), composé vraisemblablement à l'époque du second triumvirat (43-31 avant Jésus-Christ). Bientôt « le grand règne du roi immortel sur les hommes se manifestera.

Il viendra un prince saint, qui tiendra le sceptre de toute la terre pour tous les siècles » (III, 46-50), et dont l'avènement sera inauguré par « le jugement du Dieu immortel, du grand roi » (III, 56). Jugement, règne de Dieu, avènement du Messie font partie d'une même perspective terrestre où rien ne borne le regard. Il en est autrement du livre IV, écrit vers l'an 80 de notre ère. L'auteur annonce que l'univers périra par le feu. Puis, tous ressusciteront et seront jugés : les impies seront précipités au Tartare, tandis que les bons jouiront de la vie et de la grâce (IV, 187-188). C'est bien la fin du monde et le jugement dernier, mais sans rapport avec le Messie ou les temps messianiques. Le Ve livre, qu'on date généralement de la fin du Ier siècle chrétien, unit les deux points de vue. Un homme bienheureux est envoyé du ciel : Dieu lui remet le sceptre de l'univers et il assure aux justes la félicité (V, 414-417). Il rétablit la ville et le Temple et les nations se convertissent. Après un temps indéterminé, les méchants entreprennent de nouveau de persécuter les fidèles; Dieu alors intervient; les astres se heurtent, la terre s'embrase, l'éther demeure sans étoiles (V, 536). On voit par là qu'une longue période de messianisme temporel précède les perturbations cosmiques, au sein desquelles disparaît l'univers. Bref, pour une fois que le jugement, dans les *Oracles sibyllins*, désigne la comparution des hommes devant le tribunal divin pour les sanctions éternelles, il s'entend partout ailleurs de l'action de la Providence établissant sur la terre, par le moyen du Messie, en faveur des bons, un long règne de justice et de bonheur.

3. Le *Livre des Jubilés* (cf. APOCRYPHES, *op. cit.*, t. I, col. 371-380) et les *Testaments des douze patriarches* (*loc. cit.*, col. 380-390) appartiennent, de l'avis général des critiques, au temps où les victoires des Machabées avaient rendu au peuple l'indépendance et permettaient d'augurer d'un brillant avenir. Cette situation se reflète dans les révélations que les deux livres attribuent à Moïse et aux anciens patriarches. D'après les *Jubilés*, on vient d'entrer dans une période de justice qui fera fleurir un bonheur toujours croissant; les justes repousseront sans peine toutes les attaques, leur vie approchera peu à peu de mille ans, après quoi leurs os reposeront dans la paix et leurs esprits dans la joie (*Jub.*, XXIII, 6-31). A côté des fils de Lévi, princes, juges et chefs de toute la race de Jacob (XXXI, 15), un descendant de Juda, prince lui aussi sur les fils de Jacob, fera trembler les nations (XXXI, 18). On entrevoit dans le lointain un jugement (X, 17; XXIII, 11) qui assurera la perpétuité de ces bienfaits. Et le Seigneur apparaîtra aux yeux de tous et tous sauront qu'il est le Dieu d'Israël et le Père de tous les fils de Jacob, et qu'il est « roi sur le mont Sion pour toute l'éternité ».

Les *Testaments des douze patriarches*, abstraction faite des nombreuses interpolations chrétiennes, tracent un tableau tout semblable de l'avenir. Le salut, déjà commencé, viendra des deux tribus de Lévi et de Juda. Lévi a le rôle principal. Cependant, il naîtra de Juda un germe qui rétablira le sceptre de son règne et qui sera « une verge de justice pour les nations, afin de juger et de sauver tous ceux qui invoquent le Seigneur » (*Jud.*, XXIV, 1-6). Le salut sera complet quand Dieu viendra juger la terre et régner sur Israël (*Dan.*, V, 13; *Aser*, VII, 3; *Lévi*, V, 2).

Ainsi, dans ces deux écrits, le rôle du messie est d'établir sur la terre le règne de Dieu, qui n'atteindra sa consommation que dans un avenir indéterminé.

4. Le *IVe livre d'Esdras*, qui date de la fin du Ier siècle de notre ère (cf. APOCRYPHES, *op. cit.*, t. I, col. 412-413), distingue nettement entre l'avènement du Messie et le jugement dernier. Le Messie, que le Très-Haut appelle à plusieurs reprises « mon fils » (VII, 29; XIII, 32, 37, 52; XIV, 9), est tenu en réserve jusqu'au jour de son apparition. Alors il montera du sein de la mer avec les nuées du ciel (XIII, 3, 5, 12, etc.), ce qui signifie que, « comme on ne peut voir les secrets de l'abîme, ainsi personne ne pourra voir mon fils avant le jour fixé » (XIII, 52). Il exerce le jugement (XII, 33; XIII, 37) en dispersant du souffle de sa bouche les nations conjurées contre Israël (XIII, 9-11, 33-34, 37-38). Alors apparaîtra la Jérusalem nouvelle (VII, 26; XIII, 36). Il sera le sauveur de son peuple (XII, 34), qu'il réunira autour de lui (XIII, 12-13, 39-49) et qu'il « rendra heureux jusqu'à ce que vienne la fin, le jour du jugement » (XII, 34). Ce temps de bonheur durera trente ans d'après la version syriaque; d'après la version latine (VII, 28-29), quatre cents ans, après lesquels le Christ et tous les hommes mourront. Les versions arménienne et arabe se taisent sur ces chiffres et sur la mort du Christ. « Il est assez probable que le texte primitif ne contenait ni la mort du Messie, que des chrétiens ont cru devoir mentionner, ni le temps de l'ère messianique, que les uns ont évaluée à quatre cents ans, selon une tradition juive, les autres à trente ans, en conformité avec l'existence terrestre de Jésus dont le nom a même été introduit dans le latin. » (Lagrange, *Le messianisme*, p. 106, n. 3.) Tous les hommes meurent. Après un silence de sept jours sur la terre, aura lieu la résurrection générale, suivie du jugement universel (VII, 33; VIII, 61; XIV, 35) réservé au Très-Haut (VI, 6; VII, 33); les élus entreront dans l'immortalité bienheureuse (VII, 43; VIII, 51-54) et les méchants seront livrés aux tourments éternels (VIII, 59; IX, 10-13). D'après ces données, le Messie viendra sur la terre exercer une sorte de jugement, mais ce ne sera pas encore le grand jour du jugement; « car le jour du jugement sera la fin de ce temps et le commencement du temps à venir où il n'y aura point de corruption » (VII, 43). Entre l'avènement du Messie et celui du souverain juge s'étend une période indéterminée dont on ne peut affirmer qu'elle sera longue et qu'on n'a pas non plus le droit de supposer courte.

5. L'*Apocalypse de Baruch*, écrite peu après le *IVe livre d'Esdras* (cf. APOCRYPHES, *op. cit.*, t. I, col. 419-420) établit une distinction mieux marquée encore entre les temps messianiques et la consommation des choses. De terribles calamités désoleront la terre avant l'apparition du Messie (XXIX, 3). Quatre empires se succèdent; le premier a détruit Sion; le quatrième, plus cruel que tous les autres, est gouverné par un roi impie que le Messie met à mort (XXXIX, 7). Le Messie soumet tous les peuples, exterminant les rebelles, faisant participer aux biens dont jouit Israël ceux qui l'ont traité pacifiquement (LXIX, LXXII). C'est un temps d'innocence et de sainteté, un temps aussi de félicité paradisiaque et de continuels festins. « Et il (le Messie) sera assis pour l'éternité sur le trône de son royaume. » (LXXIII.) A la fin des temps, les morts ressusciteront et le grand jugement se tiendra : les méchants seront condamnés aux tourments, tandis que les bons, resplendissants de lumière, entreront en possession du monde qui ne meurt pas (IV, 2-10). Dans ces visions, les temps messianiques servent de transition entre le monde actuel et le monde à venir. Le règne du Messie durera tellement qu'on ne craint pas de l'appeler un règne éternel (XL, 3; LXXIII); il n'est cependant qu'un prélude au royaume final et vraiment éternel, celui qui ne meurt pas et où l'on ne meurt pas.

6. L'*Apocalypse d'Abraham* est aussi de la fin du Ier siècle; cf. Frey, ABRAHAM (*Apocalypse d'*), *op. cit.*, t. I, col. 28-32. Si l'on écarte les additions d'origine chrétienne, le Messie joue un rôle assez effacé. Il ne paraît guère que comme « l'Élu » envoyé de Dieu pour retirer les Juifs du milieu des nations. Ensuite a lieu

le jugement final; Dieu livre pour toujours les méchants au feu de l'Hadès, et la vue de leur supplice contribue à la joie des élus (xxx-xxxii). Ces méchants sont, en général, les ennemis d'Israël; cependant, les païens qui se tourneront vers Yahweh auront part au salut (xxix).

Tels sont les écrits apocryphes dont l'étude peut nous donner quelque lumière sur l'attente messianique et le règne de Dieu vers l'époque de Notre-Seigneur. En somme, un très petit nombre d'entre eux associent la venue du Messie et la fin du monde ou considèrent exclusivement le jugement dernier comme l'inauguration du règne de Dieu : l'*Assomption de Moïse*, qui place presque sur le même plan la mission de « l'Ange » par excellence, la théophanie suprême, la béatification des élus dans le ciel des étoiles; *les paraboles d'Hénoch*, pour lesquelles le Messie joue bien moins le rôle de Sauveur des hommes que celui de juge aux assises suprêmes de l'humanité; les *exhortations* et *malédictions* du même recueil, préoccupées seulement de fortifier les courages chancelants par la pensée du grand jugement et du sort éternel des bons et des méchants; enfin le *IVe livre de la sibylle* où le feu de l'embrasement universel prélude aux fins dernières. Encore faut-il noter que les idées exprimées dans ces deux derniers documents sont parfaitement compatibles avec celle d'un Messie terrestre et national; les auteurs ne prenant pour objet de leurs considérations que l'au-delà, n'avaient pas à parler de l'en-deçà. A côté de ces apocalypses à eschatologie transcendante, on peut ranger l'*Apocalypse d'Abraham*, qui passe sans transition sensible de l'avènement du Messie, chargé de rassembler les tribus d'Israël, à celui de Yahweh, faisant comparaître l'humanité devant son tribunal.

Les autres Apocalypses présentent une vue bien différente de l'avenir. Les unes se bornent à décrire le bonheur des temps messianiques, bonheur qui fera oublier toutes les épreuves passées, et qui, bien que fondé sur le culte spirituel du Seigneur, s'enveloppe souvent d'images matérielles. D'ordinaire, le Messie a sa place marquée dans cette restauration : fondateur d'un empire éternel, d'après la double série d'oracles (v, 45-62, 573-808) du IIIe livre de la sibylle, rejeton de Juda qui régnera sur les nations, selon les *Jubilés* et les *Testaments des patriarches.* Parfois, il est l'ornement et la gloire plutôt que le créateur de l'ordre nouveau : telle l'allégorie du taureau blanc dans les visions historiques d'Hénoch (xc, 37); d'autres fois, le rôle du Messie personnel s'efface devant l'action personnelle de Dieu, comme dans les premiers chapitres du *Livre d'Hénoch.* Toutes ces apocalypses ont pour trait commun de s'étendre avec complaisance sur la période messianique comme devant combler à jamais les aspirations nationales et les rêves de félicité terrestre du peuple juif. Bien loin de prévoir aucune catastrophe cosmique, elles semblent borner leurs horizons à la vie présente, comme si la vie future ne les préoccupait point ou comme si le salut messianique sur la terre garantissait le salut éternel dans l'au-delà. D'autres apocalypses envisagent l'avenir dans toute sa complexité et en en contemplant les phases successives. Elles distinguent nettement entre un jugement messianique, qui ouvrira la période terrestre du règne de Dieu, et le jugement dernier, qui en marquera la consommation, et elles supposent entre ces deux moments un intervalle plus ou moins considérable. L'*Apocalypse des dix semaines*, dans *Hénoch*, place le triomphe d'Israël au cours de la huitième semaine; il reste encore, avant la fin, deux semaines, qui pourraient bien, comme les sept qui ont précédé, couvrir des siècles. Dans le Ve livre des *Oracles sibyllins*, les justes paraissent jouir d'une longue paix sous le sceptre de l'homme bienheureux envoyé du ciel, jusqu'à l'heure, où, pour châtier un dernier assaut des puissances ennemies, la terre s'embrase et les astres s'éteignent. De même, selon le *IVe livre d'Esdras*, le Messie « rendra son peuple heureux jusqu'à ce que vienne la fin, le jour du jugement »; et tandis qu'une tradition fixe ce temps de bonheur à trente ans et une autre à quatre cents, le texte primitif s'abstient de toute limitation. Enfin, l'*Apocalypse de Baruch*, avant de décrire la fin des temps, ne craint pas de montrer le Messie assis « pour l'éternité » sur le trône de son royaume (lxxiii) : façon de parler qui indique à tout le moins un règne très long.

Il suit de là que la notion apocalyptique du messianisme ou du royaume de Dieu ne peut s'identifier en bloc avec l'attente de la fin imminente du monde. Pareille vision de l'avenir n'apparaît que dans un petit nombre d'apocalypses. Pour la plupart d'entre elles, au contraire, la période messianique, distinguée nettement de la consommation finale, ouvre une phase aussi brillante que durable de l'histoire du monde. Assurément, elle suppose une manifestation extraordinaire de la puissance divine; tous les tableaux apocalyptiques s'accordent en ce point. Mais cette manifestation a pour objet l'établissement de la justice et de la paix parmi les hommes; la terre ne subit, en général, d'autre transformation que celle d'une merveilleuse fertilité. Quelle que soit, par conséquent, l'influence que l'on veuille attribuer à ces « révélations », on ne peut prétendre qu'elles aient créé dans les esprits, au temps de Notre-Seigneur, l'attente anxieuse du dernier jour. L'Évangile devra écarter les rêves apocalyptiques de grandeur nationale et de bonheur terrestre; on ne voit pas pourquoi il aurait dû subir une hantise eschatologique dont la plupart de ces prophéties se montrent exemptes.

III. LITTÉRATURE RABBINIQUE. — Tandis que les auteurs d'apocalypses sentent le besoin de demander à des révélations fictives un crédit qu'ils n'ont point par eux-mêmes, les rabbins apparaissent comme les tenants de la tradition et les interprètes de la Loi. Pharisiens pour la plupart, leur respect pour les moindres observances légales, leur ferveur religieuse et leur zèle patriotique, non moins que leur étude constante du texte sacré, leur confèrent une grande autorité sur le peuple. Des écoles où ils enseignent, leur doctrine se répand dans la nation.

Les *Psaumes de Salomon* sont « le plus ancien monument authentique de l'esprit pharisien » : Lagrange, *Le messianisme*, p. 149; cf. Frey, art. Apocryphes, *op. cit.*, t. i, col. 390-396. On les range, à cause de leur faux titre, parmi les écrits apocryphes. Mais l'auteur n'est point responsable du titre et ne songe nullement à emprunter le personnage de Salomon. C'est un Juif pieux qui, en face des désordres qu'il constate au sein du judaïsme et des malheurs qui affligent sa patrie, entre l'an 80 et l'an 40 avant Jésus-Christ, exprime sa confiance inébranlable dans la divine Providence et l'espoir que le Messie viendra bientôt restaurer dans le monde la justice et la paix. Les psaumes xvii et xviii chantent cette espérance dans l'esprit et presque avec les termes des anciens prophètes. « C'est toi, Seigneur, qui as choisi David comme roi sur Israël, et tu lui as fait serment au sujet de sa race, pour jamais, que son règne ne disparaîtrait pas de ta présence. » (xvii, 4.) A cause de nos péchés, les étrangers agissent en maîtres à Jérusalem, car, parmi les fils de l'alliance, personne qui pratique la justice et l'équité (xvii, 5-20). « Vois, Seigneur, et fais surgir pour eux leur roi, fils de David, au temps que tu as fixé, ô Dieu, pour régner sur Israël ton serviteur; et ceins-le de force, afin qu'il réduise les chefs injustes... et il réunira un peuple saint qu'il dirigera dans la justice... Il jugera les

peuples et les nations dans la sagesse de sa justice... Les nations viendront des extrémités de la terre, pour voir la gloire de Jérusalem, portant comme présents ses fils défaillants... Et il ne défaillira pas pendant sa vie (appuyé) sur son Dieu, car Dieu l'a rendu puissant dans l'Esprit-Saint. » (xvii, 21-37; Lagrange, *Le messianisme*, p. 230-233). « Heureux ceux qui vivront dans ces jours... » (xvii, 44; xviii, 6.) — On est frappé de l'accent élevé de ces paroles. Malgré la haine que lui inspiraient les profanations et les cruautés de l'étranger (Pompée et les Romains), le psalmiste offre aux païens l'espoir du salut : « Le Seigneur fera grâce à toutes les nations craintives devant lui. » (xvii, 34.) Il semble envisager pour cette restauration une durée indéfinie; ce ne sera pas cependant l'acte final. Il y aura « un jour du jugement du Seigneur « (xv, 13) qui précipitera pour toujours les pécheurs dans l'enfer (iii, 13-14; xiv, 6; xv, 13) et donnera aux justes ressuscités la vie éternelle (iii, 16; xiii, 9-11; xiv, 7). Mais ce jour s'estompe dans le lointain. Le règne messianique, appuyé sur la toute-puissance divine, paraît indéfectible comme elle. Les jours du Messie pourront arriver à leur terme (xvii, 37) sans que son empire finisse avec lui, car le véritable roi d'Israël est Yahweh : « Le Seigneur lui-même est notre roi à jamais et encore (xvii, 1, 34, 42, 46); c'est pourquoi la force de notre Dieu (s'exerce) à jamais, jointe à la miséricorde; Dieu jugera les nations et son règne subsistera sur elles à jamais. » (xvii, 3.) Cf. J. Viteau, *Les psaumes de Salomon*, Paris, 1911; P. A. ab Alpe, *Christologia in psalmis Salomonis*, *Verbum Domini* (1931), p. 84-88, 110-120.

Les prières juives les plus anciennes implorent le prompt avènement du règne de Dieu. La prière dite *Shemonê-Esrê*, ou des « *Dix-huit* » (bénédictions), qui remonte aux années 70-100, mettait trois fois par jour sur les lèvres du Juif pieux cette demande : « Règne sur nous, Yahweh, toi seul (11)... Et prends pitié de la maison de David, l'Oint de ta justice (12)... » Le *Shema*, « Écoute », faisait partie de la liturgie du Temple. Composé de textes bibliques (Deut., vi, 4-9; xi, 13-21; Num., xv, 37-41) qui renfermaient la profession de foi en un seul Dieu et la promesse d'observer la Loi, il faisait plus que souhaiter à Dieu la royauté; il l'établissait dans l'esprit et la volonté de l'homme. Aussi était-il cher à tous les fidèles. Rabban Gamaliel II, (vers 90), déclarait qu'il ne passait pas un seul jour sans le réciter, de peur de paraître rejeter un seul jour le règne de Dieu (Mischna, *Berakhot*, ii, 5). R. Aqiba, conduit au supplice (en 135), le répétait tandis que les ongles de fer déchiraient son corps (T. B., *Berakhot*, 61[b]). Le *Qaddich* du culte divin commence ainsi : « Glorifié et sanctifié soit son grand nom dans le monde, qui a été créé selon son bon plaisir; qu'il établisse son règne et qu'il fasse germer sa délivrance et qu'il amène son Messie et qu'il délivre son peuple... promptement et bientôt. *Amen.* » De même le *Musaph* ou *Supplément* du nouvel an (Ier siècle) : « Que toutes tes œuvres te craignent, Seigneur... Détruis la puissance orgueilleuse (Rome) et domine comme roi, Yahweh notre Dieu, promptement sur toutes tes œuvres à Jérusalem... » (Dalman, *Die Worte Jesu*, t. i, p. 306.) La prière *ʿAlenu* (iiie siècle) se termine par ce souhait : « Tous les habitants de la terre recevront le joug de ta royauté et tu régneras sur eux pour toujours et à jamais; car à toi la domination, et tu domineras à jamais comme roi. »

On voit par ces traits que le règne de Dieu existe avant tout dans le cœur et la conscience des fidèles qui reconnaissent ses droits et qui lui obéissent. Mais cela ne suffit point. Le jour viendra — et Israël le hâte de tous ses vœux — où la royauté de Yahweh, qui n'est encore proclamée que par le peuple élu, sera reconnue de tous les peuples de l'univers. Le Messie sera le fondateur et Jérusalem le centre de cet empire qui courbera l'humanité entière devant Yahweh. Cet empire, sans limites dans l'espace, n'en aura pas non plus dans le temps. D'après Rabbi Eliezer Ben Hircan (vers 90), Dieu détruira les idoles et leurs adorateurs et son règne restera seul pour toute l'éternité (*Mekhilta*, Ex., xvii, 14, 64[a]). Commentant le verset de l'Exode, xv, 18, Yahweh est roi (נִמְלָךְ, au futur) pour toujours et à jamais. R. José le Galiléen (vers 120), déclare : « Si les Israëlites à la mer Rouge avaient dit : Yahweh est devenu roi (מָלַךְ, au parfait) pour toujours, aucune nation et aucune langue n'aurait pu dominer sur eux; mais ils dirent : Yahweh sera roi pour toujours et à jamais dans l'avenir », au temps du Messie (*Mekhilta*, 15[b]).

Les rabbins ne parlent presque jamais du règne de Dieu inauguré par les temps messianiques, sans mentionner sa durée éternelle; l'expression « pour toujours et encore » est, pour ainsi dire, la qualification obligée de la royauté divine par rapport à l'avenir. Ce n'est pas à dire cependant que cette qualification s'applique directement et exclusivement au règne messianique. Dans cet avenir, qui était l'objet des vœux d'Israël, la tradition rabbinique distinguait deux phases : l'une terrestre et proprement messianique; l'autre qui suivra la résurrection générale et le jugement universel. (A partir du iie siècle, quelques docteurs, à la suite de Rabbi Méar, enseignent que les justes ressusciteront à l'avènement du Messie.) C'est de l'ensemble de ces deux périodes que doit s'entendre la durée éternelle du règne de Dieu : inauguré sur la terre par les temps messianiques, il se poursuit sans fin dans l'éternité. Dans ce sens large il est appelé parfois « le monde à venir », *ha-olam habba*, bien que cette expression désigne le plus souvent la vie future proprement dite, qui commence pour l'âme après la séparation du corps. Quant à la durée des « jours du Messie », il n'y avait point de tradition et chaque docteur se faisait une opinion en interprétant à sa manière l'Écriture. Le traité *Sanhédrin* (99[a]) du Talmud de Babylone et le midrasch palestinien *Pesiqta Rabbathi* (c. i, fin) citent, sur cette question, une série de réponses données par les maîtres les plus en vue : le nombre des jours du Messie va de deux ou trois générations à deux cents ans, mille, quatre mille, sept mille, et même trois cent soixante-cinq mille ans (opinion de Rabbi, vers 200, d'après *Pesiqta Rabbathi*; voir les textes, Lagrange, *Le messianisme*, p. 205-209). Il faut noter du reste que « les jours du Messie », dans la pensée des docteurs qui les réduisaient à un petit nombre d'années, marquaient la durée de son règne personnel plutôt que celle des temps messianiques. Un certain Eliahou (iiie siècle) fixe la venue du Messie au dernier des quatre-vingt-cinq jubilés (périodes de cinquante ans) que doit avoir le monde (T. B., *Sanhédrin*, 97[b]); mais le même Eliahou dit aussi que « le monde doit durer six mille ans : deux mille ans de chaos, deux mille ans de loi, deux mille ans les jours du Messie » (T. B., *Sanhédrin*, 97[ab]). On voit que les rabbins ne sont d'accord ni entre eux, ni avec eux-mêmes et que, si un courant l'emporte dans ces fluctuations, c'est celui qui se prononce dans le sens d'un long avenir promis au Messie ou au messianisme.

Ainsi, comme les oracles des prophètes et comme les visions des apocalypses, les enseignements des rabbins laissent l'avenir messianique ouvert aux longues espérances. Et il est facile, en effet, de saisir, dans le récit évangélique lui-même, l'indice que ces vues étaient assez répandues dans les milieux populaires. L'ange, annonçant à Marie la naissance du Messie,

prédit que le Seigneur donnera à l'enfant le trône de David son père « et qu'il régnera à jamais sur la maison de Jacob et que son règne n'aura point de fin » (Luc., I, 35). Vue synthétique, qui embrasse à la fois le temps et l'éternité, mais qui met au premier plan le règne terrestre, baigné en quelque sorte dans une lumière d'immortalité. Dans saint Jean, XII, 34, quand le Christ faisait entendre qu'il serait bientôt enlevé de terre, la foule proteste : « Nous avons appris d'après la Loi que le Messie demeure à jamais. » La Loi désigne l'Écriture en général (cf. Joa., X, 34; XV, 25) et nous constatons ici que, dans la pensée du peuple, évidemment instruit par les scribes, la perpétuité promise par les oracles bien connus : II Reg., VII, 16; Ps. LXXXIX, 5; Is., IX, 6; Dan., VII, 13, concernait le royaume messianique, sinon la royauté personnelle du Messie sur la terre. A la vérité, d'après saint Matthieu (XXIV, 3), les disciples interrogent Notre-Seigneur sur les signes avant-coureurs de la fin du monde, avec une curiosité mêlée d'inquiétude. Seulement, cette question a été provoquée par la déclaration du Maître au sujet du Temple : « Il n'en restera pas pierre sur pierre. » (XXIV, 1.) A leurs yeux, le seul sanctuaire de l'univers où le vrai Dieu fût adoré paraissait aussi le seul objet digne de sa sollicitude, le sort du monde leur semblait lié à celui de la cité sainte et la destruction de Jérusalem devait être la fin de tout ici-bas. Mais, si le Temple ne pouvait qu'entraîner le monde dans sa chute, ce n'est pas à dire pour cela que la catastrophe fût prochaine; au contraire, quel meilleur appui pour l'univers que « les grandes pierres et les puissantes assises » (Marc., XIII, 1) du temple de Yahweh? Qu'on n'objecte point que Notre-Seigneur à son tour embrasse dans une même prédiction les deux événements. Nous l'avons déjà dit, il se conforme au style des prophètes qui, voyant toutes choses dans l'unité du plan divin, rehaussent volontiers les jugements particuliers des couleurs du jugement universel, même quand ils ont conscience que les secousses prochaines, bien loin d'arrêter brusquement l'histoire de l'humanité, lui imprimeront une impulsion nouvelle vers un avenir meilleur.

V. CONCLUSION GÉNÉRALE. — Malgré certaines divergences de détail, on peut dire que prophéties bibliques, visions apocalyptiques et récits rabbiniques s'accordent à annoncer l'avènement, au dernier âge du monde, du règne de Dieu. — 1. Ce sera avant tout le règne de la *justice*. Les Israélites, purifiés de leurs fautes, comblés des effusions de l'Esprit, seront l'objet des tendresses divines : Yahweh leur donnera un cœur nouveau pour l'aimer et le servir, ils seront ses enfants et il sera leur père. Le Seigneur poursuit la sanctification et le salut des âmes : la sainteté sera la caractéristique essentielle de son œuvre. — 2. Avec la justice régnera la *paix*. Par sa toute-puissance, le Seigneur délivrera son peuple de tous ses ennemis et de tout ce qui pourrait troubler son repos. — 3. Les Israélites jouiront alors d'une félicité complète, d'abord par les délices qu'ils goûteront dans l'amitié de Dieu, puis par l'abondance des biens temporels. Les auteurs d'apocalypses et les rabbins se complaisent dans la description de ces avantages matériels que les prophètes esquissaient sobrement. Cependant, les tableaux même où l'imagination du judaïsme se donne le plus librement carrière respectent encore la subordination si fortement enseignée par les prophètes : avant tout l'amitié de Dieu, première et seule source du bonheur, mieux vaut posséder Dieu tout seul que tout le reste sans Dieu. — 4. Israël ne sera pas seul à bénéficier de l'âge d'or. Sans doute, il demeurera le peuple privilégié, l'héritier direct des promesses. Mais les bénédictions annoncées à Abraham et à sa postérité s'étendront par elle au reste du monde. A la vue des merveilles opérées par le Seigneur en faveur de son peuple, les nations païennes reconnaîtront que Yahweh est le vrai Dieu, elles uniront leurs hommages à ceux d'Israël et elles participeront aux biens dont il sera comblé. Si leur accession semble parfois décrite comme une contrainte subie par elles ou comme une éclatante victoire pour Israël, il ne faut voir dans ces images bibliques que la force irrésistible de la marche conquérante de Yahweh, mais le triomphe d'Israël fera aussi la gloire et le bonheur des convertis. A l'exception de certaines apocalypses, qui semblent prises d'une haine farouche de l'étranger, et de certaines sentences rabbiniques, qui paraissent désespérer de tout prosélytisme, le règne de Dieu s'annonce toujours comme universel. — 5. Ce grand œuvre aura pour premier artisan Yahweh en personne : seule sa puissance est capable de pareils prodiges. Mais Dieu se servira d'un représentant visible, d'un descendant de David, le Messie, qu'il remplira de son esprit et investira de sa force. Le règne de Dieu sera donc messianique. — 6. Puisque tous les peuples obéiront au « peuple des saints du Très-Haut » (Dan., VII, 27), et à son chef le Messie, ils formeront avec Israël une immense société religieuse dont la Jérusalem nouvelle sera le centre. L'idée d'une certaine organisation extérieure et visible ressort nécessairement de cette notion d'un empire universel. — 7. Les prophètes enseignent que « le règne » n'aura jamais de fin, en ce sens du moins que nulle puissance humaine ne pourra le détruire, qu'il durera autant que le monde et qu'il ne cessera sur la terre que pour se continuer dans l'éternité. Que si, distinguant plus exactement la phase terrestre d'avec la phase céleste, on cherche à savoir quand finira la première et commencera la seconde, on ne trouve aucune donnée biblique qui fournisse de base tant soit peu ferme à ces sortes de calculs. Les écrivains du judaïsme, en essayant de raisonner d'après l'Écriture, se sont partagés : quelques-uns évaluaient « les jours du Messie » à une ou deux générations; d'autres, en plus grand nombre, à des centaines et des milliers d'années. Le peuple répétait, sans trop l'approfondir, la formule prophétique que le règne du Messie subsisterait à jamais et cette formule écartait la pensée d'une fin prochaine. Règne spirituel et universel établi sur la terre par la toute-puissance de Dieu, ayant le Messie pour fondateur et pour chef et Jérusalem pour centre, et devant durer jusqu'à la consommation des siècles, telle était l'attente que l'Ancien Testament avait créée dans les esprits : au fond, telle sera l'Église.

III. L'ÉGLISE DANS L'ÉVANGILE. — Il résulte de l'enseignement unanime des quatre évangiles que Jésus-Christ vint fonder une société d'un caractère essentiellement spirituel et religieux, dont les membres doivent être unis par des liens extérieurs et visibles, destinée à durer autant que l'humanité qu'elle doit embrasser tout entière et dont le gouvernement sera confié aux apôtres et à leurs successeurs. D'où quatre sections : 1. Caractère essentiellement spirituel de l'Église; 2. Caractère visible et social; 3. Perpétuité et universalité; 4. Organisation hiérarchique.

I. L'ÉGLISE, SOCIÉTÉ SPIRITUELLE. — Nous avons vu que les prophètes annonçaient le royaume à venir comme l'ère de la sainteté. Déjà dans l'Ancien Testament les Israélites forment un royaume saint : Yahweh, le Dieu de sainteté, élevé par nature au-dessus de tout ce qui est créé et sujet à souillure, a séparé Israël du milieu des autres nations pour l'attacher à son service. « Vous avez vu ce que j'ai fait à l'Égypte et comment je vous ai portés sur des ailes d'aigle. Maintenant, si vous écoutez ma voix et si vous gardez mon alliance, vous serez mon peuple particulier parmi tous les peuples; car toute la terre est à moi, mais vous, vous serez pour moi un royaume de prêtres et une

nation sainte (Ex., xix, 4-6). Tous les préceptes de la Loi, tous les rites du culte tendent à rappeler aux Israélites cette sainteté de la majesté divine, à les rendre dignes d'approcher du Très-Haut, à éloigner ou expier les péchés qui attireraient l'indignation du Dieu trois fois saint. (Cf. Is., vi, 3-5, 13.)

Entraîné par l'exemple des nations idolâtres et par ses passions, Israël a abandonné le culte du vrai Dieu; ou bien, fidèle encore aux pratiques extérieures, il ne sait plus honorer le Seigneur que des lèvres et il souille par les mauvaises dispositions du cœur les offrandes qu'il apporte à l'autel. La sainteté de Dieu se manifeste alors par des châtiments terribles, qui ont aussi pour but de préparer un avenir digne d'elle : le glaive, la famine, la peste, l'exil frapperont les coupables et ne laisseront subsister qu'un reste, d'où sortira la nation sainte, le peuple cher au Seigneur que le Messie guidera dans les voies de la justice et du bonheur.

Jésus-Christ se fait l'écho des prophètes; il réalisera l'idéal qu'ils ont annoncé. Son nom nous apprend sa mission; il s'appelle « Sauveur », parce que, selon l'explication de l'ange, il sauvera son peuple de ses péchés (Matth., i, 21). Dès qu'il paraît, il prêche la pénitence (Matth. iv, 17; Marc., i, 15) comme la condition d'entrée dans le royaume de Dieu. Il revendique, au grand scandale des scribes, le pouvoir de remettre les péchés, et il prouve ce pouvoir divin par ses miracles (Matth., ix, 1-8; Marc., ii, 1-12; Luc., v, 17-26). Il va de préférence aux publicains et aux pécheurs qui sentent davantage le besoin du salut (Matth., viii, 10-13; Marc., ii, 15-18; Luc., v, 29-32; vii, 47). Il les encourage par les touchantes paraboles de la drachme perdue, de la brebis égarée et de l'enfant prodigue (Luc., xv, 1-32). Il déclare que « le Fils de l'homme est venu chercher ce qui avait péri » (xix, 10).

Satan, « l'adversaire, le méchant » (Matth., vi, 13; Joa., xvii, 5), est l'instigateur du péché; aussi le règne du Christ s'oppose-t-il à celui de Satan. Non content d'avoir vaincu le tentateur en champ clos, en repoussant ses suggestions de messianisme terrestre (Matth., iv, 1-11; Marc., ii, 12-13; Luc., iv, 1-3), il s'avance pour lui arracher les hommes qu'il tient captifs (Matth., xii, 19). Pour premier miracle, il chasse le démon du corps d'un possédé (Marc., i, 21-28; Luc., iv, 31-37). C'est une déclaration de guerre, et les démons l'ont compris : « Le saint de Dieu » (Marc., i, 24) est venu pour ruiner l'empire des esprits impurs. La puissance qu'il déploie en cette première rencontre jette les foules dans l'admiration et ne laisse pas de doute sur l'issue de la lutte. A chaque pas, pour ainsi dire, du Sauveur, saint Marc montre les démons tremblants et mis en fuite (iii, 11, 15, 22-30; v, 1-17; vii, 25-30; ix, 13-28); Jésus lui-même présente ses victoires sur Satan comme la preuve que déjà le royaume de Dieu a commencé de s'établir sur la terre (Matth., xii, 28) et il armera ses disciples de tout pouvoir contre les démons (Luc., xix, 17-20).

Dans sa prédication morale, Jésus ne recommande pas seulement l'observation des préceptes. Son discours sur la montagne préconise une perfection qui dépasse de beaucoup celle des saints et des pharisiens, qui se croient cependant les observateurs les plus fidèles de la Loi et les justes par excellence. Pour attirer ses disciples à la sainteté, il en décrit les divers degrés comme autant de béatitudes. Les trois premières écarteront les obstacles en combattant l'amour des richesses par la pauvreté, l'orgueil et l'ambition par l'humble douceur, l'attrait du plaisir par la souffrance et les larmes. Puis viennent les vertus qui nous feront trouver le bonheur dans le généreux accomplissement de tous nos devoirs : envers Dieu, justice qui conforme en tout notre volonté à la sienne; envers le prochain, bonté et miséricorde; envers nous-mêmes, pureté. Enfin, la perfection sera de savoir goûter la joie au milieu des épreuves les plus imméritées. Cf. L. Fonck, *Beati*, dans *Verbum Domini*, t. ii, 1922, p. 321-327. Voir d'autres aspects, L. Pirot, art. Béatitudes évangéliques, dans le *Supplément*, t. i, col. 927-939; Roland-Gosselin, *Le sermon sur la montagne et la théologie thomiste*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1928), col. 373-389.

Pour chaque vertu, et en particulier pour la charité, reine des vertus et trait distinctif des enfants du royaume, il trace un idéal dont Dieu même est la source : « Et moi je vous dis : Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, faites du bien à ceux qui vous haïssent et priez pour ceux qui vous maltraitent et vous persécutent, afin que vous soyez les enfants de votre Père qui est dans les cieux... Vous donc soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait (Matth., v, 44-48). Aucune préoccupation d'ordre naturel ne doit détourner de la recherche des biens spirituels : « Cherchez avant tout le règne de Dieu et sa justice », établissez le règne de Dieu sur votre âme en accomplissant sa volonté, et « tout le reste vous sera donné par surcroît. » (Matth., vi, 33.)

La belle prière que Jésus met sur les lèvres des disciples formule en supplications ardentes cette sublime doctrine : amour filial envers Dieu et amour fraternel envers tous les hommes, désir pur et désintéressé de la gloire de Dieu et de son règne, obéissance, confiance qui attend du ciel, avec le pain nécessaire à la vie d'ici-bas, le pardon du péché commis et la délivrance du mal qui menace; tout élève l'âme vers Dieu et la conduit droit à sa fin surnaturelle.

Le Christ vient donc fonder un royaume éminemment spirituel. Bien plus, il écartera de son œuvre tout alliage temporel et politique. Dans la pensée de ses contemporains, la justice, condition essentielle de l'amitié divine, devait leur apporter l'abondance des biens temporels et leur obéissance au Seigneur devait leur soumettre tous les peuples. Les docteurs juifs, prenant trop à la lettre certaines paroles des prophètes, traçaient au Messie un programme politique d'indépendance nationale et d'empire mondial. Ce programme Jésus le répudie. Durant la première année de sa prédication, il garde un silence absolu sur cette partie de la mission que les chefs et le peuple attendent du Messie; il évite même de prendre en public le titre de Messie, de peur de paraître approuver et faire siennes les visées nationales, et ce silence pèse lourdement sur l'enthousiasme que les miracles et la prédication avaient suscité dans les foules. Fatiguées d'un prophète qui semble oublier les plus connus et les plus chers des oracles, et d'un thaumaturge qui ne tourne pas sa puissance contre l'ennemi national, son idéal tout spirituel les laisse indifférentes. Il voulait, par son enseignement moral, les disposer à comprendre le vrai messianisme. Il a échoué. Il ne pourra plus leur parler qu'en paraboles, dernier flambeau qui devrait leur faire souhaiter une lumière plus grande, mais qui n'excitera dans leur esprit ni regret, ni curiosité et qui, finalement, ne les sauvera pas de l'égarement et des ténèbres. Alors Jésus consacre ses soins à ses apôtres. Eux, du moins, ils l'ont reconnu comme Messie. Il leur explique maintenant quel Messie il est : non point le Messie conquérant des ambitions populaires, qui commande à la façon des rois de la terre et se fait servir par ses sujets, mais le Messie humble et dévoué qui est venu pour servir et donner sa vie en rançon (Matth., xx, 28; Marc., x, 45), que les prêtres et les anciens livreront aux opprobres et à la mort (Matth., xvi, 21; xvii, 22-23; xx, 17-19; Marc., viii, 31; ix, 30-31; x, 32-34; Luc., ix, 22, 43-44; xviii, 31-34), qui ne doit entrer dans sa gloire que par la souffrance

et n'attirer tout à lui que du haut de la croix (Joa., XII, 31-33).

Comme le titre de Messie, il repousse celui de roi (Joa., VI, 14; cf. Matth., XIV, 22), qui en était l'équivalent aux yeux des Juifs. Il est roi cependant (Matth., XXVIII, 11; Marc., XV, 2; Luc., XXIII, 3; Joa., XVIII, 36), mais son royaume ne ressemble pas à ceux de ce monde (Joa., XVIII, 33-37) : c'est un roi sans armes (Matth., XXVI, 52) et sans soldats (Joa., XVIII, 36), qui règne par le seul empire de la vérité (Joa., XVIII, 37). Hérode et Pilate ne s'y méprennent pas : malgré les accusations calomnieuses des Juifs, ils voient bien que ce prédicateur pacifique n'a rien d'un prétendant au trône (Luc., XXIII, 14-15). S'il s'est prêté au triomphe improvisé et modeste du jour des Rameaux, ce n'est qu'en pleurant sur la ville incrédule (Luc., XIX, 41) et pour se retirer le soir même dans la solitude (Matth., XXI, 17; Marc., XI, 11). Disciples d'un Maître crucifié, les chrétiens doivent être prêts à le suivre en portant comme lui, s'il le faut, la croix où ils seront cloués (Matth., XVI, 24; X, 38-39; Marc., VIII, 34; Luc., IX, 23). Porter sa croix! expression devenue pour nous une simple métaphore qui ne signifie plus guère que la patience dans les peines inévitables de la vie; pour les premiers qui l'entendirent, horrible image qui dressait devant leurs yeux les poteaux d'infamie et de douleur, réservés souvent, à cette époque, aux partisans des chefs vaincus. C'est jusque-là qu'il faut suivre Jésus. Quelle perspective! Mais le disciple n'est pas au-dessus du Maître, et quand les fils de Zébédée lui demandent la première place à ses côtés dans son royaume, il leur offre de partager son calice. Son royaume n'est pas de ce monde, et c'est pourquoi il ne veut pas s'occuper des affaires temporelles, pas même s'imposer comme arbitre pour trancher un litige (Luc., XII, 3). A la nouvelle que Pilate a massacré des Galiléens dans le Temple et mêlé leur sang à celui de leurs sacrifices, il engage ses auditeurs indignés non point à la vengeance, mais à la pénitence (Luc., XIII, 1-3). Il proclame la distinction du domaine civil et du domaine religieux et il établit le principe de l'indépendance respective des deux pouvoirs : Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu (Matth., XXII, 15). Par là, il affirme d'une part que la société religieuse ne relèvera que de Dieu; et, d'autre part, loin de secouer le joug de César, il le laisse libre de prendre toutes les mesures qui, en respectant les lois divines, procureront le bien de l'État. En un mot, écartant les rêves de prospérité terrestre et de domination auxquels ses contemporains s'abandonnent, et revenant à l'idéal des prophètes, Jésus-Christ fonde le véritable royaume messianique essentiellement et exclusivement religieux.

II. CARACTÈRE EXTÉRIEUR ET SOCIAL DE L'ÉGLISE. — Beaucoup de critiques protestants relèvent avec complaisance et insistance l'aspect si hautement moral et spirituel de l'Église dans l'Évangile, sauf à lui refuser tout caractère extérieur qui la distinguerait des autres sociétés et lui permettrait de grouper tous ses membres dans une unité visible. D'après Fr. Schleiermacher (*Reden über die Religion*, Braunschweig, 1879) que M. Aug. Sabatier appelle « le Messie de la religion de l'esprit » (*Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, Paris, 1904, p. 341), la religion consiste dans un sentiment intérieur que Jésus de Nazareth a su vivement exciter et qui nous unit à Dieu indépendamment de toute croyance particulière et de toute influence extérieure. Les Églises naissent spontanément de la rencontre plus ou moins passagère ou durable des esprits animés de ce sentiment, mais elles n'importent en aucune manière au christianisme, ni à la religion. Telle est aussi la thèse de E. Tröltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen, 1920 : l'absolu en religion consiste dans l'instinct intérieur dont les pratiques extérieures ne sont que des manifestations également légitimes, contingentes et secondaires. Cf. M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, t. I, 1927, p. 51-57, 101-105. Avec des réserves plus apparentes que réelles, A. von Harnack enseigne avec éclat la même théorie. Il suffit, pour être chrétien, d'aimer Dieu comme notre Père, à l'exemple de Jésus-Christ : toute l'essence du christianisme est là. Sans doute la foi chrétienne se manifestera d'autant plus au dehors qu'elle sera plus ardente au dedans, et ceux qui la professent aimeront à s'unir et à s'entr'aider, comme ferait une association intellectuelle de savants ou une ligue politique de patriotes. De cette manière, l'Église devient visible et on peut dire que la visibilité lui est naturelle. On ne pourrait définir l'Église « la réunion des saints ou des prédestinés », sans la supposer absolument invisible, et les réformateurs allemands ne l'ont pas définie de la sorte. Seulement il y a divers degrés de visibilité : « Il peut y avoir des moments où rien ne permettra de discerner l'Église *(völlig unerkennbar ist)* et d'autres où elle apparaîtra avec toute la force de la réalité la plus sensible; *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1927, p. 170. En somme, ces explications embarrassées de A. von Harnack font entendre que le Christ n'a pas institué son Église comme une société religieuse qui se puisse sûrement et facilement reconnaître et discerner d'avec toutes les autres. De nos jours, la nouvelle école théologique allemande dite « évangélique » ou « dialectique », qui a pour chef Karl Barth *(Das Wort Gottes und die Theologie*, München, 1925; *Die Theologie und die Kirche*, 1928), reprend avec ardeur les mêmes idées. Dans une conférence à des étudiants catholiques *(Der Begriff der Kirche*, dans *Die Theologie...*, p. 285-301), K. Barth soutient éloquemment que l'Église est une, sainte, catholique, apostolique, divine; mais elle est tout cela d'une manière supérieure, suprahistorique et invisible, que ni les sens, ni la raison, ni la critique ne sauraient saisir. De même Paul Althaeus, *Grundriss der Dogmatik*, Erlangen, 1929.

Il est certain cependant que Notre-Seigneur a voulu une institution, religieuse et spirituelle sans doute, mais en même temps d'un caractère collectif et social, que ses lois, ses rites et son organisation distingueraient des autres sociétés et désigneraient à tous les regards comme le moyen de salut offert à tous les hommes.

1° Le premier argument se tire de l'Ancien Testament. Jésus-Christ a déclaré maintes fois qu'il apporte le salut promis par les prophètes : ainsi, dans la synagogue de Nazareth, dépliant solennellement le rouleau d'Isaïe, il se présente comme l'oint du Seigneur annoncé par le prophète pour ouvrir l'année du grand jubilé, l'ère de grâce et de rédemption (Luc., IV, 16-22; Is., LXI, 1-9); ailleurs, il fait appel, pour convaincre les envoyés de Jean-Baptiste, aux miracles par lesquels le Messie devait établir le règne de Dieu (Matth., XI, 1-15). Or ce règne, d'après les oracles des prophètes et dans l'attente juive, devait consister dans la manifestation des droits de Yahweh par la profession publique que tous les hommes feraient de sa divinité, par leur participation à son culte et par leur soumission ostensible à ses lois. Il est vrai que beaucoup de docteurs juifs entendaient cette accession des peuples à Israël comme un assujettissement par les armes. Jésus repousse ces rêves d'orgueil national et de revanche jalouse. Le règne messianique s'établira pacifiquement par la seule force de la vérité et l'éclat des miracles; mais, dans cet ordre purement spirituel, il conservera tous les traits sous lesquels les prophètes décrivaient la Jérusalem nouvelle. Un oracle qui se lit à la fois dans Michée (IV, 1-5) et dans Isaïe (II, 1-4)

montre la Jérusalem des derniers temps bâtie au sommet des montagnes comme point de mire de l'univers et centre d'où l'adoration de Yahweh et la connaissance de sa loi rayonneront sur tous les peuples, en sorte que « toutes les nations » diront : « Venez, montons sur la montagne de Yahweh, vers la maison du Dieu de Jacob; et il nous instruira dans ses voies et nous marcherons dans ses sentiers. » Notre-Seigneur dira aussi à ses disciples qu'ils sont la cité bâtie sur la montagne et qui ne peut échapper aux regards (Matth., v, 14). — Jérusalem sera la cité de lumière : « Debout! sois radieuse! car ta lumière se lève, de la gloire de Yahweh, c'est pour toi l'aurore... Et les nations marcheront à ta lumière, les rois aux clartés de ton aurore (Is., LX, 1-3; Condamin, *Le livre d'Isaïe*, p. 350). Cette lumière symbolise, en général, le bonheur et la possession de tous les biens, mais le premier de ces biens, le foyer de cette lumière, c'est la connaissance de Dieu et de ses volontés. Cette lumière viendra du Messie : « Je te ferai lumière des nations pour porter mon salut jusqu'aux confins du monde. » (Is., XLIX, 6-10; cf. LXII, 1-2.) Et Notre-Seigneur, en effet, comme nous le verrons, vient sur la terre pour répandre par lui-même d'abord (Luc., II, 32; Joa., I, 4-9; VIII, 12, etc.), puis par ses disciples (Matth., v, 14-16), la lumière qui éclairera et sauvera les hommes. Ézéchiel (XVII, 22-24) compare le royaume messianique à un rameau que Dieu détachera du tronc de David et qui, planté sur la haute montagne d'Israël, deviendra un grand arbre dans les branches duquel tous les oiseaux viendront nicher; comparaison que Jésus reprendra pour peindre l'avenir de son œuvre. Maison sur la montagne, cité resplendissante d'où la lumière se répand pour guider les hommes dans les sentiers du Seigneur, arbre majestueux qui abrite tous les oiseaux, quelles images expressives de l'aspect collectif, social et parfaitement visible, que prendra l'œuvre du salut! Et combien d'autres images prophétiques : peuple, royaume, vigne, troupeau, temple, convergent au même but! Tout l'Ancien Testament montre que, si le salut est affaire individuelle par les efforts qu'il demande de chacun, nul n'en jouira cependant que comme membre du peuple de Dieu; et Jésus-Christ maintiendra cette loi fondamentale, qui suppose toujours visible et reconnaissable la société de laquelle le chrétien reçoit tous les moyens de vie surnaturelle.

2° Une foule de passages de l'Évangile attestent, au moins implicitement, le caractère public, officiel, éclatant qui distinguera l'œuvre du Christ. « Vous êtes la lumière du monde. Une ville située au sommet d'une montagne ne peut être cachée; et on n'allume pas une lampe pour la mettre sous le boisseau, mais sur le chandelier, et elle éclaire tous ceux qui sont dans la maison. Qu'ainsi votre lumière brille devant les hommes, afin que, voyant vos bonnes œuvres, ils glorifient votre Père qui est dans le ciel. » (Matth., v, 14-16.) Notre-Seigneur transfère à ses disciples le rôle que devait jouer Israël dans le monde : leurs vertus, fruit de leur foi au Christ, feront glorifier Dieu comme l'auteur des vérités qu'ils enseignent et des bonnes œuvres qu'ils pratiquent. Ils seront de la sorte, par participation et comme par reflet, ce qu'est le Christ lui-même, non pas seulement une lumière, mais « la lumière du monde », τὸ φῶς τοῦ κόσμου, la lumière véritable, unique, complète, hors de laquelle il n'y a que ténèbres. (Joa., I, 5-9; VIII, 12; XII, 46.) En effet, il n'est pas permis aux fidèles de cacher leur qualité de chrétiens : ils doivent confesser publiquement devant les hommes leur foi au Christ, sous peine d'être reniés par lui devant son Père. (Matth., x, 33; Luc., IX, 26; XII, 8-9.) Cette foi leur attirera des outrages et des vexations de toutes sortes : « Si (les adversaires) ont appelé le père de famille Béelzébub, combien plus ceux de sa maison. » (Matth., x, 25.) On reconnaîtra donc les disciples de Jésus, comme on reconnaît les habitants d'une maison ou les membres d'une famille. On ne se contentera pas d'insultes. « A cause de Jésus » ils seront flagellés dans les synagogues et traduits au tribunal des rois; « en haine de son nom », ils seront mis à mort. (Matth., x, 17-22; Marc., XII, 9-13; Luc., XXI, 12-17.) Par le silence devant les insultes, par leur intrépidité devant les menaces, par leur joie dans les souffrances endurées pour Jésus (Matth., VI, 11-12) et, au besoin, par leur mort, ils donneront tout son éclat au témoignage que leur vie tout entière doit rendre à leur Maître. Par contre, quiconque les reçoit comme envoyés du Christ, le reçoit et l'écoute lui-même (Matth., x, 40). Bien plus, quiconque traite avec déférence et bonté le moindre des disciples, par respect pour son Maître, oblige le Seigneur en personne, tandis que le scandale donné au dernier des croyants mérite un châtiment sans miséricorde (Matth., XVIII, 1-6; Marc., IX, 33-37; Luc., IX, 46-48).

Au dernier jour, le jugement portera sur la charité témoignée à Jésus dans la personne de ses frères et aucune ignorance ne pourra excuser les coupables (Matth., XXV, 40-45). Tout est donc apparent et manifeste, tout est public dans la religion de Jésus, tout s'y passe au vu et au su de ceux du dedans comme de ceux du dehors. Étroitement unis par les devoirs mutuels que leur impose la volonté du Maître, ils forment une société en face de laquelle nul ne demeure indifférent et qui excite la haine des uns et l'admiration des autres.

3° Les paraboles, qui ont pour but de voiler le mystère du royaume des cieux à l'indifférence et à la légèreté des foules et de le révéler, au contraire, aux avides recherches des apôtres (Matth., XIII, 10-17; Marc., IV, 10-12; Luc., VIII, 9-10; x, 24), nous enseignent clairement le caractère social de l'Église. Le royaume des cieux est semblable au grain de sénevé; c'est la plus petite des semences et, cependant, il grandit jusqu'à devenir un arbre dans les branches duquel les oiseaux viennent nicher. (Matth., XIII, 31-32; Marc., IV, 30-32; Luc., XIII, 18-19.) C'est aussi sous l'image d'un grand arbre que Daniel (IV, 7-9, 17-19) décrivait l'empire de Nabuchodonosor; et Ézéchiel, qui l'applique à la puissance d'Assur (XXXI, 1-9), annonçait par la même figure le règne messianique (XVIII, 22-24). La leçon principale de la parabole porte sur la croissance assurée et le grand développement du royaume de Dieu; mais le bel arbre aux larges rameaux montre aussi que l'Évangile, en s'étendant au loin, maintient entre les croyants la cohésion la plus étroite, non seulement intérieurement par l'unité d'esprit qui circule partout comme une sève vivifiante, mais extérieurement par une organisation sensible qui les fait appartenir à la même vaste société religieuse, aussi visiblement que les branches et les feuilles au même grand arbre, ou que les citoyens au même immense royaume. De ce point de vue, le P. Lagrange note la différence entre cette parabole et les deux précédentes de saint Marc sur la semence tombée en terrains divers (IV, 1-20) et le blé qui pousse de lui-même (26-28) : « Dans la parabole du grain de sénevé le concept de parole le cède décidément à celui d'un objet extérieur. On est presque naturellement porté à regarder le règne comme une institution qui se développe et qui devient très grande. » (*Év. selon saint Marc*, 4e éd., 1929, p. 121-122.)

La parabole de l'ivraie dans saint Matthieu (XIII, 14-20, 36-43) a pour objet direct le mélange des bons et des méchants ici-bas. Malgré le soin du Fils de l'homme à semer le bon grain, l'ivraie pousse bientôt au milieu du blé et le Christ les laisse grandir ensemble. C'est seulement au temps de la moisson, à la consommation des siècles qu'il fera le discernement : alors « il

enverra ses anges et ils enlèveront de son royaume tous les scandales et ceux qui commettent l'iniquité et ils les jetteront dans la fournaise de feu » (xiii, 41-42). L'ivraie si étroitement mêlée au blé figure en général les méchants et particulièrement les mauvais chrétiens. Cf. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, 1923, p. 266-269; 272-276; L. Fonck, *Le parabole del Signore*, Rome, 1924, p. 170-176; A. Durand, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1924, p. 236. H.-J. Holtzmann objecte que le champ représente le monde entier, c'est-à-dire tous les hommes (Matth., xiii, 38), et que la bonne semence désigne exclusivement les fils du royaume (xiii, 38), en sorte que Notre-Seigneur veut indiquer seulement le contact des bons et des méchants dans le monde en général, non dans le sein de l'Église (*Lehrbuch der neutest. Theologie*, Tübingen, t. i, 1911, p. 273). Mais le verset 41 précise la pensée du Sauveur : c'est bien dans « son royaume » que se trouvent les scandales et les ouvriers d'iniquité que les anges devront jeter dans la fournaise, et ce royaume, par conséquent, ne compte pas uniquement de dignes sujets. Il en est encore du royaume des cieux comme d'un filet jeté dans la mer et qui prend toute espèce de poissons; quand il est rempli, on le tire sur le rivage et on recueille les bons poissons, tandis qu'on jette les mauvais (Matth., xiii, 47-50).

Le récit insiste sur le triage du dernier jour (ỳ. 48-50), mais cette insistance même enseigne que la séparation n'aura pas lieu auparavant et qu'il ne faut donc pas s'étonner de trouver des méchants à côté des bons dans la condition présente du royaume des cieux. « C'est le même sens général que pour l'allégorie de l'ivraie, mais cette fois on n'est même pas tenté de se demander ce qu'il y a à faire actuellement des méchants, puisqu'on ne peut même pas songer à extraire du filet les mauvais poissons pendant la pêche. » Lagrange, p. 278; cf. Fonck, *Le parabole...*, p. 274-276. La parabole des noces royales (Matth., xxii, 1-4) introduit une leçon semblable : la salle du festin se remplit de convives « mauvais et bons » (v. 10), qui se mettent à table; plus tard seulement le roi vient s'assurer si tous sont dignes. Le récit des vierges sages et des vierges folles (Matth., xxv, 11-13) nous avertit de nous tenir prêts à la venue du Seigneur; en attendant, sages et folles font partie du même cortège nuptial, l'Église, qui va au-devant de l'Époux. « Ces images évoquent l'idée d'une société groupant par des liens extérieurs des membres qui n'ont pas tous l'esprit propre de la société. » (J.-B. Frey, art. Royaume de Dieu, *Dict. de la Bible*, t. v, 1e part., col. 1252.) Elles excluent la notion d'une Église composée uniquement de saints ou de prédestinés. H.-J. Holtzmann en convient, avec beaucoup d'exégètes protestants, mais il en prend occasion pour suspecter l'authenticité de ces paraboles, sous prétexte qu'elles se trouvent seulement dans l'évangile de saint Matthieu et que Jésus-Christ ne pouvait avoir en vue rien de tel : « Dans son royaume, pas d'éléments impurs, sans quoi ce ne serait plus le royaume de Dieu, c'est-à-dire le lieu où la volonté de Dieu s'accomplit parfaitement » (p. 273). Explication arbitraire, en fonction d'un système préconçu. L'Église, sans atteindre à la perfection absolue de tous ses membres, mérite encore le titre de royaume de Dieu par son origine, sa nature, sa destinée, par les moyens d'une divinité efficace dont elle dispose pour établir le règne de Dieu et par les résultats merveilleux qu'elle obtient en effet. On comprend donc que Notre-Seigneur ait voulu lui donner ce beau titre; par suite, nulle raison de contester la fidélité du témoignage de saint Matthieu.

A ces textes, les partisans d'une Église purement spirituelle opposent les passages de l'Évangile qui font consister le mérite de l'homme devant Dieu dans les dispositions du cœur. A. von Harnack fait valoir surtout Luc., xvii, 20 : ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν « le royaume de Dieu est au dedans de vous », *es ist inwendig in euch* (*Das Wesen...*, 71e éd., 1927, p. 39). « Ces paroles, dit-il, signifient que le royaume est un bien exclusivement religieux, l'union de l'âme avec le Dieu vivant » (p. 40), et elles résument toute la doctrine du Sauveur sur le règne de Dieu : tout ce qui est extérieur demeure indifférent et ne saurait intéresser le salut. Le métropolite Antoine de Kiev reproche à l'Église latine d'aller à l'encontre de la grande maxime évangélique de Luc., xvii, 20 (Bessiedy, 1922, 2e éd., p. 32 : cité par M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, t. i, n. 67, p. 112). — *a)* Quand la sentence du Christ aurait la signification que lui prêtent ces auteurs, on n'aurait nullement le droit d'en conclure que l'intérieur est tout et que le reste n'est rien. Le royaume de Dieu est nécessairement et avant tout dans le cœur : Jésus-Christ ne se lasse pas de répéter aux Juifs cet avertissement (cf. Frey, art. Royaume de Dieu, *op. cit.*, t. v, 1re part., col. 1247-1250). Mais il n'est pas uniquement et exclusivement là : ni la grammaire, ni la logique ne permettent de donner à une proposition affirmative un sens négatif et exclusif. Si le Christ affirme la nécessité de la religion intérieure comme condition essentielle du royaume de Dieu, il n'établit pas moins clairement la forme de société comme élément constitutif de ce même royaume, tel qu'il l'a voulu sur la terre. Ces deux éléments s'unissent dans son œuvre comme l'âme et le corps dans la nature humaine. Les choses ainsi remises au point, la proposition n'offrirait en soi aucune difficulté. A la demande des pharisiens : Quand donc vient le règne de Dieu? le Christ répondrait que ce règne est une grâce intérieure et non point un phénomène qui se puisse observer du dehors; il rappellerait ces esprits superficiels du dehors au dedans, d'une vaine curiosité à la vertu véritable. Belle pensée, *la piu divina parola scaturita dalle labbra di Cristo* (Mariano, *Scritti varii*, t. vii, 1904, p. 463; cité par Holtzmann, *Lehrbuch*, t. i, p. 291) et qui trouve son équivalent en d'autres endroits de l'Évangile; cf. Matth., xv, 11-18; Marc., vii, 15-21. Plusieurs Pères ont expliqué de la sorte ces paroles. — *b)* Cependant, cette interprétation se heurte, dans le contexte, à une grave difficulté, car « il est impossible de dire que les pharisiens, à tout le moins compris dans ὑμων, ont reçu le règne comme une grâce intérieure. » (Lagrange, *Év. selon saint Luc*, 1923, p. 460.) Toujours, au contraire, Jésus leur reproche un esprit très éloigné de son Évangile. A. von Harnack répond que Jésus énonce un principe absolu, une définition de droit, non la constatation d'un fait. Mais de deux choses l'une : ou ces paroles renferment une allusion aux dispositions actuelles des auditeurs, et alors elles adressent plus ou moins explicitement aux pharisiens un compliment immérité que tout l'Évangile contredit; ou elles font complètement abstraction du présent pour se tenir dans la région des principes, et alors elles répondent mal à la question : Quand arrive le royaume? — *c)* Plusieurs Pères et commentateurs prennent ἐντὸς ὑμῶν au sens de « à votre portée, en votre pouvoir » : *in manu, in potestate vestra : Intra vos, id est si audiatis, si faciatis Dei præceptum* (Tertullien, *Adv. marc.*, iv, 35). Mais cette explication s'écarte du sens naturel et direct de ἐντός qui signifie « au dedans, au milieu », par opposition à ἐκτός : « au dehors ». — *d)* A. Loisy entend le présent ἐστι d'un futur très proche; le règne de Dieu est déjà là, car il va commencer soudain. Ce règne est, pour Loisy, le règne eschatologique qui s'ouvrira par l'avènement fulgurant du Fils de l'homme, dont parlent les versets suivants (Luc., xvii, 22-30). Seulement saint Luc met précisément une différence bien marquée entre le règne de Dieu, que rien d'extra-

ordinaire ne signale aux yeux et qui est déjà présent (xvii, 20-21), et l'avènement du Fils de l'homme qui apparaîtra tout d'un coup au milieu de signes éclatants (22-30). — *e)* Selon l'explication la plus probable ἐντὸς ὑμῶν signifie « au dedans de vous », c'est-à-dire parmi vous, au milieu de vous. Les pharisiens demandent : Quand donc vient le règne de Dieu? Jésus répond : « Le règne de Dieu ne vient pas comme un objet d'observation et l'on ne dira pas : le voici ici ou là; c'est-à-dire qu'il ne vient pas de manière qu'on puisse l'observer comme une chose toute faite et dont on marque exactement la place, « comme le soleil et la lune apparaissent à l'horizon » (Lagrange), encore moins de manière à frapper les regards par la pompe et la majesté qu'attendent les pharisiens. Il s'établit insensiblement, il a déjà commencé et il est parmi vous, ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν. Ainsi à la question de temps : Quand vient le règne? Jésus, après une explication préalable sur la nature du règne, répond directement en indiquant le temps : Il est parmi vous. Contre cette explication, qui cadre si exactement avec le contexte, plusieurs auteurs allèguent que ἐντός signifie proprement « au dedans, à l'intérieur », et n'est pas exactement synonyme de ἐν μεσῷ, « au milieu ». L'allégation porterait, si ὑμῶν désignait individuellement les auditeurs : le règne de Dieu devrait être « au dedans » de chacun d'eux. Mais le pronom peut parfaitement s'entendre au sens collectif et désigner les auditeurs comme nation; l'expression demeure vraie au pied de la lettre : c'est « à l'intérieur » du peuple d'Israël que le règne a déjà pris naissance.

Ainsi l'accent de la réponse, en parfaite conformité avec la question posée, porte sur l'affirmation d'un fait présent, sur l'avènement déjà réalisé du règne que les pharisiens regardent encore comme à venir. Notre-Seigneur avait dit précédemment, d'une manière toute semblable, à ces mêmes pharisiens (Matth., xii, 24), témoins aveugles de l'expulsion des démons : « C'est que le royaume de Dieu est arrivé sur vous », ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς (Luc., xi, 20). Ce fait est gros de conséquences; il permet de conclure que le règne est d'une autre nature que n'imaginaient les pharisiens et il en fait entrevoir la haute spiritualité. Mais la sentence de Jésus ne signifie ni directement, ni indirectement que le règne existe dans l'intérieur des âmes, encore moins qu'il y est tout entier renfermé, et elle ne saurait fournir aucun appui pour nier le caractère essentiellement collectif et social de l'œuvre entreprise par le Christ. Cf. Yves de la Brière, art. *Église*, *Dict. apolog.*, t. i, col. 1228-1230; M. Meinertz, *Jesus und die Heidenmission* (*Neutest. Abhandlungen*), t. i, Münster, 1908, p. 54; J. Knabenbauer, *Comm. in Ev. sec. Mattheum, in h. l.;* Zorell, *Novi Test. lexicon græcum*, au mot ἐντός; L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, 4e éd., Paris, 1928, p. 271-280.

4° L'évangile de saint Jean confirme admirablement les données des Synoptiques touchant l'aspect visible et social de l'Église. L'apôtre bien-aimé décrit l'œuvre du Verbe sur la terre comme une révélation et une manifestation. Tout tourne, pour ainsi dire, autour de cette idée : les multiples aspects de la rédemption se fondent dans cette perspective commune. On sait l'importance de la notion de « vie » dans le quatrième évangile. Cf. J.-B. Frey, *Le concept de vie dans l'évangile de saint Jean*, dans *Biblica*, t. i, 1920, p. 37-58, 211-240; Lagrange, *Év. selon saint Jean*, 1925, p. clxi-clxvi. Elle y tient la place qu'occupe dans les Synoptiques le concept du « royaume » de Dieu, dont le nom, répété chez eux plus de cent fois, ne se trouve qu'en deux passages de saint Jean : iv, 3-5; xviii, 36. Le Verbe, de toute éternité, a reçu de son Père la plénitude de la vie divine : « De même que le Père a la vie en lui-même, ainsi également il a donné au Fils d'avoir la vie en lui. » (v, 26; cf. i, 1-4.) Cette vie, le Verbe, en se faisant chair, vient la communiquer aux hommes : « Je suis venu pour qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient en surabondance. » (x, 10.) Cette communication se fait par la foi : « Il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu à tous ceux qui croient en son nom. » (i, 12.) Or la foi consiste à accepter le témoignage que le Fils rend à son Père : témoignage véridique, car personne n'a jamais vu Dieu, mais le Fils unique, qui est dans le sein du Père, connaît tous les secrets divins et c'est ce témoin fidèle qui nous les a révélés. (i, 18; iii, 11; vii, 16; viii, 26, 28, 37; xii, 49.) Aussi, sur le point de quitter ses apôtres, résume-t-il son ministère en ces termes : « J'ai manifesté ton nom aux hommes que tu m'as donnés. » (xvii, 6.) C'est ainsi, nous dit saint Jean, que « la vie s'est manifestée, ...la vie éternelle qui était auprès du Père nous a été manifestée. » (I Joa., i, 1.)

Vie, le Verbe est aussi lumière. Lumière en soi, car « Dieu est lumière et il n'y a point en lui de ténèbres » (I Joa., i, 5). Lumière pour les hommes : « La vie (du Verbe) était la lumière des hommes... la lumière qui éclaire tout homme », affirme le solennel prologue de l'évangile; et Jésus déclare avec insistance : « Je suis la lumière du monde. » (viii, 12; ix, 5; cf. xii, 35.) La lumière brille par son propre éclat, et le Verbe a brillé par son enseignement, qui éclairait les esprits des rayons de la vérité surnaturelle; par sa sainteté, car les bonnes œuvres sont filles de la lumière; enfin par ses miracles, signes de sa puissance divine. A titre de lumière, l'œuvre du Christ est essentiellement un resplendissement et une manifestation.

A la lumière s'apparente la gloire, autre terme cher à saint Jean, qui l'a recueilli des lèvres du Christ. Cette expression revêt des nuances très diverses, puisqu'il est question parfois de la gloire des hommes (v, 44; xii, 43); mais, en plusieurs passages importants, elle désigne la nature divine du Christ et de son Père. De ce point de vue encore, le Christ a pour mission de révéler sa gloire et celle du Père qui l'a envoyé. Durant sa vie terrestre, sa chair mortelle voile l'éclat du Verbe qui s'en est revêtu. Cependant, elle laisse transparaître des rayons qui font deviner le foyer de puissance divine d'où ils émanent. Le miracle de Cana fut le premier des signes qui manifestèrent sa gloire aux yeux des disciples et ce signe détermina leur foi (Joa., ii, 11). La résurrection de Lazare l'a glorifié d'une manière encore plus éclatante; un grand nombre de Juifs, frappés de ce prodige, l'ont reconnu pour le Fils de Dieu et ont cru, en effet, en lui (xi, 4-27, 40-45). Sa propre résurrection et les autres merveilles qui suivront sa passion et sa mort achèveront de faire comprendre qu'il possède, même devenu homme, la gloire dont il jouissait comme Verbe du Père avant de s'être fait chair. (xii, 23-28; xiii, 31-32; xvii, 1-5.)

Vie, lumière, vérité, gloire, tous ces titres du Christ dans saint Jean présentent son rôle sur la terre comme un témoignage public et solennel, comme une manifestation resplendissante. Ce rôle, il l'a rempli d'abord par lui-même; mais, devant bientôt remonter au ciel, il a confié aux siens la charge de le poursuivre à travers tous les peuples et toutes les générations. Aussi son Église est-elle essentiellement visible. Elle est le bercail où il veut réunir ceux qui, dispersés à travers le monde, accepteront, sur la parole des apôtres, de devenir enfants de Dieu. (x, 16; xi, 52; xii, 32.) Leur unité aura sa source et son modèle en Dieu (xvii, 21-25) : unité de foi, qui leur fera connaître le Père comme le Fils le connaît, et garder fidèlement la révélation divine; unité de vie et de conduite, par l'observation des commandements du Christ; unité de charité, par l'amour qu'ils se témoigneront mutuellement, conformément au commandement « nouveau » que

leur laisse Jésus; unité par l'usage des mêmes sacrements qui dispensent la grâce, tels que le baptême (Joa., III, 5), l'Eucharistie (VI, 47-59) et la pénitence (XX, 22-23); unité par la soumission au bon Pasteur, le Christ (X, 1-18), représenté visiblement par les apôtres et leurs successeurs (XVII, 18; XX, 21) et par Pierre, leur chef (XXI, 1-17). Unité si parfaite, qu'elle frappera le monde d'étonnement : à ce signe divin, les hommes reconnaîtront que le Christ, fondateur de l'Église, est vraiment l'envoyé du Père et qu'elle demeure toujours, comme lui-même, l'objet des complaisances de ce Père tout-puissant (XVII, 23-26). Magnifique démonstration et rayonnement éclatant de la divinité du Fils et du Père, telle se présente l'Église dans saint Jean. Nous insisterons plus loin sur l'institution de la hiérarchie dans le quatrième évangile, mais cet aperçu d'ensemble suffit ici. « Dans toutes les directions, observe l'exégète protestant E.-F. Scott, Jean renforce l'idée spirituelle de l'Église, mais il magnifie en même temps l'institution extérieure. » (*The fourth Gospel, its purpose and theology*, Édimbourg, 1906, p. 139, cité par J. Huby, *L'Évangile et les évangiles*, 4e éd., Paris, 1929, p. 292-293.)

L'Église, en effet, révèle le Fils comme le Fils révèle le Père. Divine et humaine à la fois comme le Dieu fait homme, esprit et corps comme lui, rendant sensibles et mettant à portée des hommes les grandes réalités spirituelles, elle reflète dans sa double nature le Verbe incarné dont saint Jean a tant approfondi le mystère : « Pour les mêmes raisons qui lui ont valu, dans les premiers siècles, le titre de *théologien* de l'Incarnation, saint Jean a été le champion de l'Église visible. » (J. Huby, *op. cit.*, p. 296.)

5° Notre-Seigneur ne s'est pas contenté de tracer dans ses discours et ses paraboles le dessin de l'Église future. Il l'a déjà organisée de son vivant par l'institution des Douze et la primauté de Pierre. Nous étudierons plus loin cette organisation qui donne à la forme extérieure et sociale de l'Église le plus vif relief.

III. DURÉE ET UNIVERSALITÉ. — Le Christ se proposait-il une œuvre de longue durée? Destinait-il son Église à tous les hommes? Les deux questions se tiennent. D'une part, la limitation dans le temps entraînerait la limitation dans l'espace, car, si le Christ bornait à la génération présente ses désirs d'apostolat, il ne pouvait embrasser du regard l'univers. D'autre part, s'il voulait sauver l'humanité, il devait instituer des moyens de salut aussi durables qu'elle. Les textes évangéliques disent clairement que Jésus-Christ entendait assurer à son œuvre la perpétuité et l'universalité.

1° *Perpétuité.* — Dans tout son Évangile, Notre-Seigneur s'applique à reporter la pensée de ses auditeurs vers la vie future. Alors le règne de Dieu atteindra sa perfection, par la soumission entière des esprits et des cœurs au bon plaisir du Seigneur et par les biens dont il comblera ses serviteurs fidèles. Alors les justes brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père (Matth., XII, 43). C'est le royaume que le Père a préparé de toute éternité pour ses élus (Matth., XXV, 34), où les justes prendront place avec les patriarches et les prophètes (Matth., VIII, 11; Luc., XIII, 28), où ils jouiront de la vie éternelle (Marc., IX, 47; cf. 43-44). Ce royaume, il faut l'acquérir au prix de tous les efforts, de tous les sacrifices et de la vie elle-même (Matth., XVI, 24-27; Marc., VIII, 34-38; Luc., IX, 23-26; Matth., XVII, 7-9; Marc., IX, 43-50; Matth., XXV, 31-46). Royaume spirituel et transcendant qui sera inauguré, à la fin du monde (Matth., XXIV; Marc., XIII; Luc., XXI), par la résurrection générale (Matth., XXII, 23-33; Joa., XI, 24-26) qui donnera au corps une vie spiritualisée, et par le jugement universel (Matth., XVI, 31-46; Joa., V, 27-29; XII, 48) où le Fils de l'homme apparaîtra « dans sa gloire » (Matth., XXV, 31; cf. XVI, 27; XXIV, 30) pour rendre à chacun selon ses œuvres, aux justes la vie éternelle, aux méchants l'éternelle peine (Matth., V, 30; XIII, 41; XXV, 46). Fin du monde et avènement glorieux du Fils de l'homme, résurrection et jugement, vie éternelle du ciel et feu inextinguible de la géhenne, telles sont les fins dernières qui doivent être toujours présentes à l'esprit du chrétien et régler ici-bas toute son activité. C'est la phase finale et définitive du royaume de Dieu, lequel est donc essentiellement eschatologique. Cf. Frey, art. ROYAUME DE DIEU, *Dict. de la Bible*, t. V, col. 1245-1246. Aussi ne peut-on qu'approuver la nouvelle école de théologie allemande dite « évangélique », qui se pare aussi du titre de « eschatologique », lorsqu'elle insiste sur la portée immense de la doctrine du Christ touchant les fins dernières. Cf. Georg Hoffmann, *Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie*, Göttingen, 1929. On peut dire, en un sens légitime, avec l'un des chefs de l'école, que tout l'Évangile et même tout le Nouveau Testament « s'oriente eschatologiquement vers la fin de l'histoire »; Brunner, *Die Mystik und das Wort*, 2e éd., Tübingen, 1928, p. 268. Est-ce à dire qu'il faille supprimer l'histoire elle-même et que le royaume de Dieu, annoncé par le Christ, consiste uniquement dans cette vie future et transcendante conçue comme devant transformer, dans un avenir prochain, les conditions présentes des hommes et du monde. C'est la thèse de la vieille école eschatologique que nous avons mentionnée à diverses reprises, représentée par Baldensperger, J. Weiss, Alb. Schweitzer, Loisy, etc. Contrairement à leurs affirmations systématiques, l'Évangile admet, avant la phase proprement eschatologique, une perspective terrestre actuelle, de durée indéfinie, qui rejoint dans le lointain des âges la perspective céleste.

1. *Royaume présent.* — Jésus-Christ déclare que le royaume des cieux a déjà commencé sur la terre. Voir les textes ROYAUME DE DIEU, *Dict. de la Bible*, t. IV, col. 1244-1245. Rappelons seulement que Jésus en donne expressément pour preuve les miracles qu'il accomplit conformément aux prophéties de l'Ancien Testament (Matth., XI, 1-12; Luc., VII, 18-28), en particulier l'expulsion des démons (Matth., XII, 28; Luc., X, 9-18; XI, 20), et qu'il distingue nettement entre le royaume de Dieu, déjà présent parmi les Juifs sans que les pharisiens aient encore su le reconnaître (Luc., XVII, 20-21), et l'avènement fulgurant du Fils de l'homme qui surprendra au dernier jour toutes les nations (XVII, 23-27).

2. *Royaume durable.* — La période que viennent d'ouvrir la prédication et les miracles du Sauveur n'est pas le simple prodrome, rapide et passager, du grand jour. Sans doute, le Christ affirme solennellement que nul, pas même les anges du ciel, ne connaît la date des derniers temps : le Père s'est réservé le secret de cette manifestation décisive de sa toute-puissance (Matth., XXIV, 26); le Fils lui-même, qui tient de son Père tout ce qu'il doit nous révéler, n'a pas reçu mission de nous le transmettre et ne le sait donc pas de science communicable (Marc., XIII, 32; cf. Act., I, 7). Cf. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, 1929, p. 350; J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, t. I, 1927, p. 309-313, 559-590. Nul ne sait l'époque (καιρός : Marc., XIII, 33) du grand événement, nul ne peut le prévoir, ni le conjecturer : il viendra à l'improviste, comme le voleur pendant la nuit (Matth., XXIV, 43; Luc., XII, 39); il surprendra les hommes comme le déluge surprit les contemporains de Noé (Matth., XXIV, 37-39). C'est pourquoi, insiste le Sauveur, « veillez, car vous ne savez pas le temps...; veillez, car vous ne savez pas... Ce que je vous dis, je le dis à tous,

veillez. » (Marc., xiii, 33, 35, 37; Matth., xxiv, 42-44; xxv, 13.) Veillez, non pas pour vous fatiguer à saisir les indices de la parousie, puisque aucun signe avant-coureur n'en trahira l'approche, mais pour vous tenir prêts, par la pratique de toutes les vertus, à recevoir le Fils de l'homme et à mériter ses récompenses.

Impossible donc de fixer aucune date à la venue du Fils de l'homme, ni par conséquent à la durée de l'Église. Cependant, maintes paroles du Sauveur avertissent que cette durée pourra être longue. Le grain de sénevé, si petit, « monte et devient plus grand que toutes les plantes potagères et pousse de grandes branches, de sorte que tous les oiseaux du ciel peuvent nicher sous son ombre » (Marc., iv, 32). La force de la comparaison ne porte pas seulement sur le contraste entre le petit grain et le grand arbre, entre les modestes débuts de l'Évangile et son extension universelle, mais plus encore sur les progrès par lesquels, d'une croissance sûre et régulière, l'arbre, sorti de l'humble semence, atteint son développement final. Saint Marc décrit avec une insistance visible les trois étapes de cette évolution naturelle : le sénevé monte, puis il dépasse les autres plantes, enfin il étend de tous côtés de larges rameaux, de manière à abriter tous les oiseaux du ciel. Ainsi le christianisme, d'une marche lente mais assurée et irrésistible, atteindra peu à peu tous les peuples de la terre. Saint Matthieu (xiii, 33) et saint Luc (xiii, 20-21) joignent à cette parabole celle du ferment qui reste « caché dans la masse de farine jusqu'à ce qu'elle ait levé tout entière ». Encore la prophétie du lent développement avec cette différence que l'arbre figure les progrès extérieurs et sensibles, tandis que le ferment symbolise le travail intérieur et profond par lequel l'Évangile transformera le monde. Ces deux paraboles se complètent admirablement, car l'extension du christianisme à tous les peuples ne prend toute sa valeur merveilleuse que par leur conversion sincère et complète. Or, ce double travail n'ira pas sans de graves obstacles. D'abord, la parabole de la semence, rapportée par les trois Synoptiques en tête des nouveaux enseignements du Sauveur sur le royaume de Dieu (Matth., xiii, 1-9, 19-23; Marc., iv, 1-9, 13-20; Luc., viii, 4-8, 11-15), nous apprend que le Seigneur ne se propose nullement d'établir subitement son règne par un coup de sa toute-puissance, et que le succès ou l'insuccès de l'Évangile prêché dans le monde dépendront de la nature des terrains, c'est-à-dire des dispositions des auditeurs. De ce chef, que d'échecs à prévoir! En outre, Notre-Seigneur prédit que des inimitiés individuelles, des hostilités de famille, des persécutions terribles de la part des pouvoirs publics, une haine aveugle de la part de tous, s'efforceront d'entraver l'essor du christianisme et même de le détruire entièrement (Matth., x, 16-35). Si l'on tient compte de ces difficultés qui viennent à la fois du dedans et du dehors, la conclusion se tire d'elle-même : « Avant que le royaume ait grandi et que le monde ait été changé par sa vertu, on peut entrevoir de longs siècles. » (Lagrange, *Év. selon saint Matthieu*, p. clxiii.) Saint Marc insiste par une parabole spéciale sur cette croissance infaillible du germe qui, une fois confié à la terre, se développe par sa vertu propre indépendamment des soins du laboureur : « La terre produit d'elle-même d'abord l'herbe, puis l'épi, enfin le blé plein l'épi », et c'est seulement quand l'épi est mûr que le laboureur revient pour la moisson (iv, 26-29). Ainsi le royaume passera par tous les degrés d'un développement complet et riche de fruits, avant que le Fils de l'homme récolte la moisson dans les greniers éternels. Cf. Karl Weiss, *Voll Zuversicht : zur Parabel Jesu vom zuversichtlichen Sæmann*, Münster in W., 1922.

Quel contraste, remarque le protestant libéral Holtzmann, avec les coups de théâtre apocalyptiques! Quelle douce lumière! C'est une perspective calme et reposée, « comme la campagne aux rayons du matin sous un ciel sans nuage... C'est le concept du devenir. » (*Der Begriff des Werdens; Lehrbuch*, 2e édit., 1911, p. 290.) M. Loisy reconnaît aussi (*Évangiles synoptiques*, t. i, p. 764) que ces paroles visent à calmer l'impatience de ceux qui voudraient tout de suite la moisson, c'est-à-dire l'avènement complet du royaume de Dieu; mais il ajoute : « Il n'en est pas moins certain que la moisson viendra sans tarder, car on ne sème que pour moissonner. » Réflexion tout à fait contraire à l'esprit du discours qui insiste sur le concours du temps et sur le fait que la moisson n'arrivera qu'au terme d'une longue croissance. Cf. Lagrange, *Év. selon saint Marc*, p. 115-118. La parabole de l'ivraie et du blé croissant ensemble dans le même champ jusqu'à la moisson nous enseigne aussi qu'il faut compter sur la patience du Maître qui laissera le monde suivre son cours normal et le temps faire son œuvre (Matth., xiii, 24-36). Ainsi, de tous côtés, les paraboles prononcées dès le début par le Sauveur ouvrent de larges horizons d'avenir terrestre qu'on ne peut restreindre sans faire violence au texte ou sans rejeter arbitrairement leur authenticité. Vers la fin de sa carrière, quand les esprits s'impatientent « dans la pensée que le règne de Dieu va se manifester soudain » (Luc., xix, 11), il s'applique à calmer cette fièvre. Le maître absent peut tarder; on l'attend dès le soir et il ne rentrera peut-être qu'au matin (Marc., xiii, 45; Matth., xxv, 48). Le noble prétendant au trône s'en va vers « un pays éloigné » (Matth., xxv, 19), d'où il ne reviendra qu'après « beaucoup de temps » (Matth., xxv, 19) et les serviteurs auront tout le loisir de se livrer au négoce. L'époux tarde tellement que toutes les vierges s'endorment et qu'au réveil les folles voient toute leur provision d'huile consumée (Matth., xxv, 1-13). Ainsi le Fils de l'homme pourra différer son avènement au point de lasser toute attente : Vigilance donc et persévérance.

3. *Royaume sans fin* (Luc., i, 33). — Plusieurs textes affirment que l'Église durera autant que le monde. Elle est l'édifice bâti sur le rocher « et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle » (Matth., xvi, 18). Que les portes de l'enfer désignent la mort, comme pensent plusieurs exégètes, ou les puissances infernales, comme il semble préférable, et que, par suite, le Christ promette directement l'immortalité ou la victoire, de toute manière l'Église est assurée de ne point périr. De plus, cette promesse lui permet d'entrevoir un long avenir, car les solennelles expressions du Christ paraîtraient quelque peu emphatiques si elles ne garantissaient, en fait, qu'une courte durée. Notre-Seigneur dit de même dans saint Jean (xiv, 16) : « Je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet pour qu'il soit avec vous à jamais », εἰς τὸν αἰῶνα, tant que durera le temps et le monde.

Enfin, l'évangile de saint Matthieu se clôt par ces paroles du Christ ressuscité à ses apôtres : « Allez, enseignez toutes les nations... et voici que je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la consommation du siècle (xxviii, 18-20). Le moment est venu de la séparation : le Christ doit retourner à son Père et les apôtres aller aux nations. Mais il n'abandonnera pas ses envoyés; il les assistera de son invisible et toute-puissante présence partout, en quelque endroit du monde que les appelle leur mission, et toujours. Magnifique promesse, riche de précieux privilèges que nous aurons à recueillir. Notons seulement ici la perpétuité que la dernière phrase de l'Évangile garantit si expressément à l'Église. Le Christ s'engage à être avec elle jusqu'à la consommation du siècle, jusqu'à la fin du monde. L'Église subsistera donc tant qu'il y aura des hommes

sur la terre; et cela se comprend, puisque Dieu veut par elle sauver tous les hommes. C'est ce qu'on peut appeler la durée absolue ou perpétuité. En outre, l'ensemble du passage s'entendrait au mieux d'une durée relativement longue. D'une part, les apôtres doivent évangéliser tous les peuples, en commençant par ce peuple juif que trois ans de prédications et de miracles du Maître lui-même ont laissé incrédule; d'autre part, l'expression « tous les jours » permet de supposer que bien des jours passeront avant la consommation du temps; double raison d'écarter l'idée, chère aux eschatologistes d'une fin imminente ou prochaine. En somme, si longtemps que dure le monde et quand il devrait subsister des siècles, l'Église, par l'assistance du Seigneur, remplira sa mission de lumière et de sainteté.

Objections. — Aux textes que nous venons de rapporter, les adversaires opposent une double série de passages. D'abord, certaines paroles de Jésus qui annonceraient clairement soit l'avènement immédiat du règne glorieux (Matth., x, 23; xvi, 27-28; xxv, 64); soit la fin prochaine du monde (Matth., xxiv, Marc., xiii; Luc., xxi); puis l'espoir, né sans doute des paroles du Maître, qui aurait tenu la première génération chrétienne dans l'attente d'un retour prochain. Sans méconnaître la difficulté et sans entrer dans les détails, il nous sera permis de dire que les discours du Sauveur n'ont pas la signification que la thèse eschatologique oblige de leur prêter. Le règne de Dieu s'établit par degrés et toute intervention divine qui détermine ou prépare des progrès importants peut s'appeler une venue du royaume ou de son roi, en attendant la parousie finale et la consommation : ainsi s'expliquent, entre autres passages (Matth., ix, 23; xvi, 28; xxvi, 64. Cf. art. Royaume de Dieu, *Dict. de la Bible*, t. v, col. 1247). Il est vrai que Jésus prédit dans un même discours (Matth., xxiv; Marc., xiii; Luc., xxi) la ruine de Jérusalem et la fin du monde; mais il montre la destruction de la ville sainte précédée de signes qui avertiront les fidèles de fuir pour échapper à la catastrophe, tandis qu'il répète, avec une insistance redoutable, que Dieu seul connaît l'époque de la consommation des choses et qu'il est inutile pour les hommes de vouloir pénétrer le secret divin. Quant à l'attente de la parousie de la part des apôtres et des premiers chrétiens, puisque les déclarations du Sauveur laissaient la porte ouverte à l'espérance, quoi d'étonnant qu'ils aient peut-être nourri le désir de revoir le Maître bien-aimé? L'étonnant est plutôt que les écrivains inspirés n'expriment nulle part de certitude à ce sujet; bonne preuve que le Maître, sans leur défendre d'espérer, n'avait rien promis. Cf. L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, Paris, 1928, p. 280-312, 457-463; Lagrange, *Év. selon saint Matthieu*, p. clxiii-clxxii, p. 454-473; *Év. selon saint Marc*, p. 332-354; *Ami du clergé*, *La parousie et la Commission biblique*, 6 mai 1920, p. 257-266.

2° *Universalité.* — Jésus-Christ avait-il l'intention d'étendre aux païens la prédication de l'Évangile et de leur donner entrée dans son Église? Pour les critiques eschatologiques, le Christ, obsédé de la fin imminente du monde, ne pouvait étendre son regard dans le temps, ni dans l'espace : il ne voyait pas plus loin que la génération présente, ni que les frontières d'Israël. L'école libérale protestante, dont H.-J. Holtzmann est le porte-parole, admet une évolution dans les dispositions du Sauveur. Il avait d'abord exclu les païens de la table des enfants, comme dit saint Matthieu (xv, 26); puis, peu à peu, l'incrédulité des Juifs, la foi qu'il admire chez certains païens, le souvenir des prophètes l'auraient décidé à ouvrir toute large aux étrangers la porte du salut (xxi, 43; xxii, 7-10. Cf. *Le royaume de Dieu et le monde païen*, *Lehrbuch der neutest. Theologie*, t. i, 1911, p. 174-283). A. von Harnack va plus loin : il déclare ne découvrir dans les Synoptiques aucune trace certaine de l'appel des gentils, sauf à nier résolument l'authenticité des textes trop clairs. Cf. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums...*, t. i, Leipzig, 1923, p. 39-48. L'étude des évangiles nous montre, au contraire, deux points fermes dans l'enseignement de Jésus : il restreint aux seuls enfants d'Israël sa mission personnelle, mais il destine ses apôtres à l'univers. Pour les textes relatifs au Royaume de Dieu, voir *Dict. de la Bible*, t. v, col. 1250-1251. Cf. J. Lebreton, *La prédication de l'Evangile par le Christ Notre-Seigneur*, dans *Recherches de science religieuse*, 1931, p. 6-37; M. Meinertz, *Jesus und die Heidenmission*, Münster, 1908.

1. *Prophéties messianiques.* — Nous avons vu l'Ancien Testament tout rempli de promesses universelles. Par un contraste frappant, le petit peuple juif a conscience d'une mission mondiale. Il en a reçu l'assurance dans la personne même d'Abraham : « En toi toutes les nations de la terre seront bénies » : Gen., xii, 1-3; xviii, 18; xxii, 15-18. Cf. art. Abraham, dans le *Supplément*, t. i, col. 19-23. « Étonnante prophétie qui inaugure dans la Bible le rôle religieux d'Abraham s'étendant virtuellement à tous les peuples! » (Lagrange, *Ép. aux Galates*, Paris, 1918, p. 66.) Les oracles postérieurs confirment et développent cette promesse sous diverses formes, surtout comme un royaume universel dont Jérusalem sera le centre (Gen., xlix, 9-10; Ps., ii, 8; lxvi, 1, 4, 8; lxxii, 8-11, 17-19; xcvi, 3, 7, 10; Is., ii, 1-4; xix, 19, 21, 25; lx, 3; lxvi, 18-23, etc.; Jér., iii, 17, etc.). Ils présentent aussi la conversion des païens comme le fruit des souffrances et du sacrifice du Serviteur de Yahweh : « C'est peu que tu sois mon serviteur pour rétablir les tribus de Jacob...; je t'établirai lumière des nations pour que mon salut arrive jusqu'aux extrémités de la terre. » Is., xlix, 6. Cf. xlii, 1-6, 7; lii, 15; liii, 11-12; Ps., xxii, 27-32. Le Christ, en qui devaient se réaliser toutes les promesses, ne pouvait répudier la part la plus vaste de son héritage. Postérité d'Abraham, comment aurait-il oublié les bénédictions qui, par lui, devaient se répandre sur le monde? Descendant de David, il soumettrait tous les peuples au Seigneur, Serviteur de Yahweh, il savait par avance les fruits immenses de son sacrifice et cette vue soutenait son courage. Insensible aux rêves politiques de ses concitoyens, il brûlait pour les âmes d'un zèle d'autant plus ardent qu'il était plus pur. Dans cette Galilée, en contact par toutes ses frontières avec le monde païen, aurait-il senti pour les peuples étrangers un cœur moins large que les anciens prophètes? Simplement mise en regard de l'Ancien Testament, la thèse des critiques apparaît d'une souveraine invraisemblance.

2. *Doctrine universaliste.* — Nous avons déjà remarqué l'attitude réservée de Jésus en face du nationalisme farouche de ses contemporains. Pas d'hostilité contre les puissances étrangères; le fort armé (Matth., xii, 29; Marc., iii, 27; Luc., xi, 21-22) que Jésus doit vaincre et dépouiller n'est pas l'empire romain, mais le démon; il faut rendre à César ce qui est à César. Aucune couleur nationaliste non plus dans les tableaux qu'il trace du royaume de Dieu : assurer le règne du Seigneur en obéissant à sa volonté, tout est là. Il enseigne une doctrine hautement spirituelle dont toutes les idées orientent l'esprit et le cœur vers l'universalisme. Pour inviter à l'amour de Dieu, il ne fait pas appel à la sortie d'Égypte, ni aux merveilles jadis opérées en faveur du peuple hébreu. Dieu est Père parce qu'il est créateur et sauveur, et il demande de tous les hommes un amour filial. Enfants de Dieu, nous devons regarder chacun d'eux, fût-il Samaritain, comme notre « prochain », notre parent, notre frère.

Ainsi tout, dans l'enseignement de Jésus, fait abstraction des attaches nationales : tout s'adresse à l'âme, tout prend un caractère humain et universel.

3. *Les paraboles* annoncent un royaume universel. Le champ que le maître ensemence est le monde (Matth., xiii, 38). Le petit grain de sénevé devient un arbre, dans les rameaux duquel les oiseaux du ciel viennent nicher; l'Église, malgré ses humbles débuts, s'étendra de manière à abriter tous les peuples (Matth., xiii, 31-32; Marc., iv, 30-32; Luc., xiii, 18-19). Comme le levain transforme toute la pâte (Matth., xiii, 33; Luc., xiii, 20-22), l'Évangile transformera le monde entier. Ces petits discours énoncent en quelque sorte le thème général que maintes paroles vont confirmer.

4. Toutefois, le Sauveur ne se propose pas d'annoncer lui-même la bonne nouvelle aux nations. Il réserve son ministère personnel aux seuls Juifs. Quand, pour échapper aux embûches de ses ennemis et trouver un peu de repos, il sort des frontières de la Galilée pour entrer en Syro-Phénicie, il cherche à se cacher : ni discours, ni miracles (Marc., vii, 24-30; Matth., xv, 21-28). Pressé par les supplications de la Cananéenne, il répond par cette déclaration de principe : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël. » (Matth., xv, 24.) Ainsi, par la volonté du Père qui l'envoie, sa mission personnelle se borne au peuple juif. « Il n'est pas bon, dit-il encore, de prendre le pain des enfants et de le jeter aux chiens. » (xv, 26.) Quand il envoie ses apôtres en mission temporaire, il leur prescrit la même réserve : « Ne prenez point le chemin des gentils et n'entrez point dans les villes des Samaritains, mais allez plutôt aux brebis perdues de la maison d'Israël. » (Matth., x, 5, 6.) Cette conduite se comprend. Dépositaires du trésor des promesses divines, les Israélites devaient bénéficier les premiers des bénédictions qui, par eux, se répandraient sur le monde. Les apôtres, même après la mort du Sauveur, observeront fidèlement ce mot d'ordre; longtemps ils s'efforceront de convertir les habitants de la Ville et de la Terre saintes et, dans les cités helléniques où les portera leur zèle, c'est à la synagogue qu'ils se rendront dès l'abord pour annoncer la parole. De la sorte, le peuple juif, premier-né du Seigneur, garde sa primauté. Mais cette déférence envers Israël n'implique pas l'exclusion des païens. Saint Marc nous a transmis ces paroles de Jésus à la Cananéenne : « Laisse d'abord (πρῶτον) les enfants se rassasier. » (vii, 27.) D'abord les enfants, c'est-à-dire les Israélites : à eux l'abondance des miracles et des dons spirituels par le ministère du Fils en personne; plus tard, le règne de Dieu, manifesté par la résurrection du Christ, s'étendra aux autres peuples. Du reste, Jésus ne s'interdit pas toute manifestation de bonté à l'égard des païens eux-mêmes. Il admire la foi de la Cananéenne et lui accorde la guérison de sa fille; ce n'est qu'une miette, mais « s'il accorde une miette avant le temps, que sera-ce quand le temps sera venu »? (Lagrange, *Év. selon saint Marc*, p. 196.) De même, la foi du centurion de Capharnaüm lui arrache un cri d'admiration, et il ne peut s'empêcher de comparer l'ardeur de ces sentiments à l'indifférence qu'il rencontre trop souvent chez ses compatriotes : « En vérité, je n'ai pas trouvé tant de foi en Israël! » (Matth., viii, 10.) Il guérit aussi, avec les neuf lépreux juifs, un lépreux samaritain qui, seul, vient lui témoigner sa reconnaissance (Luc., xvii, 11-19), et nous savons par saint Jean le ministère court (deux jours), mais fécond, de Jésus en Samarie (iv, 1-43). Ce n'est pas sans raison que ces figures sympathiques d'étrangers et de Samaritains traversent le chemin de Jésus, attirant son affectueuse attention et ses éloges; on voit que son cœur s'incline vers eux et que c'est seulement pour rester fidèle à la mission reçue qu'il s'abstient d'aller de lui-même audevant d'eux. Mais cette réserve n'est que provisoire et il fera par ses disciples ce que le respect des droits d'Israël ne lui permet pas de faire par lui-même. Jésus nous a révélé dès le berceau ce plan divin. A peine est-il né, que son étoile va chercher au loin « les mages de l'Orient » (Matth., ii, 1-18); après les bergers, prémices d'Israël, il appelle les prémices des gentils.

En outre, son intention ressort de plusieurs déclarations formelles qu'il nous faut rapporter.

5. Si l'on fait abstraction, dit A. von Harnack, des paroles attribuées à Jésus ressuscité (Matth., xxviii, 29; Marc., xvi, 15-20), de l'histoire des mages et de quelques citations de l'Ancien Testament, « on doit reconnaître que Matthieu et Marc ont presque entièrement résisté à la tentation de consigner dans les discours et l'histoire de Jésus les origines de la mission aux païens » (*Die Mission*, t. i, p. 43). On doit reconnaître d'abord que cela fait bien des amputations! L'Évangile ne mérite pas ce traitement. Et on ne voit non plus, chez les évangélistes, ni la tentation dont A. von Harnack semble avoir peur pour eux, ni la résistance dont il leur fait honneur; ils rapportent avec la plus grande simplicité ce qu'ils ont vu et entendu. Admirant la foi du centurion, Jésus déclare : « Je vous dis que beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident et prendront place avec Abraham et Isaac et Jacob dans le royaume des cieux, tandis que les fils du royaume seront jetés dans les ténèbres extérieures... » (Matth., viii, 11-12.) Saint Luc rapporte les mêmes paroles (xiii, 28-29) dans un contexte un peu différent. Il s'agit d'une prophétie : Jésus annonce ce qui arrivera. Il parle des gentils, comme le prouve l'opposition avec « les fils du royaume », c'est-à-dire avec les Israélites qui prétendent au royaume par droit de naissance. Jésus prédit la conversion des gentils : le banquet, où les patriarches sont assis et auquel les gentils sont invités, figure directement la félicité céleste, opposée aux ténèbres extérieures et au grincement de dents (viii, 12; Luc., xiii, 28), et indirectement le règne messianique terrestre qui donne droit au ciel. Notre-Seigneur insiste sur l'idée d'universalité : les gentils viendront de l'Orient et de l'Occident et, comme ajoute saint Luc, du Nord et du Sud, des quatre coins du monde, et ils viendront en grand nombre, πολλοί. On ne saurait souhaiter oracle plus précis. Saint Matthieu (xxiv, 14) et saint Marc (xiii, 9-10) rapportent également, dans le discours de Jésus sur la ruine de Jérusalem et sur la fin du monde, que l'Évangile sera annoncé dans tout l'univers, comme un témoignage pour toutes les nations. Alors seulement, d'après saint Matthieu « viendra la fin » (xxiv, 14). De quelque manière qu'on entende cette fin, la prédication de l'Évangile s'étendra à toutes les nations. Les deux évangélistes relatent encore, à l'occasion de l'onction de Béthanie, ce mot de Jésus : « En vérité, je vous le dis, partout où cet Évangile sera prêché dans le monde entier, on racontera à son honneur l'action de cette femme. » (Matth., xxvi, 13; Marc., xiv, 9.)

Une autre série de textes en faveur des gentils est celle qui reproche aux Juifs leur incrédulité et dénonce leur réprobation. On ne peut parler ici pour Jésus de progrès acquis par l'expérience, comme le prétend Holtzmann. Jésus savait dès le commencement quel sort lui réservait la haine des pharisiens (cf. Marc., ii, 20); il a prédit à plusieurs reprises sa passion et sa mort en même temps que sa résurrection, avec une netteté de traits et une fermeté d'accent qui ne doivent rien aux constatations empiriques. Mais il était naturel d'essayer d'abord la douceur et la persuasion auprès des Juifs et de ne parler de châtiment qu'après la faute. Nous avons vu comment saint Matthieu reproduit, à l'occasion de la demande du centurion une prédiction sur l'admission des gentils et l'expulsion

des Juifs que Luc semble placer un peu plus tard (xiii, 24-30). Peu de jours avant de mourir, Notre-Seigneur, au rapport des trois Synoptiques, prononce contre les pharisiens qui trament sa mort la parabole des vignerons homicides, et il conclut par cet oracle : « C'est pourquoi je vous dis que le règne de Dieu vous sera enlevé et qu'il sera donné à une nation qui en produira les fruits. » (Matth., xxi, 43 : ἔθνει; Marc et Luc, ἄλλοις.) La parabole ne s'adresse pas seulement aux pharisiens (Matth., xxi, 45), qui redoublent de fureur, mais au peuple (Luc., xx, 9), qui est saisi d'effroi (xx, 16). En effet, si la responsabilité du crime incombe principalement aux chefs qui ont tout dirigé (cf. A. Charue, *L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, Gembloux, 1929, p. 175 sq.), elle retombe aussi sur la foule ingrate et aveugle. C'est pourquoi la nation juive tout entière sera réprouvée et une autre nation, celle des gentils, recevra, aux lieu et place de la première, les bénédictions messianiques pour devenir le règne du Seigneur et le peuple de Dieu. A. von Harnack prétend que le terme ἔθνος peut s'entendre d'un groupement quelconque et que la parabole de la vigne signifie seulement le remplacement des serviteurs méchants par d'autres plus fidèles. D'après Jülicher, la menace ne viserait que les chefs, car Jésus ne pouvait penser à un nouveau peuple, c'est-à-dire à un long avenir; il finit par nier l'authenticité de la parabole, sous prétexte qu'elle tourne à l'allégorie, et Loisy se range aussi à ce parti. Mais bientôt après le rejet des mauvais vignerons, le Christ, dans les trois Synoptiques, annonce la destruction du Temple et de la ville sainte. Entre ces deux prophéties, saint Matthieu place les terribles malédictions du Christ contre les scribes et les pharisiens, et l'apostrophe à Jérusalem qui tue les prophètes que Dieu lui envoie pour la sauver et par là se voue elle-même à la ruine. Dans saint Luc, la lamentation et les larmes de Jésus sur la ville coupable servent de préface à l'allégorie de la vigne (xiii, 33-35). Tout ce contexte éclaire d'un jour tragique la parole de Jésus (Matth., xxi, 43; Marc., xii, 9; Luc., xx, 16) et ne laisse aucun doute sur sa véritable portée : Israël est réprouvé et les gentils vont former l'Israël nouveau. Même signification pour la parabole du festin nuptial qui suit immédiatement, dans saint Matthieu, celle de la vigne. Comme les vignerons infidèles, les invités rebelles sont punis, et le festin est offert à de nouveaux convives, ainsi que la vigne à de nouveaux ouvriers (Matth., xxii, 7-10; cf. Luc., xiv, 16-24). Les deux discours procèdent de la même inspiration et tendent au même but : rejet des Juifs et appel des païens.

L'universalisme commun aux trois Synoptiques est souligné dans saint Luc d'un trait nouveau. On sait que cet historien oppose le salut véritable d'ordre surnaturel, annoncé dans l'Évangile, au salut politique et temporel que ses contemporains attendaient de l'empereur romain. Or, les inscriptions insistent sur l'ère de bonheur que la naissance du dieu auguste a fait briller pour « tous les hommes, pour la société comme pour l'individu, dans le monde entier »; (cf. M. J. Rouffiac, *Recherches sur les caractères du grec dans le Nouveau Testament d'après les inscriptions de Pryène*, p. 69-73). Le vrai Sauveur ne pouvait aspirer à un moindre rayonnement. « Luc annonce la paix à tous les hommes et fait remonter les origines humaines de Jésus au premier homme, comme pour dire que tous ont droit au salut qu'il est venu apporter, pourvu qu'ils veulent l'accueillir. » (Lagrange, *Év. selon saint Luc*, 1921, p. xliv.)

Si nous passons des Synoptiques à saint Jean, l'universalisme s'affirme partout. L'agneau de Dieu vient ôter le péché du monde (i, 29). « Dieu a aimé le monde au point de donner son fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais possède la vie éternelle. » (iii, 16-19.) Le pain qu'offre le Christ donne la vie au monde (vi, 33). Jésus est la lumière du monde (viii, 2; cf. ix, 2; xii, 46). Il est le bon pasteur envoyé à Israël (x, 1-15) : « Et j'ai d'autres brebis qui ne sont pas de ce bercail : je dois les amener et elles entendront ma voix et il n'y aura qu'un seul troupeau et qu'un seul pasteur. » (xiii, 16-18.) Cependant, cette conversion des gentils, sans cesse présente à son esprit, n'aura lieu qu'après sa mort. S'il consacre aux Samaritains un apostolat de deux jours qui n'est pas sans fruit (iv, 40), il ne cherche pas à entrer en rapports particuliers avec les Grecs qui veulent le voir (xii, 21) et il se contente de répondre qu'il attirera tout à lui du haut de la croix (xii, 32). C'est par sa mort qu'il réunira en une seule famille les enfants de Dieu dispersés à travers le monde (xi, 52); il prie d'avance pour ceux qui croiront en lui par le ministère des apôtres (xvii, 20). Salut par le Christ à tout croyant, quel qu'il soit et d'où qu'il vienne : ni le sang, ni la race, mais la foi seule engendre les fils de Dieu (i, 12-13; iii, 36, etc.).

6. *Ordre formel.* — Les textes précédents nous ont montré comment le salut des gentils faisait partie du programme messianique, annoncé dès les temps les plus anciens et résolument accepté par le Sauveur. Après sa résurrection, Jésus investit solennellement les apôtres de leur mission universelle et leur intime l'ordre d'aller au monde entier : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, enseignez toutes les nations... Et voici que je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la consommation du siècle. » (Matth., xxviii, 18-20.) Ces paroles, nous l'avons dit, garantissent à l'Église la perpétuité et nous verrons aussi leur importance pour son organisation et la nature de sa mission. Notons ici l'étendue de cette mission; les apôtres reçoivent ordre de prêcher l'Évangile à toutes les nations. Le Christ, qui a tout pouvoir au ciel et sur la terre, leur donne la terre entière pour apanage. Cette investiture concerne aussi leurs successeurs, puisqu'elle doit durer jusqu'à la fin des siècles. Il ne s'agit pas d'une simple permission, ni même d'une invitation qu'ils seraient libres d'accepter ou de refuser, ni d'un honneur auquel ils pourraient se dérober par humilité; le Christ n'exprime pas un désir ou une prière, ou une recommandation : c'est l'ordre formel du Sauveur. Cette main qui, du haut de la montagne (xxviii, 16), s'étend vers les horizons lointains, est le geste impérieux qui lance les disciples à la conquête du monde, c'est la suprême attitude que veut prendre devant eux celui qui est descendu du ciel sur la terre pour sauver les hommes et qui, maintenant, en remontant vers le Père, veut tout attirer à lui. Il demande que les siens le rendent roi effectif de ce monde qu'il embrasse par les mérites de son sang et par l'ardeur de son amour. Ils ne doivent pas attendre que les peuples viennent à eux ou les appellent : à eux de prendre les devants et d'aller au loin s'il le faut, πορευθέντες (xxviii, 19). Ils ne se contenteront pas d'une prédication rapide et superficielle : ils n'auront rempli leur tâche que par une évangélisation à fond qui transformera les catéchumènes en vrais disciples du Christ, selon la force du terme μαθητεύσατε. Désormais, l'apostolat est un devoir pour les chefs d'abord, mais aussi pour tous les chrétiens. Il s'imposera tant qu'il y aura des nations à évangéliser, des infidèles à baptiser, des âmes à sanctifier; et quand il aura conquis les peuples, quand il n'aura plus à gagner en étendue, il trouvera toujours à s'exercer en profondeur pour mieux assurer l'imitation du Christ (μαθητεύσατε), l'instruction spirituelle (διδάσκοντες), l'observation des commandements et des conseils (τηρεῖν πάντα).

Les critiques libéraux ne voient dans ces paroles qu'un reflet de la conscience chrétienne attribuant à

un ordre du Christ ce qui était dès longtemps en pratique au sein de la communauté : un grand *hysteron-proteron*, comme dit Harnack, une forte anticipation pour faire régler d'avance par Notre-Seigneur ce qu'on ne décida que plus tard. Cependant, la pensée qu'expriment ces sentences n'est pas nouvelle dans la doctrine du Christ. Il a voulu et prédit l'accession des gentils. La seule nouveauté consiste dans la forme. Jésus formule maintenant comme un ordre exprès ce qu'il présentait auparavant comme une prophétie. Or, on ne peut méconnaître la parfaite opportunité de cet ordre, puisque le moment d'agir est à présent arrivé. Aussi ce texte n'est-il nullement isolé dans la tradition. Saint Marc nous a conservé des paroles toutes semblables : « Allez dans le monde entier prêcher l'Évangile à toute créature. » (XVI, 15.) Les critiques qui contesteraient l'authenticité absolue de cette finale de Marc ne peuvent lui refuser tout au moins la valeur d'un témoignage très ancien. Les Actes de saint Luc complètent son évangile (XXIV, 47) en rapportant cette recommandation de Jésus à ses apôtres avant son ascension : « Vous serez mes témoins à Jérusalem et en Judée et jusqu'à l'extrémité de la terre. » (I, 8.) Ainsi, vraisemblance interne et témoignage externe s'accordent pour faire de l'ordre suprême de Jésus dans l'Évangile une parole historique aussi certaine qu'importante. A. von Harnack, voyant dans l'universalisme une création de la communauté, note avec surprise : « Une des plus grandes révolutions que l'histoire des religions connaisse s'est produite sans révolution. » (*Die Mission*, t. I, p. 48.) Mais les oppositions qui surgirent au sein de la communauté chrétienne, tant à Jérusalem et à Antioche dès les débuts, que plus tard dans les provinces lointaines comme la Galatie, prouvent assez qu'une révolution véritable aurait éclaté si tous les chrétiens n'avaient été convaincus que Pierre et les autres apôtres, en accueillant les gentils, obéissaient à un mandat du Christ. Du reste, ajoute dédaigneusement A. von Harnack (p. 46, n. 2), inutile de discuter avec qui traiterait de « prévention » injustifiée mon refus d'accepter comme historique le message d'un ressuscité. Cette déclaration d'incrédulité ne trahirait-elle pas le postulat philosophique dont s'inspire, de façon plus ou moins avouée, la critique des exégètes rationalistes? Étrange situation de savants qui ne pouvant admettre la résurrection du Christ, se trouvent en face d'une Église basée sur la foi à sa résurrection!

7. *Réserve voulue.* — Autant Notre-Seigneur a affirmé nettement son rôle de Sauveur universel et sa volonté d'enrôler tous les hommes au nombre de ses disciples, autant il s'est montré réservé sur la manière dont se ferait leur admission. Les gentils entreraient-ils dans l'Israël nouveau sans adopter les institutions de l'Israël ancien, ni se soumettre à la Loi de Moïse, ou bien le sabbat, les sacrifices, la prohibition des aliments déclarés impurs, les préceptes de pureté rituelle, surtout la circoncision, tout cet ensemble de rites et d'observances qui, même en dehors de la Palestine, donnait aux Juifs leur cachet distinctif, garderait-il le caractère obligatoire qu'il avait jadis? L'exemption des gentils ne se conçoit guère sans l'abrogation de la Loi pour les Juifs eux-mêmes. Or, sur ce point, on ne relève dans l'Évangile aucune indication directe, formelle, décisive. Jésus déclare, dans son discours inaugural, qu'il vient donner à la Loi sa perfection, non la détruire; et, parmi les exemples de cette perfection plus haute qu'il exige, le seul qui paraisse porter atteinte aux institutions légales, à savoir l'indissolubilité du mariage, perfectionne la Loi de Moïse sans retrancher aucune obligation. La prédiction de la ruine du Temple fait entrevoir la suppression, pour un temps indéterminé, de certaines formes du culte extérieur; mais la captivité de Babylone avait appris aux Israélites à se passer, durant de longues années, de temple et de sacrifices. Pour le même motif, la cessation du culte sur le mont Garizim et le mont Sion, annoncée à la Samaritaine (Joa., IV, 21), n'entraînait pas au premier abord des conséquences graves pour la Loi elle-même. Enfin, à la dernière cène, Notre-Seigneur conclut son œuvre avec une solennité qui fait du Cénacle un nouveau Sinaï. Présentant aux apôtres la coupe qu'il a consacrée, il leur dit : « Voici mon sang, (le sang) de l'alliance », τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης (Marc., XIV, 24). Le sang de l'alliance! Ces simples paroles, qui répètent celles de Moïse au pied du Sinaï, sont d'une plénitude extrême. Elles promulguent l'alliance par excellence, figurée par celle de Moïse, l'alliance scellée par le sang divin du Rédempteur, non plus par celui des victimes animales, l'alliance parfaite, seule capable d'assurer entre Dieu et les hommes une amitié véritable, l'alliance nouvelle et éternelle. Mais dans quelle mesure les conditions de l'alliance nouvelle abrogent-elles celles de l'ancienne? Qu'y a-t-il de permanent, qu'y a-t-il de transitoire et de purement figuratif dans la Loi de Moïse? Notre-Seigneur ne le dit pas. Il résulte plutôt de la teneur entière de l'Évangile que le Christ, sans attaquer directement les institutions mosaïques, s'est contenté de former dans ses disciples un esprit nouveau, esprit de piété intérieure, de fraternité humaine, de liberté, d'amour filial envers le Père des cieux et de complet abandon à ses volontés, qui devait un jour se détacher sans peine des anciennes observances : vin généreux, qui fera éclater sans effort les vieilles outres. Avec cet esprit nouveau, les sacrifices du Temple s'effaceront bientôt devant celui du calvaire et la circoncision devant le baptême; mais, pour tirer du principe ses ultimes conséquences, les apôtres attendront les indications de la Providence.

IV. HIÉRARCHIE. — D'après M. Harnack, Jésus « n'a voulu ni rassembler une école ou une secte, ni construire une Église. Il n'a pas soumis à des règles la manière extérieure de lui appartenir : il voulait simplement conduire les hommes à Dieu et les préparer au royaume de Dieu. Il s'est choisi des disciples, qu'il a pris parfois en particulier, comme collaborateurs et missionnaires; mais ici encore rien de réglé : un cercle plus intime de trois, un autre plus large de douze, un autre plus large encore de quelques douzaines d'hommes et de femmes qui allaient avec lui. Mais, à côté de ceux-là, il avait aussi des fidèles qui vivaient dans leurs maisons leur vocation, et il suscitait et trouvait des enfants de Dieu partout dans le pays. Aucune règle, aucune loi ne les liait ensemble; son intérêt et son zèle allaient uniquement au royaume de Dieu et à chaque âme. Dans cette manière de missionner, il n'a eu qu'un successeur, et qui n'est venu que douze cents ans après, saint François d'Assise. » (*Die Mission*, t. I, p. 40.) Son principal argument est que l'organisation et la réglementation de la société chrétienne appartiennent à un stade de développement postérieur, non aux origines évangéliques : « Au fruit, dit-il, on reconnaît l'arbre; mais il ne faut pas chercher le fruit à la racine » (p. 40). Sans doute! Mais en refusant de reconnaître dans l'Évangile les traits essentiels de l'Église future, Harnack fait, en réalité, de celle-ci un arbre couvert de fleurs et de fruits et dépourvu de racines. Beaucoup de protestants conservateurs admettent, à la différence des libéraux, que Notre-Seigneur a constitué l'Église comme société visible et permanente, mais ils se retrouvent avec ceux-ci pour repousser la notion d'une Église hiérarchique dans laquelle l'autorité, avec des pouvoirs d'ordre et de juridiction, appartiendrait de droit divin et positif à des chefs auxquels les simples fidèles seraient tenus

d'obéir. Dans cette théorie *démocratique*, tous les pouvoirs nécessaires au bon fonctionnement de l'Église résident indistinctement dans la communauté comme telle; celle-ci désigne, selon ses besoins, des ministres qui se chargeront des fonctions du culte et de la direction, à titre de délégués officiels de la société, qui pourrait tout aussi bien se passer d'eux. C'est la conception sociale ou démocratique, par opposition à l'idée d'Église ou d'autorité; *Gemeindeverfassung nicht Kirchenverfassung*. Cf. O. Scheel, *Die Kirche im Urchristentum*, Tübingen, 1912; R. Sohm, *Kirchenrecht*, t. I-II, Leipzig, 1892-1923. On saisira tout ce que ces théories ont d'arbitraire et d'incomplet en recueillant les témoignages de l'Évangile sur le rôle que Jésus-Christ a confié aux apôtres.

Sans raconter en détail le choix des Douze et l'histoire de leurs rapports avec le Maître (voir art. APOSTOLAT, cf. *Supplément*, t. I, col. 533-588), nous montrerons de quelle autorité il les a investis et comment il a fondé sur eux son Église. La primauté de Pierre, couronnement de la hiérarchie, achèvera de nous faire connaître la constitution sociale de l'Église, telle que le Christ l'a voulue. De là deux parties : *a)* pouvoir des Douze; *b)* primauté de Pierre.

1° *Pouvoir des apôtres.* — L'analyse et l'histoire détaillées que l'on trouvera à l'article APOSTOLAT nous permettront de nous contenter ici d'une vue d'ensemble et de n'insister que sur quelques textes importants qui intéressent plus directement la hiérarchie.

1. *Les apôtres, continuateurs du Christ.* — Dans l'Évangile entier se révèle de la part de Jésus le dessein, fermement arrêté dès le premier jour et patiemment poursuivi jusqu'à sa mort, de faire des apôtres les associés, les chefs et les continuateurs de son œuvre. A peine baptisé par le Précurseur et avant d'avoir commencé sa prédication, il reçoit de Jean-Baptiste ses premiers disciples, Jean, qui sera l'apôtre bien-aimé, et André, qui lui amène son frère Simon, et il se les attache pour toujours.

Dès cette rencontre, il donne à Simon le nom de Pierre, dont il expliquera plus tard la portée prophétique (Joa., I, 35-42). Dès le lendemain, il part pour la Galilée, où il fait la conquête de Philippe, originaire de Bethsaïde (I, 43-44), et de Nathanaël ou Barthélemy, de Cana (45-51). On peut penser que Jacques se voua aussi tout de suite avec son frère Jean au service de Jésus, sans peut-être le suivre encore. Trois jours après (Joa., II, 1), eut lieu le miracle de Cana : « Ce fut, dit saint Jean, le premier des signes que fit Jésus, et il manifesta sa gloire et ses disciples crurent en lui. » (II, 11.) De toute évidence, dans la pensée du disciple bien-aimé, le miracle de Cana, dû à la prière de Marie, marque la première fondation de l'Église : de là, la soigneuse notation du temps et des jours, comme pour fixer la date d'un événement considérable (I, 29, 35, 43; II, 1).

Après une série de prédications à Capharnaüm et dans les synagogues de la Galilée (Marc., I, 35-39; Luc., IV, 42-44), Jésus convie Simon avec André, Jacques et Jean, à tout quitter pour le suivre. Le filet de la pêche miraculeuse lui livre totalement ces pêcheurs d'hommes (Matth., IV, 18-22; Marc., I, 16-20; surtout Luc., V, 1-11). Saint Augustin, saint Ambroise et plusieurs autres Pères ont fait ressortir l'importance de cet épisode non seulement pour la vocation définitive des apôtres, mais aussi pour le rôle de chef qui, par la volonté du Christ, appartient déjà à Simon. Saint Luc surtout a mis cet aspect en relief. Notre-Seigneur monte sur la barque de Pierre, non sur celle du disciple bien-aimé; il commande à Pierre, non à son frère André (son aîné cependant et son introducteur au service du Christ), de s'éloigner d'abord un peu du rivage (V, 3), puis de pousser au large (V, 4); c'est de la barque de Pierre qu'il prêche au peuple; c'est à Pierre qu'il ordonne de s'avancer en pleine mer et de jeter le filet : *Etsi aliis imperatur ut laxent retia sua, soli tamen Petro dicitur : Duc in altum* (saint Ambroise). C'est en obéissant au commandement de Pierre que ses compagnons prennent l'énorme quantité de poissons; Pierre est le premier saisi d'une sainte frayeur et son humilité lui vaut les prédilections du Maître; à Pierre seul, d'après saint Luc, Jésus adresse l'appel qui, avec lui et par lui, s'adressait aussi aux autres apôtres : « Ne crains pas, désormais tu seras pêcheur d'hommes. » (V, 10.) Cf. F. von Hügel, *Some Notes on the Petrine claims*, London, 1930, p. 87-89; L. Fonck, *Prima piscatio miraculosa*, *Verbum Domini*, t. VI, 1926, p. 170-180.

Enfin Notre-Seigneur complète son œuvre en portant à douze le nombre des apôtres. Les trois Synoptiques rapportent, d'un commun accord, l'institution du collège apostolique avec des détails qui prouvent la haute importance que le Sauveur attachait à cet acte (Matth., X, 1-4; Marc., III, 13-19; Luc., VI, 12-16). Il se retire sur la montagne et y passe la nuit en prière. Puis, du milieu des disciples qui forment une foule nombreuse (ὄχλος πολύς, Luc., VI, 17), il appelle un à un ses élus, d'un appel direct et nominal. Il en choisit douze selon le nombre des tribus d'Israël; les apôtres seront les Pères et les chefs de l'Israël nouveau, comme les douze patriarches le furent de l'Israël ancien. Les Synoptiques ont soin de transmettre aux chrétiens les noms de leurs maîtres dans la foi; dans les trois listes saint Pierre figure au premier rang. Jésus lui-même leur donne un nom qui exprime leur mission; ils sont ses apôtres, c'est-à-dire ses envoyés et ses représentants. Ce titre, décerné peut-être à l'occasion de leur première tournée de prédication (Matth., X, 5; Marc., VI, 7-13; Luc., IX, 1-6), leur restera toujours pour témoigner du rôle permanent que leur destine le Maître. Saint Marc indique ce rôle en deux mots simples et expressifs : Jésus les choisit pour être avec lui et pour les envoyer. Ils seront ses premiers auditeurs et les témoins de sa vie entière, pour pouvoir un jour attester partout ce qu'ils ont vu et entendu. La mission galiléenne de courte durée, qui suit de près leur appel (Matth., X, 5-16; Marc., VI, 6-13; Luc., IX, 1-6), prélude à la mission universelle par laquelle Jésus se survivra en eux. Saint Luc mentionne soixante-dix disciples envoyés, eux aussi, avec des instructions semblables à celles des apôtres (Luc., X, 1-12, 17-20). Mais le même évangéliste souligne la différence entre les deux groupes : la mission des disciples cesse avec les circonstances qui l'ont fait naître (Luc., X, 1-17) et il n'est plus ensuite question d'eux en tant que groupe spécial, de sorte que les deux premiers évangélistes ont pu ne pas tenir compte de cet épisode. Les Douze, au contraire, accompagnent le Sauveur dans toutes ses pérégrinations; quand il ne les détache pas expressément, il les tient auprès de sa personne pour les associer, en vertu de leur institution même, à son propre ministère (Luc., VIII, 1).

Toute la suite de l'Évangile confirme la haute idée de l'apostolat que suggère le récit de l'élection. Sans négliger ni le cercle plus large des autres disciples, ni même la foule de plus en plus indifférente et hostile, le Maître consacre spécialement ses soins à l'instruction et à la formation des apôtres. C'est aux disciples à l'exclusion de la foule, mais surtout aux Douze, qu'il explique les paraboles : οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα, Marc., IV, 10. A partir du jour où Pierre, au nom de tout le collège apostolique, l'a solennellement reconnu pour le Messie, il s'applique à leur faire comprendre de quelle manière il doit remplir son rôle : il les prend à part, κατ' ἰδίαν (Matth., XX, 17), pour leur révéler le mystère du salut par la passion et la mort. Les desti-

nant aux premières places dans son royaume, il leur apprend à servir, à son exemple, par l'humilité et la charité (Matth., XVIII, 1-4; XX, 20-28; Marc., IX, 33-35; X, 35-45; Luc., IX, 46-48; XXII, 24-27). A la dernière cène, nous les voyons seuls aux côtés du Maître (Matth., XXVII, 20, 47; Marc., XIV, 10, 17, 20; Luc., XXII, 14, 30); il leur tend de sa main le pain et la coupe eucharistiques et il leur donne le pouvoir de renouveler ce mystère; à eux enfin les suprêmes effusions du cœur divin dans l'intimité du Cénacle, pieusement recueillies par le disciple bien-aimé qui en a fait comme le centre de son évangile (XIII, 31; XVII, 26). L'arrestation du Sauveur les disperse et sa mort les abat, mais sa résurrection les ranime; elle sera le fondement inébranlable sur lequel repose la foi de l'Église. Cf. L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. II, 1928, p. 369-446; M. Lepin, *Le Christ Jésus*, Paris, 1929, p. 344-392. Durant quarante jours, dans des apparitions multipliées, Jésus se montre à eux. Beaucoup de disciples, jusqu'à cinq cents à la fois (I Cor., XV, 6), verront le Ressuscité; aux apôtres surtout il est donné de s'entretenir familièrement avec lui, « de manger et de boire avec lui » (cf. Act., X, 41), de revivre encore en quelque sorte avec lui les jours d'autrefois, de devenir ainsi les témoins authentiques et irréfragables de sa résurrection. En même temps, il les instruit, dit saint Luc, du royaume de Dieu (Act., I, 3) et l'on peut voir par l'histoire des pèlerins d'Emmaüs (Luc., XXIV, 13-34), quelle force prenaient sur les lèvres du Ressuscité les instructions évangéliques autrefois incomprises. Saint Matthieu et saint Jean nous ont conservé des paroles et des actes du Sauveur ressuscité qui nous intéressent particulièrement comme le dernier sceau apposé à l'organisation de l'Église. C'est autour des apôtres que se reforme et se groupe la communauté chrétienne, et ils agissent dès le premier jour avec une autorité qu'ils ont conscience de tenir du Christ et que tous les fidèles acceptent, en effet, comme telle.

Tous ces soins consacrés du premier au dernier jour à l'instruction et à la formation des apôtres ont un but manifeste : le Maître voulait préparer en eux les continuateurs autorisés de son œuvre, les chefs futurs de la société qu'il venait fonder. Quand il n'y aurait d'autre preuve de ce fait que la teneur générale et la marche de l'histoire évangélique, la conclusion se dégagerait invinciblement. Mais la volonté du fondateur s'exprime encore dans des déclarations formelles que nous allons entendre.

2. *Matthieu*, XVIII, *15-18*. — « 15. Si ton frère a péché, va et reprends-le entre toi et lui seul. S'il t'écoute, tu auras gagné ton frère. 16. Mais s'il ne t'écoute pas, prends avec toi encore une ou deux personnes, de façon que toute l'affaire se décide, sur la parole de deux ou trois témoins. 17. S'il ne les écoute pas, dis-le à l'Église; et s'il n'écoute pas non plus l'Église, qu'il soit pour toi comme le païen et le publicain. 18. En vérité, je vous le dis : Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel. »

Contexte historique et littéraire. — La scène se passe à Capharnaüm (cf. Matth., XVII, 24; XVIII, 1). Elle eut lieu assez vite après la confession de saint Pierre à Césarée et la transfiguration, car le peu de faits et de paroles rapportés entre ces événements et les instructions du c. XVIII permet de penser que l'intervalle fut bref. Ce rapprochement chronologique établit aussi un lien logique. D'une part, la promesse de primauté que Pierre reçoit à Césarée en récompense de sa foi et confirmée à Capharnaüm par le miracle du didrachme (XVII, 24-27), a fait une vive impression sur les esprits et déterminé peut-être la question qui introduit le présent discours : « Qui donc est le plus grand dans le royaume des cieux? » (XVIII, 1.) D'autre part, ce discours se rapporte tout entier à l'Église, dont Jésus, dans la promesse faite à Pierre, a solennellement annoncé la fondation. « C'est comme une esquisse des principes qui doivent régir les rapports des disciples entre eux. » (Lagrange, *Év. selon saint Matthieu*, p. 344.) A la question posée, Jésus répond que le plus grand est celui qui s'humilie avec la simplicité de l'enfant (XVIII, 1-4). L'enfant, qui est candeur et simplicité, est aussi faiblesse et Jésus passe des vertus dont l'enfant est le modèle aux égards dûs, dans la société chrétienne, envers les petits et les faibles, en particulier à la nécessité d'éviter le scandale (XVIII, 5-9). D'ailleurs le moindre de ces petits est si grand devant Dieu qu'il ne suffit pas d'épargner au prochain toute occasion de chute, il faut encore tout faire pour le sauver, en imitant le zèle du bon pasteur qui laisse au bercail les quatre-vingt-dix-neuf brebis fidèles pour aller à la recherche de l'unique brebis égarée (XVIII, 10-14). A la conversion du pécheur se rattache la correction fraternelle. Elle est un devoir pour tous; mais si le coupable repousse les avis charitables de ses frères, c'est à l'Église d'intervenir avec autorité : Jésus lui donne pour cela pleins pouvoirs (XVIII, 15-18). Et son Église lui est si chère qu'il promet d'exaucer les fidèles quand ils prieront ensemble (XVIII, 19-20).

On voit que l'idée d'Église domine tout ce discours et fait l'unité de ses divers enseignements. Toutefois, dans cette unité générale, les idées ne se suivent pas avec un enchaînement rigoureux : on passe de l'une à l'autre au moyen de mots-pivots dont le jeu demeure assez libre.

L'instruction sur l'Église s'insère dans le discours avec la même aisance que les autres sujets, sans être plus que ceux-ci nécessaire au développement de la pensée. En outre, la formule qui définit les pouvoirs de l'Église (XVIII, 18) se distingue par sa tournure dogmatique au milieu de ces exhortations morales. Mais morale et dogme s'unissent étroitement dans l'Évangile et, dans ce discours même, Notre-Seigneur appuie parfois des plus hautes considérations théologiques ses recommandations pratiques : c'est ainsi qu'il enjoint de respecter les petits, « parce que leurs anges dans les cieux contemplent constamment la face de mon Père qui est dans les cieux » (XVIII, 10). Ce n'est pas sans raison qu'on a fait valoir comme une marque d'authenticité cette indépendance du fond dans la parfaite convenance du cadre : « Si le texte avait été inventé ou seulement arrangé pour établir le pouvoir du collège apostolique, on ne l'aurait pas mis ainsi comme un bloc isolé dans un milieu qui ne le réclamait pas; le considérant comme l'un des mots les plus importants du Seigneur, on n'en aurait pas fait comme l'appendice, en apparence accessoire, d'une sentence morale. Visiblement, Matthieu... raconte simplement un fait. » St. v. Dunin-Borkowski, *Die Kirche als Stiftung Jesu*, dans *Religion, Christentum, Kirche*, 3e éd., 1923, p. 32.

Devoir de la correction fraternelle. — D'après un certain nombre de manuscrits, il faudrait lire (XVIII, 15) : « Si ton frère a péché contre toi » (von Soden, Hetzenauer, Vogels). On envisagerait le cas d'une offense contre le prochain et le précepte ne concernerait que l'offensé. Mais d'excellents témoins (א, *A*) omettent les mots « contre toi ». Cette leçon offre un sens meilleur : la tâche de reprendre le coupable serait bien délicate, si celui qui reprend devait venger des torts personnels que la charité conseillerait plutôt de pardonner. En outre, l'addition des mots « contre toi » s'explique facilement par l'influence des passages similaires : XVIII, 21; Luc., XVII, 3-4.

Aucune faute n'est précisée, aucune non plus n'est exclue. Il s'agit, d'après le contexte, d'une faute grave, puisqu'elle perd les âmes; et même d'une grande gravité, puisqu'elle comporte la plus sévère des peines. Tout péché de ce genre impose aux témoins le devoir

d'avertissements charitables. On procédera par degrés. Pour ménager, dans la mesure du possible, la réputation et la susceptibilité du coupable, la première admonition se fera en secret : « Reprends-le entre toi et lui seul. S'il t'écoute, tu auras sauvé ton frère. » Magnifique récompense, la seule à ambitionner!

Si le pécheur s'obstine, on apportera au mal un remède plus énergique. La loi du secret n'obligera plus au même degré; on se fera aider d'une ou deux personnes capables, par leur dignité, leur vertu, leur savoir, d'en imposer au récalcitrant et de le faire rentrer en lui-même. Dans l'ancienne Loi, la déposition de deux ou trois témoins était nécessaire et suffisante en matière pénale, pour établir juridiquement les faits (Deut., xix, 15) : leur témoignage entendu, le débat était clos et le juge condamnait l'accusé. Il ne s'agit pas ici de procès. Notre-Seigneur veut qu'on ait recours au nombre légal, non pour condamner le coupable, mais pour le persuader et le toucher, « afin que toute l'affaire soit terminée par l'intervention de deux ou trois témoins ». Heureux, en effet, si tout s'arrête là! Eux aussi, ils auront sauvé leur frère. Que faire cependant, si le pécheur repousse ces remontrances charitables? C'est ici qu'intervient l'Église.

Suprême pouvoir judiciaire de l'Église. — Les efforts privés ayant échoué, l'offensé en référera à l'Église, εἰπὸν τῇ ἐκκλησίᾳ. Notre-Seigneur pense à l'avenir. Il est évident que, lui présent, on ne chercherait pas d'autre docteur, ni d'autre juge; mais il laissera après lui son Église. Celle-ci aura le droit de reprendre le coupable et d'agir avec autorité. « S'il ne veut pas même écouter l'Église, qu'il soit pour toi comme le païen et le publicain. » Notre-Seigneur se place au point de vue juif. Le païen, étranger par naissance au peuple de Dieu et livré au culte des idoles, était regardé comme maudit de Dieu; on s'éloignait de lui comme d'un être impur. On n'avait guère moins d'aversion à l'égard des publicains, même quand ils appartenaient à la race juive; leurs exactions arbitraires dans la perception des impôts excitaient le ressentiment public, et le concours qu'ils prêtaient à la domination étrangère faisait figure de trahison et d'apostasie. Cf. Strack-Billerbeck, t. i, *Das Ev. nach Matthäus*, p. 377-380. Les disciples ne pouvaient s'y méprendre : traiter un frère comme les Juifs traitaient les païens et les publicains, ce sera le rejeter de leur sein, cesser avec lui tout rapport religieux et même, dans la mesure du possible, toute relation sociale, en un mot le regarder comme excommunié. Il va de soi que la conduite à tenir à l'égard du pécheur contumace n'est pas laissée à l'initiative privée : c'est à l'Église de porter la sentence d'excommunication et elle ne le fera qu'après avoir tenté tous les moyens de ramener le coupable. Mais la sentence, une fois fulminée, obligera tous les fidèles. La peine d'excommunication pour refus d'obéissance était bien connue des Juifs. Quand un débiteur condamné pour dette refusait de payer, le tribunal lui signifiait de comparaître dans les huit jours. S'il ne se rendait pas à la citation, le tribunal prononçait contre lui l'excommunication pour une durée de trente jours. Ce délai expiré, nouvelle excommunication de trente jours, après lesquels le tribunal lançait l'excommunication majeure, חֵרֶם qui pesait sur le coupable tant qu'il n'avait pas satisfait à la justice et imploré du tribunal la levée de la peine. S'il mourait excommunié, le tribunal faisait mettre une pierre sur le cercueil pour indiquer qu'il avait mérité la lapidation. Cf. Strack-Billerbeck, t. i, p. 793. Le droit juif illustre le futur droit chrétien. L'Église reprendra le pécheur et lui imposera les corrections nécessaires; en cas de contumace, elle recourra aux peines spirituelles, y compris la plus grave : l'excommunication. Or, remontrer au pécheur sa faute, et par conséquent juger avec autorité de la nature et de la gravité des péchés; lui dicter d'office les mesures d'amendement; enfin, briser, s'il le faut, les volontés rebelles par des châtiments qui peuvent aller jusqu'au complet retranchement, sanction qui équivaut, dans l'ordre spirituel, à la peine capitale; c'est là, dans ses points essentiels, le pouvoir judiciaire complet. Ce pouvoir, le Christ le remet à son Église. On pourrait seulement se demander de quelle manière l'Église reçoit et exerce ce pouvoir : sera-t-il confié à de simples délégués, qu'elle-même désignerait à cet effet, ou appartiendra-t-il à des chefs établis d'avance par le Seigneur? Le verset suivant va tout à la fois étendre les pouvoirs de l'Église et en désigner avec précision les dépositaires.

Pouvoir absolu de juridiction. — « En vérité je vous le dis, tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel. » (Matth., xviii, 18.) Ces paroles, dites peu auparavant (Matth., xvi, 19) à Pierre seul, Jésus les adresse maintenant à tous les apôtres. Il ne retire pas pour autant la faveur accordée à Simon; il lui associe ses collègues qui entreront en participation des mêmes droits, la primauté exceptée. Les expressions *lier et délier*, comme nous le verrons plus loin, ont une signification très vaste. En relation avec les fautes et les sanctions dont nous entretenait le verset précédent, elles signifient avant tout *retenir ou absoudre le péché, imposer ou remettre la peine.* Mais elles ne se limitent pas à ce point de vue. Prises en elles-mêmes, comme il convient dans cette sentence de tournure si absolue, elles ont une portée illimitée : lier et délier, dans le domaine spirituel qu'envisage ici Notre-Seigneur, c'est agir avec une entière autorité, non seulement sur les consciences, mais aussi sur les esprits et les volontés; c'est la plénitude du pouvoir, non seulement judiciaire, mais encore doctrinal et législatif. Le Christ insiste sur l'efficacité des pouvoirs dont il investit les apôtres; toutes leurs décisions ici-bas seront ratifiées au ciel : Dieu même absout ou condamne par eux, Dieu enseigne par eux, par eux le Seigneur défend, autorise ou condamne. Ces privilèges sont conférés aux apôtres dans l'intérêt de l'Église, comme moyens pour elle de préservation et de sainteté : elle devra donc en bénéficier, même après la disparition des douze. D'après Matth., xvi, 17-19, l'Église recueillera à jamais ce précieux héritage dans la personne du successeur de Pierre.

3. *Jean, xvii, 17-19; xx, 21.* — A la fin des sublimes entretiens où Jésus, après la dernière cène, épanche sur ses apôtres toute la tendresse de son cœur, il se tourne vers son Père pour lui recommander ceux qu'il va quitter. Il le supplie d'abord de les garder du mal, puis il ajoute : « 17. Sanctifie-les dans la vérité : ta parole est vérité. 18. Comme tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi je les ai envoyés dans le monde; 19. et je me sanctifie moi-même pour eux, afin qu'ils soient, eux aussi, sanctifiés en vérité. » Ἁγιάζειν, « sanctifier », signifie, de la part de Dieu, choisir et consacrer quelqu'un pour un ministère divin, consécration qui suppose au préalable ou qui confère au moment voulu les dons et qualités nécessaires. C'est ainsi que jadis il « sanctifia » Moïse pour l'office de chef (Eccli., xlv, 4) et Jérémie (Jér., i, 5; Eccli., xlix, 7) pour celui de prophète. Moïse reçut ordre de sanctifier Aaron et les prêtres, de les séparer du peuple et de les députer au ministère sacerdotal, par une cérémonie de consécration (Ex., xxxix, 1 sq.). On sanctifie les victimes (les premiers-nés des animaux : Ex., xiii, 2; Deut., xv, 19, en les réservant pour le sacrifice. Jésus demande à son Père de sanctifier les apôtres par une abondante effusion de grâces en vue de leur mission. Cette sanctification se fera dans la vérité, ἐν τῇ ἀληθείᾳ, c'est-à-dire,

comme l'explique la suite du verset, par la parole de Dieu qui est vérité. Cette parole, les apôtres l'ont acceptée des lèvres de Jésus; ils croient en lui de tout leur cœur, et déjà la foi les a, comme Jésus lui-même, séparés du monde. Que Dieu les sanctifie en pénétrant de plus en plus de la vérité évangélique leur esprit, leur cœur et toute leur vie, afin de les rendre dignes de la mission que Jésus leur destine. Lui, le premier, son Père l'a sanctifié pour l'envoyer dans le monde (x, 36) : il l'a désigné pour l'Incarnation et, par suite de ce choix, il a rempli son humanité « de grâce et de vérité » (i, 14, 18). Ainsi en sera-t-il des apôtres : il faut qu'ils soient saints comme Jésus, car ils ont à remplir dans le monde la mission même de Jésus : « Comme tu m'as envoyé... moi aussi je les ai envoyés. » Même mission, poursuivant le même but par les mêmes moyens. Ce but, d'après le contexte immédiat, est d'amener les hommes à l'unité de la foi et de la charité dans le sein de l'Église (xvii, 20-24). Le moyen sera la « sanctification dans la vérité », l'apostolat par la sainteté et par la parole. Avant tout, la sainteté. Jésus insiste sur ce point : « Je me sanctifie moi-même pour eux afin qu'ils soient, eux aussi, sanctifiés en vérité. » En ce moment, sur le point de mourir, Jésus se sanctifie à la manière du pontife, qui se dispose à offrir le sacrifice, et de la victime, pour laquelle on fait les derniers apprêts. Déjà tout dédié et consacré au Seigneur dès son incarnation, il se prépare à l'acte suprême de son sacerdoce : l'immolation. Il se voit déjà gravissant le Calvaire, mourant sur la croix. Ce sacrifice, il l'offre pour ses apôtres, « afin qu'ils soient, eux aussi, sanctifiés, »: il veut les consacrer comme lui et les faire participer à la grâce de son sacerdoce. Sublimes paroles qui représentent l'apostolat comme un sacerdoce et la prédication des apôtres comme une fonction de leur ministère sacerdotal. Ils doivent agir en sanctifiés, en prêtres qui, non contents de monter à certaines heures à l'autel, s'efforceront, par toute leur conduite, de rendre à Dieu le culte qu'il mérite et, par leurs prédications et leurs travaux, d'amener aussi les hommes à ce culte parfait. Voilà pourquoi le sang de Jésus, pontife et victime, les sanctifie et les consacre. Et il les sanctifie « en vérité ». Ἐν ἀληθείᾳ, sans article, a ici la valeur d'une expression adverbiale : véritablement, en toute vérité. Jésus oppose la consécration des apôtres à celle des prêtres et des victimes de l'Ancien Testament. Le culte ancien ne requérait qu'une sainteté légale et extérieure; le culte nouveau, qu'exerceront par tout leur ministère et qu'exercent déjà les apôtres, demande une consécration spirituelle, une sainteté intérieure et véritable, comme celle du Christ lui-même qui en est le modèle et la source, et digne du grand sacrifice du Calvaire, par lequel Jésus veut leur mériter cette grâce. Cf. A. Durand, *Évangile selon saint Jean*, 1927, p. 451-452; Lagrange, *Év. selon saint Jean*, 1925, p. 447-449.

Nous voyons maintenant la portée des paroles du Sauveur : « Comme tu m'as envoyé, ainsi je les ai envoyés. » Parité d'abord de fonctions : consacré à son Père et témoin de la vérité, le Christ envoie ses apôtres comme prêtres et docteurs. Parité aussi de pouvoir : la ressemblance que Jésus établit si solennellement entre eux et lui, la continuité de l'œuvre qu'il a commencée en personne et qu'il veut poursuivre par eux, supposent que le monde pourra compter sur la puissance sacerdotale des apôtres et sur leur enseignement comme sur le sacerdoce et la parole de Jésus-Christ lui-même. En somme, le Christ garantit à l'Église, par le moyen des apôtres, la plénitude de la consécration sacerdotale ou pouvoir d'ordre, et la plénitude d'autorité doctrinale ou infaillibilité.

Remarquons aussi, dans la prière de Jésus-Christ, les caractères de son Église. Il la veut *une :* par elle et en elle tous les croyants ne feront qu'un avec lui, comme lui-même ne fait qu'un avec son Père, tandis que, hors de l'Église, nul ne peut arriver au Christ et au Père; *sainte :* il s'immole pour « sanctifier » les apôtres en vue de leur mission ; *catholique*, puisqu'il les envoie au monde entier; *apostolique* enfin, car le Christ prie seulement « pour ceux qui croient par leur parole » (xvii, 20), déclarant par là qu'il n'y a de foi véritable que celle qui vient des apôtres.

La veille de sa mort, Jésus s'offrait pour mériter aux apôtres les grâces de leur mission, prolongement de la sienne. Après sa résurrection, il leur applique les fruits de son sacrifice et de sa prière par une investiture expresse : « Paix à vous! Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie. » (xx, 21.) Les voilà authentiquement constitués, représentants officiels et ministres plénipotentiaires du Christ et de son Père. De nouveau, comme dans la prière de la Cène, il met en relief le caractère sacerdotal de l'apostolat : « Ayant ainsi parlé, il souffla sur eux et leur dit : Recevez l'Esprit-Saint; les péchés seront remis à qui vous les remettrez, et retenus à qui vous les retiendrez. » (xx, 22-23.) Le souffle figure la réalité et la nature spirituelle (cf. iii, 6-8) du pouvoir qu'il leur accorde et qui est spécialement attribué au Saint-Esprit. Ce pouvoir consiste dans la rémission des péchés. Le Seigneur laisse à ses ministres le droit de régler les conditions du pardon et, en particulier, d'exiger du pécheur des dispositions sans lesquelles les péchés ne seraient pas remis. Ce pouvoir très ample pourra s'exercer de diverses manières, au baptême par exemple; mais la rémission directe des péchés par voie d'autorité et sous forme de jugement, dont il est principalement question, s'applique surtout au sacrement de pénitence et relève immédiatement du caractère sacerdotal.

Dans ce passage, Jésus confère l'Esprit-Saint aux apôtres pour la rémission des péchés. Au Cénacle, il leur avait promis le même Esprit en vue d'un double rôle pour lequel il descendra sur eux au jour de la Pentecôte, celui de docteur (Joa., xiv, 16-17, 25-26; xvi, 12-15) et celui de témoin (xv, 26-27; xvi, 5-11). Comme témoin, il aidera les apôtres à rendre témoignage au Seigneur et il attestera, par des manifestations sensibles, sa présence dans l'âme des croyants. Comme docteur, il « enseignera toutes choses » aux apôtres, de deux manières principales : d'abord, il leur rappellera tout ce que Jésus leur a dit (xiv, 26); puis « il les guidera dans toute la vérité », εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν (xvi, 13), en leur découvrant peu à peu, selon les circonstances, toutes les conséquences qu'entraîne la doctrine de Jésus, même celles qu'ils n'étaient pas en état de porter du vivant de leur Maître. Enseignement intégral et pleine intelligence de cet enseignement, en un mot science infaillible, voilà le privilège que le Saint-Esprit viendra, pour toujours (xiv, 16), assurer aux apôtres.

4. *Matthieu*, xxviii, *18-20.* — Jésus s'approchant des Onze (xxviii, 16), leur dit : 18. « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. 19. Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, 20, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé; et voici que je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la consommation du siècle. »

La scène se passe sur une montagne de la Galilée : c'est sans doute la dernière des apparitions galiléennes. Il n'est fait mention que des Onze. A eux s'adressent l'ordre de convertir le monde et la promesse d'assistance perpétuelle : c'est dire que l'Église, jusqu'aux extrémités de l'univers et jusqu'à la fin des siècles, doit demeurer *apostolique.* Notre-Seigneur déclare que tout pouvoir lui a été donné au ciel et sur la terre. Il avait déjà tout pouvoir; Matth., xi, 27; mais il entre,

par sa résurrection, dans la possession de sa gloire et le plein exercice de ses droits; Ps., II, 6-8; Dan., VII, 14; Joa., XVIII, 5. Cette solennelle évocation de sa toute-puissance prête la plus grande force à toutes ses paroles : ses ordres viennent d'un souverain qui veut être obéi; sa promesse engage celui qui peut tout ce qu'il veut, et les pouvoirs qu'il transmet, émanation de son propre pouvoir, feront de l'Église la forme extérieure et visible de sa toute-puissance. Un mot résume la volonté du Seigneur : « Allez, enseignez toutes les nations »; il veut, par la foi, régner sur tous les peuples. Dans ce vaste programme de conquête qui comprend tout, Notre-Seigneur distingue en particulier deux points : le baptême, qui consacre les fidèles à la très sainte Trinité, puis l'observation des commandements. Pour la nature du baptême et le sens de la formule trinitaire, voir l'art. BAPTÊME dans le *Supplément*, t. I, col. 852-903. Notons seulement que le caractère absolument obligatoire du baptême fait bien voir que l'Église, dans laquelle on entre par un rite extérieur et sensible, est elle-même une société visible. Ce rite est le premier, mais non pas le seul, car l'Évangile mentionne au moins quatre autres sacrements institués par le Christ : la pénitence, l'eucharistie, l'ordre et le mariage. Mais il ne suffit pas d'embrasser la foi qu'enseigne l'Église, ni de recevoir le baptême et les sacrements qu'elle administre : il faut encore observer les commandements qu'elle transmet de la part du Christ. Enfin, Notre-Seigneur promet de demeurer toujours au milieu des siens. Cette présence ne saurait rester inactive : elle doit s'entendre d'une assistance invisible, mais réelle. Cette assistance vise, avant tout, la triple fonction qu'il vient de confier aux apôtres : enseignement doctrinal, sanctification par les sacrements, enseignement moral. Cependant, rien ne restreint la promesse de Jésus : sa promesse et son secours s'étendent à toute la mission de l'Église. L'Église ne continuera pas le Christ comme les vivants poursuivent l'œuvre des disparus : lui-même vit et agit en elle, elle est le Christ visible.

V. LA PRIMAUTÉ DE PIERRE. — Nous avons vu qu'il existe, dans la société nouvelle inaugurée par le Christ, une autorité chargée de promouvoir efficacement le bien des membres. De cette autorité, les apôtres sont les dépositaires. Ils ont reçu du Christ leur vocation et leur mandat. Il y a donc, de droit divin, au sein de l'Église, des brebis et des pasteurs, des gouvernés et des gouvernants, une hiérarchie. Reste à savoir si cette hiérarchie comporte à son tour des degrés. Tous les apôtres possèdent-ils au même titre la même autorité, soit qu'ils l'exercent indépendamment les uns des autres sans autre principe d'unité que le souffle du même Esprit, soit qu'ils s'entendent pour des décisions communes, ou bien y a-t-il parmi eux un chef auquel, en définitive, les autres soient eux-mêmes soumis? L'Église *hiérarchique* est-elle aussi *monarchique?*

Trois textes évangéliques nous permettent de répondre à cette question : Matth., XVI, 17-19; Luc., XXI, 30-32; Joa., XXI, 15-18. Le premier montre que le Sauveur a promis à saint Pierre une primauté non seulement d'honneur, mais de commandement et de juridiction sur l'Église entière; et les deux autres établissent que la suprématie promise à Pierre lui a été réellement conférée. Il est bien remarquable que, dans le débat qui met en jeu le droit de saint Pierre au titre de prince des apôtres et de chef de l'Église universelle, tous les évangélistes élèvent hautement la voix en sa faveur, et que seul garde le silence celui qui s'est fait précisément l'écho de la prédication de Pierre. Examinons tour à tour ces trois témoignages.

1° *La primauté d'après Matth., XVI, 17-19.* — Pour l'étude sur l'Église monarchique, le texte de saint Matthieu tient le premier rang, non point uniquement dans l'ordre littéraire, par la simple raison que cet évangile vient en tête de tous les écrits canoniques, ou dans l'ordre chronologique, attendu que ce logion se réfère au ministère de Jésus en Galilée, tandis que les deux autres datent seulement de sa passion et de sa résurrection, mais surtout dans l'ordre d'importance, car il décrit en termes plus explicites le rôle de Pierre et, seul, nous entretient de l'Église, de ses combats et de ses victoires. Comme on pourrait s'y attendre, à cause de la valeur théologique de cet enseignement, les plus vives controverses se sont élevées autour de ce logion. Parmi les adversaires de la primauté, les uns contestent l'authenticité ou l'historicité du passage; les autres, acceptant comme authentiques et historiques les paroles du Christ, s'efforcent de montrer qu'elles ne renferment en réalité aucun privilège ou du moins aucun droit de juridiction proprement dite en faveur de Pierre ou de ses successeurs. Il nous faut donc établir en premier lieu le caractère historique de ces paroles, puis en dégager la signification.

1. *Authenticité de Matthieu, XVI, 17-19.* — On attaque de deux manières les droits que cette relation peut avoir à notre créance : tantôt on met en doute *l'authenticité littéraire*, tantôt *l'authenticité historique.*

Les premiers prétendent que la promesse du Christ à saint Pierre n'appartient pas à l'évangile primitif écrit par saint Matthieu : il est le résultat d'une interpolation. Sur ce terrain, où l'armée des assaillants manœuvre en rangs serrés dès les origines du protestantisme, un changement de front semble s'être produit en ces dernières années. Les anciens exégètes libéraux dénonçaient volontiers ce fragment comme une addition tardive due aux prétentions de l'Église romaine; tels encore A. Resch en 1894 (*Ausser-Canonische...*, t. I, p. 185 sq.); J. Grill en 1904 (*Der Primat*), qui en assignent la première apparition à la fin du IIe siècle de notre ère. Selon J. Grill, l'interpolation a pour but de légitimer l'autorité de l'évêque de Rome par l'Écriture et la Révélation, « en la présentant comme le rocher que consolide l'assemblée des croyants » (p. 77). Les partisans modernes de l'interpolation apportent, en général, plus de modération dans leur thèse. Ils incriminent moins directement les ambitions et les ruses de Rome; ils reportent volontiers la glose à une époque assez ancienne, par exemple au temps d'Hadrien, vers 117-138 (A. Von Harnack, *Der Spruch...*, p. 651) ou jusqu'aux dernières années de Trajan, vers 110-120 (W. Soltau); quelques-uns même, comme Harnack, concèdent qu'une partie des paroles attribuées à Jésus pourraient être de lui. Tous néanmoins, d'une manière ou d'une autre, s'accordent à rayer du premier évangile la promesse de la primauté.

Les partisans de l'école évolutionniste, qui attribue en général une grande influence au milieu sur l'écrivain et, en particulier, à la communauté chrétienne sur les évangélistes, tâchent de ruiner par le système de la *Gemeindetheorie* la valeur de ce texte. A la vérité, disent-ils, rien n'empêche qu'il ne soit, comme le reste du livre, l'œuvre du premier évangéliste. Mais l'auteur qui croit, sans doute de bonne foi, rapporter les paroles du Christ, n'exprime à son insu que la haute idée qu'on se faisait autour de lui du rôle de saint Pierre. Or, cette idée est loin de répondre à la réalité. C'est le propre de l'imagination populaire de grandir et d'exalter ses héros, et la communauté primitive n'a pas échappé à cette loi de la psychologie et de l'histoire. L'Église de Jérusalem regardait Pierre comme son fondateur et professait à son égard une admiration égale à sa reconnaissance; c'est la foi de Pierre à la résurrection qui avait, le jour de Pâques, ramené l'espérance dans les cœurs et retenu les fidèles réunis au Cénacle; bientôt sa parole ardente avait accru de nombreux prosélytes le petit troupeau et attiré même les païens; en même

temps, son courage en face des pharisiens persécuteurs soutenait et entraînait les plus timides. Rien de plus naturel que d'attribuer à une déclaration expresse du Sauveur la grande autorité que Pierre s'était acquise peu à peu par ses qualités personnelles et dont il jouissait maintenant sans conteste. Ainsi s'est fait inconsciemment le passage de l'histoire à la légende; et voilà aussi pourquoi cette péricope reflète, dans le fond et dans sa forme, les idées et le langage de la communauté primitive. Cf. R. Bultmann, *Die Frage...*, p. 173 sq.; K.-L. Schmidt, *Der Rahmen...*, p. 217; F. Kattenbusch, *Der Quellort...*, p. 165 sq.

N.-B. — Pour l'explication complète des références que nous nous contentons d'indiquer brièvement au cours de cette section, consulter, à la fin de l'article, la bibliographie. On retrouvera facilement, rangés dans l'ordre alphabétique, les noms de tous les auteurs cités.

Pour établir l'authenticité tant littéraire qu'historique de notre péricope, nous aurons recours : aux preuves extrinsèques par le témoignage des documents; et aux critères internes par l'analyse du texte et du contexte; nous répondrons enfin aux objections que nous n'aurions pas eu, chemin faisant, occasion de rencontrer.

2. *Témoignage des documents.* — Le texte de Matth., XVI, 17-19, présente, du point de vue documentaire, toutes les garanties.

En premier lieu, tous les manuscrits grecs le reproduisent, sans aucune exception et sans variantes appréciables. Le fait est si évident qu'aucun des adversaires ne songe à le contester. Le texte se trouve également dans toutes les versions anciennes. S'il fait défaut dans la syriaque-sinaïtique de M. Lewis, c'est que tout le feuillet qui renfermait les versets XVI, 15-XVII, 11, est perdu; lacune regrettable, amplement compensée néanmoins par la présence de tout ce passage dans la syriaque de Cureton qui est, comme on sait, étroitement apparentée à la précédente : cf. Lagrange, *L'ancienne version syriaque des évangiles*, dans *Revue biblique*, 1920, p. 321-352; 1921, p. 11-14. Aussi aucun critique sérieux ne tire parti de cette lacune purement accidentelle pour inscrire le manuscrit de Lewis au nombre des témoins défavorables.

Par contre, A. von Harnack a essayé de ranger parmi les témoins à charge un document plus important encore, le *Diatessaron* de Tatien, qui est la plus ancienne des versions syriaques, composée vers 170, tandis que la sinaïtique n'est pas antérieure au IVe siècle. Ce savant avait amorcé sa thèse dès 1803, dans une étude sur les *Actes d'Archélaüs* et le *Diatessaron de Tatien* (*Texte und Untersuchungen*, t. I). En 1918, il a repris les armes avec une ardeur nouvelle. Il veut prouver que le verset 18 du ch. XVI de saint Matthieu se bornait primitivement à cette formule concise : « Et moi, je te dis que tu es Céphas, et les portes de la mort ne prévaudront point contre toi. » Nulle mention de l'Église bâtie par le Christ et dont Pierre serait le fondement; tout se borne à une promesse d'immortalité qui ne concerne que la seule personne de l'apôtre. Il appuie cette lecture sur des raisons internes, que nous aurons à examiner bientôt, et surtout sur des arguments de critique externe dont le principal consiste dans le témoignage de Tatien : sa synopse évangélique, au dire de Harnack, ne portait que le texte court. On sait que l'ouvrage en question ne nous est connu que par le commentaire et les citations des anciens auteurs syriens, principalement de saint Ephrem et d'Aphraate. Harnack prétend que le commentaire d'Ephrem sur le chapitre XVI de saint Matthieu ne suppose, après le v. 17 (Heureux es-tu, Simon), que les mots : « Tu es Céphas, et les portes de l'Hadès ne l'emporteront pas sur toi. » De même, son commentaire sur Isaïe, LIV, 17, dit simplement, par allusion à l'Évangile : *Vectes inferi non prævalebunt adversus te.* Ainsi, conclut Harnack, la citation la plus ancienne du v. 18 prouve que la phrase relative aux « portes de l'Hadès » s'achevait par les mots *adversus te*, non *adversus eam*, et qu'il y était question de Pierre seul, nullement de l'Église.

Bien des auteurs ont montré la faiblesse de toute cette argumentation, tant sur le terrain scripturaire que sur celui de la tradition manuscrite et des citations patristiques; cf. H. Dieckmann, Gieselmann, C.-A. Kneller, P. Scheppens, L. Fonck, Lagrange, etc. Bornons en ce moment notre examen au prétendu texte court de Tatien, qui formerait seul, assure-t-on, toute la base du commentaire de saint Ephrem.

a. D'abord, en suivant ce commentaire, les mots : « Tu es Céphas... *et portæ inferi* », ne se rencontrent nullement dans cet ordre, contrairement à l'insinuation de Harnack et comme il semblerait, en effet, requis pour sa thèse. Le saint docteur parle en premier lieu des portes de l'enfer, et c'est seulement quelques stiques plus loin (on sait que saint Ephrem écrit en vers), que vient : *Tu es Cephas;* preuve que l'interprète syrien ne se croit pas tenu de prendre l'une après l'autre toutes les paroles de son texte; et, s'il se permet de telles inversions, sa libre méthode ne comporterait-elle pas aussi de légères altérations de texte et peut-être des omissions?

b. Mais l'Église n'est pas omise. Dans ce même passage, l'auteur décrit l'Église comme une tour bâtie par le Christ dont les fondements suffisent à porter tout le poids de l'édifice. Il développe longuement cette comparaison et, arrivant soudain à saint Pierre, il l'appelle sans autre explication : « Le chef de l'Église. » Évidemment, l'interprète suit à sa façon assez large un texte évangélique qui sert de thème à ces développements et qui explique le titre donné à saint Pierre : or ces données répondent bien au texte actuel de saint Matthieu. On ne supposera pas d'ailleurs que, précisément en cet endroit, saint Ephrem s'écarte de la concordance de Tatien pour recourir à une version différente; car s'il n'ignore pas complètement le texte des évangiles séparés, il en fait rarement usage, même dans ses autres écrits : à plus forte raison devons-nous penser que, s'attachant au *Diatessaron* dans tout le cours de son commentaire, il ne s'en éloigne pas en ce seul passage. Cf. J. Schäfers, *Evangelienzitate in Ephräm des Syrers Kommentar zu den Paulinen*, Fribourg, 1917; Seb. Euringer, *Der Locus Classicus...*, p. 168-169.

c. Quant à la citation tirée du livre sur Isaïe, LIV, 17, il suffit de noter qu'il n'est pas une seule fois question de Pierre dans tout le contexte; saint Ephrem apostrophe la sainte Sion *(adversus te)* comme fait le prophète lui-même dans tout ce chapitre LIV, et, voulant se servir des paroles de l'Évangile, il tourne naturellement le style indirect *(adversus eam)* en interpellation directe.

d. Par contre, on trouve au moins deux autres passages d'Ephrem : sur Isaïe, c. LXII, 2, et Ezéchiel, I, 8-9, qui reproduisent à peu près littéralement le long texte de saint Matthieu. Voici le premier : « Et toi, Sion, tu recevras un nom nouveau, celui d'Église sainte, que le Seigneur lui-même t'imposera disant : sur cette pierre je bâtirai mon Église et les verrous de l'enfer ne prévaudront point *contre elle.* » (Sur Isaïe, LXII, 2, cf. Lamy, *Hymni et sermones*, t. II, 1890, p. 186.)

e. Ajoutons que les homélies d'Aphraate, vers 336-345, basées également sur le *Diatessaron*, mentionnent deux fois Pierre comme le rocher et le fondement de l'Église : *Demonstr. VII de pænit.; XXIII de acino.* Nul doute, par conséquent, que la traduction syriaque de Tatien, dès 170, ne renfermât le v. 18, tel qu'il se lit aujourd'hui dans saint Matthieu, et la version ancienne d'où ce verset serait absent en tout ou en partie est encore à trouver. Cf. Euringer, *Der Locus*, p. 160;

Schepens, *L'authenticité*, p. 287-297; Geiselmann, *Der Primat*, p. 12-13.

Un témoin plus ancien encore que le *Diatessaron* est l'*Évangile des Hébreux* ou des *Nazaréens*, qui n'est autre, selon le P. Lagrange, que l'évangile araméen de saint Matthieu, retouché par les judéo-chrétiens et remontant aux environs de l'an 100; cf. *L'Év. selon les Hébreux*, *Revue biblique*, 1922, p. 161-181, 321-342. On a émis, il est vrai, d'autres hypothèses sur le nom et la composition de cet évangile. A. Schmidtke et H. Waitz distinguent d ux ouvrages différents : l'*Évangile des Hébreux* écrit en grec au IIe siècle, et l'*Évangile des Nazaréens* plus ancien. Cf. J.-B. Frey, art. APOCRYPHES, dans le *Supplément*, t. I, col. 471-475. Quoi qu'il en soit du nom, tous les critiques s'accordent à reconnaître qu'il existait, dès les dernières années du Ier siècle (Lagrange), ou même peu après 70 (Harnack, Batiffol), en tout cas avant 150 (Schmidtke), un évangile araméen en usage dans les communautés judéo-chrétiennes dispersées en Transjordanie et en Syrie, qui suivait de très près le texte canonique du premier évangile et que saint Jérôme, dans son commentaire sur saint Matthieu, aime à citer sous le nom d'évangile juif. C'est de ce même nom, τὸ Ἰουδαϊκόν, qu'il se trouve désigné dans un certain nombre de manuscrits (du groupe Z de Von Soden) copiés sur un ancien codex grec du mont Sion à Jérusalem. Deux de ces manuscrits, δ *30* et ε *77* de von Soden, ont soin de reproduire en marge toutes les différences entre le ἰουδαϊκόν et le grec traditionnel; or, ils ne relèvent pour Matth., XVI, 17-19, d'autre divergence que les mots « Fils de Jean » au lieu de « Barjona » : τὸ ἰουδαϊκόν, υἱὲ Ἰωάννου. Cette variante insignifiante atteste, pour tout le reste du morceau, le parfait accord entre l'ancien évangile araméen et notre Matthieu canonique. Cf. Dieckmann, *Matth.*, XVI, 18, dans *Biblica*, t. II, 1921, p. 65-69.

3. *Citations.* — A. von Harnack cherche encore un appui pour sa thèse dans le silence que les auteurs du IIe siècle ont gardé sur ce texte important.

a. On peut répondre d'abord que, ce silence fût-il absolu, il n'y aurait pas lieu d'en être impressionné. « La littérature ecclésiastique du second siècle est d'une pauvreté qui étonne. Les apologistes, Hermas, puis saint Irénée, la représentent à peu près seuls. » (G. Bardy, *Rev. bibl.*, 1921, p. 111.)

b. Ce silence, en outre, s'expliquerait facilement. Préoccupés surtout de défendre la divinité de Jésus-Christ contre les attaques des hérétiques, les apologistes et saint Irénée n'avaient guère occasion de citer ces versets 17-18, où il s'agit seulement de Pierre et de l'Église. Un exemple emprunté à saint Justin nous fait voir leur attitude : *Nam (Christus) unum e discipulis suis, qui eum, revelante ipsius Patre, Filium Dei, Christum, esse agnoverat, appellavit Petrum, cum Simon prius vocaretur. Et cum eum Filium Dei esse in memoriis Apostolorum eius scriptum legamus, eum et Filium dicimus...* (*Dial.*, 100). L'apologiste cite le ỹ. 16, qui exprime la profession de foi de Pierre, et il résume le ỹ. 17, qui attribue cette foi à la révélation du ciel; c'est en récompense de cette foi, poursuit-il, que Simon fut appelé Pierre. Les derniers mots font évidemment allusion au commencement du verset suivant : Tu es Céphas... Mais aussitôt l'apologiste tourne court pour revenir au seul sujet qui l'intéresse, la divinité du Christ. Bien loin que ce procédé porte préjudice à l'authenticité du v. 18, on pourrait, au contraire, légitimement conclure que saint Justin, citant la première partie, connaissait bien aussi la seconde, qu'il n'a pas à reproduire. Même remarque au sujet de saint Irénée qui, après avoir prouvé la filiation divine de Jésus, la confirme parfois en faisant allusion à la révélation céleste du ỹ. 17 : *Adv. hær.*, III, XIII, 2; XVIII, 1; XXI, 8. Probablement se souvient-il aussi du ỹ. 18 dans le passage suivant (*Adv. hær.*, CXI, 24), qui oppose les erreurs multiples des sectes hérétiques à l'unité de la foi chrétienne : *Non enim sunt fundati super unam petram, sed super arenam, habentem in seipsa lapides multos.*

c. Du reste, nous avons mieux que ces simples indices. Harnack lui-même reconnaît que le *Pasteur* d'Hermas, vers 150, prend pour thème de ses deux principales visions (*Vis.*, III et *Similitud.*, IX) la sentence : *Super petram ædificabo Ecclesiam meam.* Les *Odes de Salomon*, œuvre gnostique attribuée par la plupart des critiques au commencement du IIe siècle, renferment un emprunt manifeste à Matth., XVI, 18 : « Tu as laissé le monde aller à la ruine pour tout détruire et tout renouveler et pour que ta pierre devînt le fondement de tout; et sur elle tu as bâti ton royaume et elle est devenue l'habitation des saints. *Alleluia* » (XXII, 11-12). M. Eugène Revillaut a publié dans *Patrol. orient.* (t. II, col. 123-183), un *Évangile des douze apôtres* qu'il pensait pouvoir dater du IIe siècle (*Rev. bibl.*, 1904, p. 167-187, 321-355). Nous y lisons cette belle paraphrase de saint Matthieu : « Amenti (enfer), prends deuil aujourd'hui, ainsi que tes puissances, car j'ai promis à Pierre un testament éternel, parce que je bâtirai sur lui mon Église et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. » (Cf. *Revue biblique*, 1904, p. 323.) Mais cet « évangile » se compose, en réalité, de fragments d'écrits divers dont aucun ne semble antérieur au IVe siècle (A. Baumstark, *Revue biblique*, 1905, p. 245-265; cf. Frey, dans le *Supplément*, art. APOCRYPHES, t. I, col. 472-473). Même sans faire état de ce dernier document, l'attestation de notre passage pour le IIe siècle, attestation qu'une critique équitable n'aurait pas cependant le droit d'exiger, est suffisamment établie. Et, à partir de cette époque, les témoignages se multiplient; au IIIe siècle, note le P. de la Brière (*Dict. apolog.*, art. *Papauté*, t. III, col. 1342), on compte au moins vingt-cinq citations du *Tu es Petrus*.

Ainsi, manuscrits, versions, citations concourent à mettre hors de doute l'authenticité de Matth., XVI, 17-19. C'est pourquoi toutes les éditions critiques du Nouveau Testament reproduisent intégralement tout ce passage; aucune ne signale la moindre variante qui en modifie tant soit peu le sens.

4. *Critères internes.* — La critique interne, loin de fournir aucun argument contre l'imposante autorité de tels témoignages, les confirme au contraire. Le style de la péricope en établit la haute antiquité, indice excellent de véracité historique; ses rapports avec le contexte immédiat et sa place dans l'ensemble de l'Évangile dénotent l'unité d'auteur.

a) Couleur araméenne. — Un trait des plus remarquables dans les paroles du Christ à saint Pierre est leur forte empreinte araméenne. M. Harnack en fait lui-même la remarque : « Il y a dans les évangiles peu de morceaux, même plus longs, où le fond araméen se dessine aussi nettement, par l'idée et par l'expression, que dans cette courte péricope. » (*Der Spruch...*, p. 649.) Chaque mot, peut-on dire, porte ce cachet distinctif. *Beatus es* n'est que la traduction de la formule sémitique אַשְׁרֶיךָ : cf. Deut., XXXIII, 29; Is., XXXII, 20; Eccle., X, 17, etc. A ce sujet, H.-L. Derichlet, dans sa curieuse étude *De veterum macarismis* (*Religiongesch. Versuche u. Vorarbeiten*, v. 14, 1914) note que les *makarismes* grecs se présentent très rarement sous la forme μακάριος εἶ (p. 15, 26, 42).

b) Simon Bar Iona. — Au nom grec de Σίμων, pour Συμεών, que l'apôtre portait habituellement, Jésus ajoute la désignation patronymique : précision utile pour distinguer cet apôtre d'avec Simon le Chananéen, mais surtout usage cher aux Sémites, notamment dans

les occasions solennelles, pour désigner le fils par le nom du père et *vice versa*. Appellation, en outre, doublement caractéristique : le mot *bar*, « fils », est araméen, et le terme *Iona* יוֹנָא, en hébreu (יוֹנָה), la *colombe*, nom du prophète Jonas (II Reg., XVIII, 25; Jon., I, 4) garde plus fidèlement la vraie prononciation que la transcription Ἰωάννου (Joa., I, 42; XXI, 15), laquelle fait penser au nom plus répandu, mais de racine différente, יוֹחָנָן, Jean. On sait que même l'évangile des Hébreux transcrit Ἰωάννου.

Suit l'expression biblique σὰρξ καὶ αἷμα, *caro et sanguis*, qui désigne couramment le composé humain, l'homme faible et mortel (Eccli., XIV, 18, בשר ודם; cf. I Cor., XV, 50; Eph., VI, 12) et ici par opposition à la révélation du Père : « L'homme borné aux seules lumières de la raison. » (Joüon, *L'Évangile de N.-S. Jésus-Christ dans son substrat sémitique*, Paris, 1930; Matth., XVI, 17.)

Tu es Pierre et sur cette pierre. Jeu de mot qui ne garde sa pointe qu'en araméen : « Tu es Céphas (כֵּיפָא, pierre, rocher) et sur ce céphas... » Jésus avait donné à son apôtre le nom prophétique de Céphas, dès leur première rencontre; Joa., I, 42; il le lui avait confirmé quand il constitua le collège apostolique : Matth., X, 2; Marc., III, 16; Luc., VI, 14; il en explique maintenant le sens. Des recherches attentives ont montré que πέτρος, *Petrus*, n'existe ni en grec, ni en latin comme nom propre ou comme surnom. En grec, on ne le trouve ni dans la langue classique, ni dans les inscriptions et les papyrus; cf. Holl, *Der Kirchenbegriff...*, p. 922. Au rapport de Dell (*Matth.*, XVI, 17-19, p. 16 sq.), la Commission du *Thesaurus linguæ latinæ* ne l'a pas découvert dans la littérature profane; il ne dérive pas non plus de *Petronius*, qui donnerait *Petra*. « C'est donc un nom nouveau qui paraît dans l'histoire »; Lagrange, *Saint Matthieu*, p. 324. Est-il nouveau aussi en araméen et Notre-Seigneur l'a-t-il inventé tout exprès pour le prince des apôtres? Une inscription sinaïtique fait voir que ce nom n'était pas entièrement inconnu; mais, peu usité, il devait paraître extraordinaire et fut sans doute aussi impressionnant pour les auditeurs de Jésus qu'une création. Ils se demandaient quelle destinée glorieuse annonçait ce nom nouveau. L'explication du Seigneur dépassa toute attente : « Tu es Céphas et sur ce céphas je bâtirai mon Église... » Ce que nous voulons remarquer ici, c'est l'élégance et la parfaite justesse de la tournure araméenne : att hū kēphā, we-ʿal hādēn kēphā... Le substantif masculin *Kēphā*, pierre, rocher, mis à l'état déterminé, est d'abord employé comme nom propre, puis repris comme nom commun, au sens de rocher, exactement au même genre et sous la même forme. Cette pointe d'élégance s'émousse dans le texte grec comme dans le latin, qui accusent ainsi nettement leur caractère de traduction. En grec, le nom commun πέτρος, qui signifie pierre, convenait comme nom propre masculin; mais πέτρα, qui signifie rocher, était plus indiqué pour l'idée de fondement : de là un changement de genre qui affaiblit l'effet voulu de l'araméen.

Il est question ensuite des « portes de l'Hadès », πύλαι ᾅδου : expression grecque, il est vrai, qui a déjà droit de cité dans l'*Iliade* (V, 646; X, 372) et dans l'*Odyssée* (XIV, 516), dans *Eschyle* et dans *Euripide;* mais non moins biblique et familière aux Juifs, car on la trouve dans les livres canoniques (Is., XXXVIII, 10; Sap., XVI, 13; cf. I Reg., II, 6; Tob., XIII, 2; Eccli., LI, 9), d'où elle est passée dans la littérature juive hellénistique (III Mac., V, 51) et palestinienne (*Psaumes de Salomon*, XVI, 2). Nous verrons même que, d'après l'interprétation la plus probable, cette expression revêt une nuance biblique très accentuée.

De même, *les clefs* (XVI, 19) jouent un grand rôle dans les religions hellénistiques : les *clefs du ciel*, en particulier, sont un attribut fréquent des divinités orientales; la déesse Isis par exemple, au dire d'Apulée (*Metam.*, 26), « tient en mains les clefs des enfers (*infernum claustra*) et la garde du salut ». Mais l'image des clefs est courante aussi dans le monde juif; elle implique même une fonction messianique; Is., XXII, 22; cf. Apoc., I, 19.

Enfin, si la langue grecque et les cultes orientaux transportent volontiers dans l'ordre moral et religieux et dans le domaine de la magie l'idée de « lier et délier », l'enseignement rabbinique l'avait rendue plus familière encore en Palestine, et l'opposition entre « le ciel et la terre » était la marque d'une empreinte propre à la piété juive.

L'un des savants les plus distingués par ses travaux sur la langue araméenne, le R. C.-F. Burney, a essayé de reconstituer ce petit discours, tel que Notre-Seigneur a dû le prononcer, en langue araméenne et en dialecte galiléen. Il y retrouve la division en tristiques et le rythme à quatre temps, chers à la poésie hébraïque, ce qui lui semble une nouvelle garantie d'authenticité. Nous reproduisons cette page (*The poetry of Our Lord*, Oxford, 1925, p. 117), sans oublier cependant que, de l'aveu des meilleurs aramaïsants (cf. Gustaf Dalman, *Jesus-Jeschua*, Leipzig, 1922; *Aramäische Dialektproben*, 2e édit., 1927), nos moyens sont encore insuffisants pour retrouver avec sûreté l'araméen parlé par Notre-Seigneur. On peut se demander, par exemple, si Jésus a dit *keništa* ou *qehālā* pour « église ».

XVI, 17	ṭūbâyk Šimʿōn	berēh deyōnā
	debisrā ūdemā	lā gālē lāk
	'éllā 'ābbā	de 'īt hū bišmayyā
XVI, 18	we 'āmârna lâk	de' att hū kēphā
	we ʿal hādēn kēphā	'ébn'ē likništi
	wetarʿ ēh diš'ōl	lā yēkelūn ʿalēh
XVI, 19	'ēhab lāk maphteḥāyyā	demalkūtā dišmayyā
	ūmā detēsōr, be'ar'ā,	yittesár bišmayyā
	ūma detišrē be'arʿā	yišterē bišmayyā

Ainsi notre logion porte un cachet *primitif* et *local* des plus nets. Son caractère araméen en démontre à la fois l'origine palestinienne et la très haute antiquité : impossible de le supposer forgé à Antioche au IIe siècle, comme le voudrait B.-H. Streeter. « Je ne vois pas, avoue Bultmann (*Die Frage*, p. 170), que les conditions de son origine aient pu se réaliser ailleurs que dans la communauté primitive de Jérusalem. » Dès lors s'évanouissent les objections de l'école évolutionniste; aux débuts du christianisme, dans un milieu où se conservait avec tant d'amour le souvenir du Christ, de sa vie, de ses enseignements, comment supposer une évolution qui aurait méconnu les volontés du Maître et transformé son œuvre au point de faire reposer sur Pierre seul tout l'édifice de l'Église confiée également par le Christ à tous les apôtres? Sans parler ici des autres impossibilités, un tel travail de déformation inconsciente supposerait, avec l'oubli des vraies traditions, le recul des temps évangéliques dont nous rapproche au contraire cette page primitive.

c) Contexte. —Comme le cachet primitif et local du logion constitue en sa faveur une forte présomption d'historicité, son authenticité ressort à son tour de la similitude des idées et du style avec le reste de l'Évangile. On remarquera d'abord le parallélisme entre la réponse de saint Pierre à Jésus, XVI, 16, et celle de Jésus à saint Pierre, XVI, 18 : *Tu es Christus, Filius Dei vivi... Et ego dico tibi, quia tu es Petrus et super hanc*

petram ædificabo Ecclesiam meam. C'est un dyptique où pensées et paroles se répondent exactement : Pierre a confessé les grandeurs du Christ et le Christ proclame la grandeur future de Pierre. Outre l'harmonieuse correspondance des idées et des mots, un lien logique rattache intimement les deux parties : la prérogative conférée à Pierre est la récompense de sa foi. Récompense qui demeure une libre faveur de Dieu : la profession de Pierre si ferme, si ardente en face de l'incrédulité générale qu'il venait lui-même de constater, méritait certes les plus beaux éloges, mais qui oserait dire qu'elle méritait la primauté, à l'heure surtout où son messianisme était encore entaché des rêveries populaires? Cette remarque théologique n'est pas indifférente pour le critique; il s'ensuit que la promesse des ỹ. 18, 19, qui s'harmonise au mieux avec le récit, n'en constitue pas cependant la suite nécessaire, et l'on pourra mieux s'expliquer le problème littéraire que pose à ce sujet, comme nous le verrons, le silence de Marc et de Luc.

d) Si du sens général des ỹ. 18, 19 nous passons aux détails de la phrase, nous reconnaissons partout la touche de saint Matthieu. Les *makarismes* ne sont pas sans doute la spécialité du premier évangile, mais il y insiste volontiers; par exemple : il inaugure le discours sur la montagne par neuf *Beati* (v, 3-11), au lieu des quatre de saint Luc (vi, 20-22). L'expression *lier et délier*, accompagnée de la détermination « sur la terre et au ciel », se retrouve un peu plus loin dans notre évangile (xviii, 18) à l'exclusion des autres évangiles et même de tous les écrits du Nouveau Testament. De même, « le Père qui est dans les cieux », ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, autre formule propre à saint Matthieu; il l'emploie, avec de légères variantes (ὁ οὐράνιος), une vingtaine de fois, tandis que Marc (xi, 25) et Luc (xi, 13) ne l'ont chacun qu'une fois. Luc ne la garde même pas dans le *Pater* où il est cependant « beaucoup plus vraisemblable que Matthieu a conservé plus textuellement le langage de Jésus » (Lagrange, *Saint Matthieu*, p. 127). Enfin Matthieu est le seul écrivain du Nouveau Testament à se servir de l'expression « royaume des cieux » que Marc et Luc remplacent par « royaume de Dieu ».

Cette constatation littéraire oblige W. Soltau, adversaire de l'authenticité, de concéder que le morceau est l'œuvre d'un habile imitateur (*Theolog. Studien*, 1916, p. 234). A. von Harnack admet que la félicitation du Sauveur, son assurance que Pierre a parlé sous l'inspiration d'En-haut, l'imposition du nom, la remise des clefs, bref, le *logion* presque entier porte les meilleures marques d'authenticité (*Der Spruch*, p. 654); il n'écarte que ce qui concerne l'Église au ỹ. 18. Cependant la courte phrase que conteste Harnack : *et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam* présente elle-même de frappantes affinités avec le Matthieu authentique. Celui-ci mentionne encore une fois, en un sens sinon absolument identique ou du moins très voisin, l'Église (xviii, 17), terme absent des autres évangiles; et l'image de l'édifice bâti sur le rocher couronne chez lui, avec un relief plus fort que dans saint Luc, le discours de Jésus sur la montagne (vii, 24-27). En vérité, du seul point de vue littéraire, quelles vraisemblances plus persuasives souhaiter en faveur de l'unité d'auteur?

e) Si notre péricope, reproduisant de la sorte tant de traits du style de Matthieu, s'harmonise si parfaitement avec ce qui précède, s'accorderait-elle moins bien avec la suite du récit? Plusieurs critiques jugent trop violent, invraisemblable, le contraste entre les versets 17-19 et 22-23. D'abord un éloge sans réserve : heureux es-tu, Simon; puis les reproches les plus sévères : l'inspiré du Père n'est plus que le suppôt de Satan; le fondement de l'Église, une pierre d'achoppement que Jésus doit écarter de son chemin! Deux notices à ce point contradictoires ne peuvent prétendre en même temps à la vérité historique : il faut choisir, et puisque la seconde est attestée aussi par saint Marc, c'est la première qu'il faut rejeter! Si étonnant que semble au premier abord ce contraste, il s'explique cependant et peu de pages d'Évangile nous paraissent plus vraies, plus naturelles, d'une psychologie plus pénétrante. Pour en juger, il faut regarder l'ensemble et la suite de toute la scène de Césarée. En interrogeant ses apôtres, Notre-Seigneur avait évidemment pour but de provoquer de leur part une profession décisive sur sa personne et sa mission : la réponse de Pierre lui donne pleine satisfaction (ỹ. 16). Jésus l'en félicite (ỹ. 17) et il profite de cette circonstance pour lui annoncer à son tour les grandeurs que Dieu lui destine (ỹ. 18-20). Mais il n'importait pas moins d'éclairer les apôtres sur la nature de sa mission en rectifiant les idées courantes sur les destinées du Messie : et c'est à quoi, nous dit saint Matthieu, le Sauveur s'applique à partir de ce moment. Cette observation, qui marque le début d'une nouvelle période, permettrait à la rigueur de supposer un certain laps de temps entre la scène de Césarée et les nouvelles leçons : intervalle qui atténuerait notablement le contraste. Rien n'empêche cependant que l'enseignement ait commencé sur l'heure. Pour la première fois, Jésus évoque aux yeux de ses disciples l'image du Messie bafoué et crucifié (ỹ. 21). A ce spectacle, Pierre s'étonne, se scandalise. Il croit de toute son âme que Jésus est le Messie; mais la révélation surnaturelle qui lui garantit le fait ne lui en dévoile pas les modalités et, de toute son âme aussi, il attend, comme tous les Juifs, un Messie glorieux. Les déclarations inouïes de Jésus le blessent au cœur; peut-être lui font-elles l'effet d'exprimer plutôt une crainte qu'un programme arrêté. C'est pourquoi, avec toute la fougue qui lui faisait dire tout à l'heure : Tu es le Christ, le Fils de Dieu, il s'écrie maintenant : cela, jamais! Devant cette ardente protestation, Jésus, pour maintenir l'idéal messianique au-dessus de toute contestation, pour faire comprendre à Pierre son erreur, mesure la force de la correction sur celle de la passion qu'il lui faut redresser : Retire-toi de moi, Satan (ỹ. 23)! et il ajoute que quiconque voudra être son disciple devra porter sa croix à la suite du crucifié et s'engager résolument dans la voie de l'abnégation (ỹ. 24). Les paroles du Sauveur sont en plein contraste avec celles que lui avait dictées la foi de Pierre, mais en parfait rapport avec la situation : rien de plus « vécu ». Ajoutons que la véhémence de la réprimande se comprend mieux, après les éloges du Sauveur dans saint Matthieu, que dans la relation abrégée de Marc; quand nous venons de témoigner à quelqu'un une grande affection, nous pouvons, si un avertissement devient nécessaire, parler avec plus d'énergie, assurés qu'on ne se méprendra pas sur nos vrais sentiments et qu'on saura voir encore, dans la vivacité même du ton, une preuve de sincère attachement. Enfin, loin de motiver aucune suspicion, ce contraste apporte un nouvel argument de fidélité historique. On voit bien que l'évangéliste, en rapportant les félicitations et les magnifiques promesses du Christ à saint Pierre n'était pas guidé par le désir d'exalter l'apôtre, mais par le seul souci de la vérité, puisque, au lieu de supprimer et la faute et la réprimande, comme fait saint Luc (ix, 21), ou seulement d'atténuer les reproches du Sauveur, comme fait saint Marc (qui n'a pas : *scandalum es mihi*), il décrit tout au long et l'opposition à laquelle Pierre se laisse emporter par des sentiments trop humains, et les justes reproches que sa faute lui attire. Nous voilà loin du procédé d'idéalisation progressive qui, selon l'école évolutionniste, grandit les héros dans l'imagination des peuples. Tout, dans

ce récit, manifeste la sincérité et l'impartialité du narrateur, tout démontre la vérité des faits.

5. *Contexte général.* — Formant avec le contexte immédiat un tout si cohérent et prenant attache, par toutes ses formules, avec les idées et le style de Matthieu, notre logion s'encadre en outre parfaitement dans le plan général du premier évangile. Sans doute, les exégètes ne s'accordent pas entièrement sur ce plan et sur les divisions qu'il comporte; cf. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, p. XXIV-XXXI. Quelques-uns se contentent d'une division en quelque sorte géographique : ministère en Galilée (IV, 12-XV, 20), puis aux environs (XV, 21-XVIII, 35), et voyage à Jérusalem. D'autres comme Cornély, Knabenbauer, Zahn, s'attachent plutôt au point de vue doctrinal. D'autres enfin, avec le P. Lagrange, conservent à la doctrine la première place en tenant compte des divers théâtres de la prédication du Christ. Tous cependant reconnaissent dans le premier évangile un ouvrage « admirablement ordonné pour mettre en relief certaines idées » (Lagrange, p. XXV, 4; cf. Merk-Knabenbauer, *Comm. in Evan. sec. Matthæum*, Paris, t. I, 1922, p. 34 sq.; H.-I. Cladder, *Als die Zeit erfüllt war*, Fribourg, 1922). La pensée centrale qui domine tout est «la confession de Jésus comme Messie, Fils de Dieu, révélateur et législateur » (Lagrange, p. CXLIII). En connexion étroite avec cette thèse, deux idées importantes se dessinent : réprobation de l'esprit pharisaïque qui est le plus grand obstacle à la révélation du Fils de Dieu; préparation de l'Église qui recueillera l'héritage divin repoussé par la Synagogue. Deux perspectives qui se rencontrent et se fondent harmonieusement dans le tableau tracé par les versets 17-19.

a) Saint Matthieu présente Jésus comme le docteur de la justice nouvelle par laquelle on entre dans le royaume des cieux et qui s'oppose essentiellement à celle des pharisiens. « On pourrait résumer la vie de Jésus, tel que Matthieu nous le décrit, en un seul mot : antipharisaïsme. » J. Geiselmann, *Der Primat*, p. 19. Cf. A. Charue, *L'incrédulité des Juifs...*, p. 164 sq. De là vient que la prédication du Sauveur n'a pas de prise sur une société toute pénétrée des doctrines pharisiennes et n'aboutit qu'à rendre manifeste l'aveuglement des dirigeants et de leurs dirigés (XII-XIV; cf. XV, 15). Les pharisiens, avec le rôle social et politique qu'ils ont usurpé, sont une plantation que le Père céleste n'a pas plantée et qui sera arrachée (XV, 13 sq.); le devoir des disciples est de se garder de leur doctrine (XVI, 12). Aussi n'est-il pas étonnant que le chef visible, destiné par le Christ au nouveau peuple de Dieu, soit mis en complète antithèse avec les pharisiens. Le Père ne les a point plantés tandis qu'il inspire l'apôtre. Ils seront maudits (XXIII, 13-29) et jetés dans la géhenne XXIII, 34) et, à cause d'eux, les brillantes cités du lac seront précipitées jusqu'en enfer (XI, 20-24); Pierre est béni et l'abîme n'engloutira jamais l'édifice qu'il soutient. Ils lient de lourds et inutiles fardeaux (XXIII, 4) et abandonnent les grands commandements (XXV, 23); Pierre saura lier et délier selon Dieu; la clef de la science (Luc., XI, 52), qui leur donnait tout pouvoir sur le peuple, passera de leurs mains dans celles de Pierre.

b) De même, nous avons eu déjà occasion de signaler le *caractère ecclésiastique* du premier évangile. Ce caractère ne tient pas seulement au fait qu'il désigne l'Église par son nom, et à la présence de quelques textes qui en établissent la divine constitution et la mission universelle (XVI, 16-18; XVIII, 15-18; XXVIII, 19-20), c'est tout l'ensemble de l'Évangile qui, plus nettement que les deux autres Synoptiques, nous oriente vers cette institution comme vers la grande œuvre prévue, préparée et fondée par le Christ. De ce point de vue, on distingue deux périodes dans la vie publique du Christ. Dans la première, il s'efforce par sa prédication (IV, 12-VII, 29), par ses miracles (VIII, 1-IX, 8), par ses apôtres (X, 1-42), par le témoignage de Jean-Baptiste (XI, 1-15), d'éclairer et d'attirer à lui le peuple d'Israël. Vains efforts : il se heurte à l'aveuglement et à l'obstination haineuse des pharisiens, et la génération coupable est menacée d'un sort pire que jamais (XI, 16-XII, 45). Une suprême ressource reste au Sauveur : l'enseignement par paraboles, à la fois châtiment et remède. Ce moyen échoue à son tour par la faute de la foule (XIII, 1-52). Jésus est repoussé même par ses compatriotes, et la première section s'achève sur cette scène poignante qui lui fait sentir douloureusement le complet insuccès de sa prédication (XIII, 53-58).

A ce point, la rupture apparaît définitive : obligé de se tenir en garde contre les pharisiens, Jésus va consacrer tous ses soins à l'instruction et à la formation de la petite communauté, qui sera l'Israël de l'avenir et le royaume des cieux sur la terre. C'est l'objet principal de la seconde partie, qui se passe hors de la Galilée. Elle est inaugurée par la scène de Césarée et a pour prélude les péricopes (XIV, 1-XVI, 12); en effet, l'opinion d'Hérode sur Jésus (XIV, 1-12) prélude à celle des disciples (Lagrange, *op. cit.*, p. XXVII); la multiplication des pains et la marche de Jésus sur les eaux (XIV, 13-35; XV, 32-39; XVI, 5-12) ont pour but de fortifier la foi des apôtres et surtout celle de Pierre, tandis que les controverses avec les pharisiens et les sadducéens (XV, 1-20; XVI, 1-12) font sentir aux disciples la nécessité de s'éloigner de ces maîtres à l'esprit étroit et au cœur dur, pour s'attacher à Jésus. Ainsi préparée, la scène de Césarée sert de transition entre les deux parties. Les pharisiens ont rejeté Jésus; Pierre le proclame Messie et Fils de Dieu. L'incrédulité des Juifs leur ferme l'entrée du royaume des cieux; la foi de Pierre pose la base de la société nouvelle. C'est pourquoi Jésus le choisit lui-même pour fondement et pour chef. Et aussitôt commencent les instructions, prolongées dans tout le reste de l'ouvrage, qui feront la pleine lumière sur le Christ lui-même et sur son Église.

Il faut donc reconnaître que, dans l'ordonnance de ce plan et dans cet enchaînement des idées et des faits, l'annonce de la fondation de l'Église, avec Pierre pour chef, vient parfaitement à sa place. Sans cette apparition de l'Église et de son chef, la marche du récit pourrait certes se concevoir encore; par elle, tout se suit avec plus de logique et se développe avec plus d'intérêt. On sent que l'unité de composition reflète ici la réalité des faits.

c) Cette unité, reflet de vérité, se confirme encore par rapport à la personne même de Pierre. La prééminence de l'apôtre ne se dresse pas, tout à coup, au milieu de l'évangile de Matthieu (XVI, 17-19), comme un phénomène isolé, sans précédent et sans suite; elle s'insère dans une série de notices significatives dont plusieurs sont propres à saint Matthieu. — a. D'abord, dès qu'il est fait mention de l'apôtre, c'est avec son nom prophétique de Pierre : « Marchant le long de la mer de Galilée, il vit Simon, appelé Pierre » (IV, 18). Le second nom se substitue même au premier (VIII, 14; XIV, 28 sq.). Si Matthieu, non plus qu'aucun des Synoptiques, ne précise en quelle circonstance ce nom lui fut donné pour la première fois (cf. Joa., I, 42), il racontera du moins celle qui l'explique et le justifie (XVI, 18). — b. Quand le Christ institue le collège apostolique, la liste de Matthieu commence ainsi : « Le premier Simon, appelé Pierre » (X, 2). La qualification de « premier » indique ici une vraie primauté; inutile de dire « premier de la liste », s'il n'était que cela. Primauté d'honneur et aussi d'autorité, car aucune donnée évangélique ne permettrait d'expliquer la première autrement que par la seconde. — c. Tous les évangélistes racontent la première multiplication des

pains, et Marc (VI, 45-56) et Jean (VI, 15-21) ajoutent, comme Matthieu (XIV, 27-36), la marche de Jésus sur les eaux. Mais, seul, le premier évangéliste rapporte comment Jésus, sur la demande de Pierre et en récompense de sa foi, le fait aussi marcher sur les flots et ne permet que l'apôtre s'enfonce, en punition de sa crainte, que pour le soutenir aussitôt de sa propre main au premier cri de détresse, et pour l'amener sain et sauf dans la barque en lui disant : Homme de peu de foi, pourquoi as-tu douté? Pierre n'oubliera pas cette émouvante leçon; si les témoins de cette scène ont eu une certaine impression de la divinité du Christ (XIV, 33), combien ce souvenir aidera Pierre à croire de tout son cœur la révélation du Père et à proclamer pleinement cette même divinité? Et les disciples de leur côté, après avoir vu la foi de Pierre, encore sujette à chanceler, lui obtenir de marcher sur les eaux avec Jésus, s'étonneront-ils que cette même foi, digne maintenant des félicitations du Sauveur, lui mérite d'être associé au Maître dans le gouvernement des Églises? On voit par quelles leçons efficaces la marche sur les eaux prépare la primauté. En outre, cet apôtre, au tempérament tout spontané et tout en contrastes, emporté par son amour vers Jésus à travers les flots et les vents déchaînés, est tout à coup saisi de peur, comme nous le reconnaissons à Césarée, d'abord avec sa foi ardente et bientôt avec ses sentiments tout humains! Cette unité de caractère dans les deux épisodes, ce parfait naturel sont les meilleurs indices de fidélité historique; et nous pouvons être sûrs aussi que la notice sur la primauté, insérée par saint Matthieu entre deux traits de caractères si exacts, ne respecte pas moins la vérité. — d. Matthieu a encore en propre l'épisode du didrachme (XVII, 24-27). Jésus déclare que sa qualité de Fils l'exempte de la redevance que les Juifs paient chaque année pour le temple de Yahweh, leur Dieu et leur roi. Cependant, pour éviter tout scandale, il dit à Pierre : « Va à la mer, jette l'hameçon, et le premier poisson qui montera, prends-le, tu trouveras dans sa bouche un statère que tu donneras pour moi et pour toi. » *Pour moi et pour toi* : d'un côté, les disciples; de l'autre, Jésus et Pierre, Jésus ne faisant qu'un avec Pierre, donnant pour lui et pour Pierre la même pièce d'argent obtenue par le même miracle dont Pierre a été l'instrument. Telle est la dignité de Pierre; il est l'associé du Maître à un titre que nul autre ne partage, il est à part et au-dessus de tous les autres apôtres. — e. On peut encore signaler, dans le premier évangile, des circonstances où Pierre prend l'initiative et parle seul au nom de tous : traits secondaires assurément, qui pourraient s'expliquer par le caractère entreprenant et primesautier de Pierre, et auquel nous sommes loin d'attribuer la même importance qu'aux faits précédents, mais qui les confirment. Ainsi, à l'occasion de la parabole sur le pur et l'impur, saint Marc dit que, « Jésus étant entré dans une maison loin de la foule, les disciples l'interrogeaient sur cette parabole » (VII, 17). Saint Matthieu spécifie : c'est Pierre qui prend la parole et qui dit à Jésus : Explique-nous cette parabole (XV, 15). De même, c'est Pierre qui interroge sur le devoir du pardon (XVIII, 21), provoquant ainsi la parabole du maître généreux et du débiteur insolvable.

Tous ces exemples réunis montrent la place de la primauté dans l'évangile de saint Matthieu : Jésus l'avait préparée dès le premier jour et elle s'inscrit très visiblement dans nombre de faits qui précèdent et suivent la déclaration de Césarée. Celle-ci apparaît donc, de toutes manières, pleinement comme étant authentique et historique.

6. *Réponse aux objections.* — Bien peu de textes évangéliques présentent la même unanimité de témoignages, la même variété et la même convergence des arguments de crédibilité interne que Matthieu (XVI, 18-20). Il ne faut pas s'étonner cependant que les critiques libéraux ou protestants multiplient les objections, car plusieurs d'entre eux l'avouent. Si ces paroles étaient de Jésus, le catholicisme aurait gain de cause sur l'un des points les plus essentiels de son enseignement, l'autorité de l'Église et du pape. Cf. H.-J. Holtzmann, *Lehrbuch...*, 2e édit. par A. Jülicher et W. Baur, *op. cit.*, t. I, p. 270. Nous allons voir que ces attaques ne sauraient, ni isolées, ni toutes en masse, ébranler la solidité de la thèse : *non prævalebunt.*

a) Silence des Synoptiques. — La première et la plus grave des difficultés se tire du silence de saint Marc et de saint Luc. Comme le premier évangéliste, ils racontent l'épisode de Césarée, mais, dans leur récit, Pierre confesse simplement que Jésus est le Messie (Marc., VIII, 29; Luc., IX, 20). Pour toute réponse, Jésus recommande aux apôtres de garder le silence sur ce titre, ajoutant pour les apôtres la grande leçon du messianisme véritable par la prédiction de sa passion et de sa mort, et, pour la foule, l'avis d'être prêt à le suivre au prix de tous les sacrifices. Ni proclamation explicite de la divinité de Jésus, ni promesse spéciale à saint Pierre. Comprendrait-on que Marc et Luc aient ignoré une profession de foi si importante et surtout cette déclaration du Christ qui promulgue, en quelque sorte, la charte constitutionnelle de l'Église et de la papauté? Et comment concevoir que, les connaissant, ils les aient volontairement omises? Ignorance et omission sont pareillement inadmissibles et nous voilà obligés de reconnaître, dans la notice du Matthieu actuel, une tradition sans fondement historique ajoutée à l'évangile primitif. Ainsi raisonnent Jean Reville, *Les origines de l'épiscopat*, p. 32; Guignebert, *La primauté de Pierre*, 1909, p. 15-67, etc.

R. — a. Si le silence des deux derniers Synoptiques étonne, une addition introduite tardivement dans saint Matthieu avec une habileté qui respecte si parfaitement le plan et le style de l'auteur, avec une audace qui mépriserait si ouvertement l'histoire évangélique et avec un succès si complet et universel, poserait un problème critique peut-être plus insoluble encore. Cette remarque, qui résulte à l'évidence de tout ce que nous avons dit jusqu'ici, doit nous inviter à examiner sans parti pris des difficultés qui ont de part et d'autre leur gravité.

b. La profession de foi, telle qu'elle se lit dans saint Matthieu : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant », et la réponse du Sauveur : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église », paraissent solidaires. Seule, en effet, l'assertion explicite de la divinité de Jésus, en même temps que de sa qualité de Messie, donne à la foi de Pierre ce caractère de plénitude, de nouveauté et de fermeté qui ne s'explique que par une révélation spéciale du Père, qui provoque les félicitations et comme l'admiration du Sauveur et qui vaut à l'apôtre d'être choisi pour fondement et chef de l'Église future. Divinité du Messie et primauté de Pierre vont de pair : elles seront donc ou mentionnées ensemble, comme dans saint Matthieu, ou ensemble omises, comme dans saint Marc, qui rapporte la simple formule messianique *Tu es Christus.* Sans doute, pour saint Marc, le messianisme intégral, tel qu'il se réalise dans la personne du Christ, implique la divinité; mais les Juifs l'ignoraient et la formule *Tu es Christus* ne les aurait point, par elle seule, instruits du mystère. Reste à savoir pourquoi Marc et Luc, qui le suit, ont pu ne pas mentionner la primauté.

c. D'abord la promesse faite à Pierre avait-elle vraiment, pour les lecteurs de Marc et de Luc, l'importance capitale que supposent certains critiques? « Une pareille déclaration du Maître, affirme M. Guignebert, *Manuel d'histoire du christianisme*, Paris,

1906, p. 228, ne pouvait qu'être placée au premier rang parmi celles que la mémoire des fidèles devait recueillir tout de suite et garder précieusement. » Cette affirmation pourrait bien n'être, en réalité, qu'un anachronisme qui transporte aux origines du christianisme les préoccupations de nos contemporains. Depuis les controverses protestantes, les questions sur l'autorité et l'infaillibilité de l'Église, sur le pape et la hiérarchie, sont passées, en effet, à l'ordre du jour. Il n'en était pas de même à l'origine. La foi des fidèles s'attachait à la messianité et à la divinité du Christ : quant à l'Église, on la voyait grandir au milieu des merveilles sous la direction des apôtres et des disciples, on sentait l'assistance de Dieu dans sa marche triomphante et on avait confiance que le Christ soutiendrait son œuvre. L'histoire même de l'exégèse de notre texte démontre combien peu le point de vue moderne sollicitait l'attention des anciens. Les Pères, en commentant les paroles adressées à Pierre, fondement de l'Église, songent surtout à mettre en relief la divinité du Christ, proclamée par la foi de Pierre, modèle de la nôtre, ou prouvée par l'annonce prophétique de la durée et des victoires de l'Église : notre texte a, pour eux, un intérêt christologique plutôt qu'ecclésiastique. Quand ils l'appliquent à la hiérarchie, c'est pour établir principalement l'origine divine du pouvoir épiscopal, en sorte que Hugo Koch affirme, non sans exagération d'ailleurs, comme conclusion de son ouvrage *(Cathedra Petri...)* sur les origines de la primauté romaine, que « l'Église du IIIe siècle ne voit dans Matthieu (XVI, 18 sq.) que l'épiscopat, et non la papauté ». On comprend donc que saint Marc et saint Luc n'aient point eu souci de recueillir, touchant les bases historiques de l'Église, qui pour eux n'étaient pas en question, un témoignage que saint Matthieu, attentif au contraire à ce point de vue, regardait comme la plus belle perle de son écrin.

C'est d'ailleurs le lieu de rappeler ce que nous avons noté plus haut, à savoir que la partie propre à saint Matthieu s'ordonne très naturellement dans la narration, sans être cependant nécessaire à l'enchaînement des idées. Chez lui comme chez les deux autres Synoptiques, le messianisme et sa vraie nature dominent tout, mais chez lui la divinité du Christ et la fondation de l'Église forment un harmonieux développement du thème fondamental. Ainsi, ni le point de vue historique, ni le point de vue littéraire n'exigent la présence de ce complément dans saint Marc et saint Luc.

b) Hypothèse du déplacement. — Le fait que la scène de Césarée se conçoit sans la réponse du Christ et que les deux derniers Synoptiques ont pu raconter la première partie sans la seconde, a suggéré à plusieurs critiques, tant protestants que catholiques, l'hypothèse que les paroles du Christ dans Matthieu, XVI, 17-19, ne sont peut-être pas rapportées à leur vraie place. A la confession du messianisme à Césarée, saint Matthieu aurait joint un acte de foi à la divinité, prononcé véritablement par saint Pierre et qui lui valut, en effet, les éloges du Sauveur, mais qui appartiendrait à une autre période de l'histoire évangélique. Saint Matthieu aurait réuni les deux épisodes en un même récit à raison de leur affinité, comme il groupe parfois des miracles ou comme il fond en un seul discours des instructions données en diverses circonstances. On s'expliquerait alors facilement que Marc et Luc aient passé sous silence le second épisode qui, à sa place primitive, ne présentait pas pour eux de spécial intérêt. — α) Mais nous venons de le montrer, la cohésion de tous les éléments, dans saint Matthieu, paraît très forte, sans aucune trace de soudure, sans rien d'artificiel. Au contraire, le raccourci de Marc et de Luc se trahit par sa concision même. Nous y lisons que, pour toute réponse à la belle déclaration de Pierre, Jésus « enjoignit sévèrement » aux apôtres de se taire, ἐπετίμησεν αὐτοῖς. Il est certain cependant que la foi vibrante de Pierre appelait un éloge, tout au moins une approbation, et le Sauveur ne pouvait manquer, avant de passer en termes impérieux aux avis nécessaires, de le féliciter. « Ce qu'il faut expliquer, note avec raison le P. Lagrange, ce n'est pas le plus de Matthieu, c'est plutôt le silence de Marc (suivi par Luc), car la simple recommandation du silence est un raccourci qui remplace sans la suppléer une adhésion explicite. » (*S. Matthieu*, p. 321.) C'est précisément cette lacune très sensible que remplit, avec une opportunité parfaite, la relation de Matthieu. Si l'addition ne se borne pas à une simple approbation et dépasse de beaucoup ce que les deux autres textes laisseraient deviner, c'est que saint Matthieu fait œuvre d'historien, non de glossateur. — β) Le signe le plus sûr auquel on reconnaît certains groupements du premier évangile, c'est qu'on en retrouve dans les autres évangiles les éléments séparés. Rien de tel dans le cas présent : aucun autre récit ne nous montre Pierre confessant la filiation divine du Christ et, en retour, recevant de lui la primauté. — γ) Bien plus, cette confession, telle que Matthieu l'a racontée, ne se comprend bien qu'à cette place. Six jours après la scène de Césarée (Matth., XVIII, 1; Marc., IX, 2; Luc dit : environ huit jours) a lieu la Transfiguration. Pierre, Jacques et Jean voient Jésus resplendir d'une lumière divine; ils contemplent Moïse et Élie apparus pour lui rendre hommage, ils entendent la voix du Père disant du sein de la nuée : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé. » (Matth., XVIII, 5; Marc., IX, 7; Luc., IX, 35.) Après cette manifestation fulgurante, où serait l'extraordinaire mérite de Pierre à retenir et à répéter la leçon? et quelle supériorité aurait-il sur Jacques et Jean? A Césarée, il semble avoir été plus éclairé que tous les autres, non en vertu d'une théophanie brillante, mais par une révélation qui laissait à sa foi assez de mérite pour l'élever au-dessus des apôtres et lui valoir une récompense sans égale. Alors aussi la scène de la transfiguration devient comme la confirmation par le Père lui-même de la foi de Pierre et des déclarations de Jésus. Une fois de plus, nous constatons la parfaite vraisemblance historique de tout le récit de saint Matthieu.

c) Couleur araméenne. — M. Michiels (*Origines de l'épiscopat*, Louvain, 1900, p. 42) a proposé d'expliquer le silence des deux Synoptiques par le caractère araméen et biblique du morceau. Saint Matthieu qui écrivait pour les Juifs pouvait conserver à ce texte toute sa saveur sémitique. Mais Luc écrivait pour les Églises de l'hellénisme et Marc pour les fidèles de Rome venus en majorité du paganisme : ils ont donc évité de transcrire un passage que sa couleur exotique aurait rendu peu intelligible pour leurs lecteurs gréco-romains. Plusieurs exégètes ont accueilli avec faveur cette conjecture; cf. Yves de la Brière, *Papauté*, dans *Dict. apologétique*, t. III, col. 1351; P. Buysse, *L'Église...*, p. 342.

R. — Certes nous avons eu soin de mettre en relief la physionomie si palestinienne du logion; mais il faut noter aussi que, sous ce vêtement oriental, la pensée demeure facile à saisir pour tous les Occidentaux. Dès lors, on ne voit pas pourquoi Marc et Luc auraient eu scrupule à rapporter une parole de Notre-Seigneur, sous prétexte de couleur exotique, quand cette parole représentait un document de première importance. Saint Marc n'a pas craint de disserter tout au long pour les Romains sur les traditions pharisaïques (VII 3-4), et saint Luc a cru pouvoir laisser leur couleur très araméenne aux documents qu'il utilisait pour les Grecs dans son évangile de l'enfance (I-II).

d) Explication ancienne. — Les anciens avaient été frappés comme nous de l'omission des deux Synopti-

ques. Elle les étonnait surtout de la part de Marc qu'on regardait comme le fils spirituel et l'interprète de Pierre. Mais l'intimité même de ces relations leur parut fournir l'explication : la réserve de Marc a pour cause l'humilité de son maître. Saint Pierre, nous dit Eusèbe de Césarée, qui se fait ici l'écho de la tradition, racontait avec complaisance ce qui lui paraissait devoir le diminuer, comme le *Vade retro, Satana*, comme le triple reniement, mais il taisait avec soin ce qui aurait pu le grandir; et saint Marc, qui reproduisait la catéchèse de Pierre, tint à lui conserver son suave parfum d'humilité. Cf. *Dem. Évang.*, III, 3. Quand on sait de quelle délicatesse sont capables les grands cœurs, on ne s'étonnera pas que Pierre ait voulu garder le silence et que son disciple l'ait respecté. Aussi cette explication ne manque-t-elle pas de probabilité et est-elle adoptée par bon nombre de critiques, même non catholiques.

e) Le silence de Luc. — Quant à saint Luc, les critiques notent que, dans toute cette section (VIII, 4-IX, 50) il suit de très près l'évangile de Marc, en sorte qu'il semble dépendre, pour toute cette partie, sinon du texte écrit, au moins d'une tradition orale identique. La principale différence est que, après la prédiction de la passion, il supprime le scandale et les protestations de Pierre et les reproches de Jésus; ce souci visible de ménager le chef des apôtres confirme ce que nous venons de dire sur l'humilité de Pierre qui ne cachait point ses défaillances. Ajoutons que, pour saint Luc, notre logion présentait un intérêt moindre encore que pour Marc. Nous trouvons, en effet, un peu plus loin, dans le troisième évangile (XXII, 31-32), une parole du Christ à laquelle nous consacrerons bientôt une étude spéciale, parole d'où la primauté de Pierre ressort non moins nettement que dans saint Matthieu. On comprend donc que Luc, se réservant de rapporter un document inédit et des plus importants touchant l'autorité de Pierre, ait pu se croire dispensé de traiter ailleurs du même sujet. Cette dernière réflexion pourrait bien avoir sa valeur pour Marc lui-même. Conçoit-on, objectent sans cesse les adversaires de l'historicité, que des témoins des origines, tels que Marc et Luc, aient omis une parole si importante du Sauveur? Mais précisément, répondrons-nous, si cette parole était déjà connue par un document authentique, tel que l'évangile de saint Matthieu, pourquoi ceux qui écrivaient après lui se seraient-ils crus obligés de la répéter?

Concluons que le silence de Marc et de Luc, sur la promesse de Césarée, explicable probablement par la fidélité de l'un à la catéchèse de Pierre et par la présence chez l'autre d'un document tout semblable, ne saurait en bonne critique empêcher de regarder comme véritablement prononcées par Notre-Seigneur les paroles rapportées par saint Matthieu.

f) L'Église du Christ. — Avec le silence de Marc et de Luc, l'argument que font le plus valoir nos adversaires est la mention d'une Église du Christ en tant que société distincte de la synagogue. Selon A. von Harnack, Holtzmann, etc., pareille conception, à ce moment de la vie du Christ, se heurte à de multiples impossibilités.

a. En premier lieu, selon ces critiques, Jésus annonçait un « royaume de Dieu » dont l'arrivée imminente et soudaine devait clore à jamais les temps, sans laisser de place possible pour aucune institution durable. — R. Toujours cette hantise « eschatologique » qui juge de l'Évangile entier par quelques textes obstinément pris au pied de la lettre, qui refuse à Jésus la largeur de vue des anciens prophètes et même de la plupart des rabbins de son époque, et qui ne sait pas voir que, dans la Bible, « les derniers temps », ou même « la fin des temps », couvrent une période indéfinie.

b. « Si Jésus, au milieu du peuple juif, pour lequel il a jusqu'ici travaillé, avait entrepris de fonder une communauté dont il serait à titre de Messie le chef particulier, il aurait par le fait même renoncé au dessein de gagner le peuple dans son ensemble. Par une conséquence inévitable, Jésus, qui se met en route vers Jérusalem, précisément parce qu'il n'a pas renoncé encore à ce dessein, n'a pu en aucune manière prononcer le mot relatif à la fondation d'une Église. » H.-J. Holtzmann, *Lehrbuch*, t. I, p. 269. — R. Sans doute, c'est en voyant son message repoussé du peuple juif que Jésus se sent pressé de grouper auprès de lui ses fidèles. Mais il n'exclut personne de la société qu'il fonde : il s'efforcera jusqu'à la fin de gagner les Juifs; et plus tard les apôtres, dociles à son mot d'ordre, s'adresseront aux Juifs avant d'aller aux gentils. Les paroles de Jésus signifient bien que l'Église sera distincte de la Synagogue, mais non pas qu'il renonce à la conversion d'Israël. Une fois écarté le spectre parousiaque qui hypnotise certains critiques et leur ferme tout horizon, on ne peut s'empêcher de reconnaître que la prévision de l'Église future vient tout à fait à sa place dans l'évangile de saint Matthieu.

c. Le mot ἐκκλησία, insiste A. Harnack, est un terme paulinien. De plus, l'expression « je bâtirai mon Église » est sans analogue dans le Nouveau Testament, où l'Église est toujours dite (sauf Rom., XVI, 16) appartenir à Dieu, non au Christ; cette phrase paraît une combinaison artificielle de Matth., VII, 24, où il s'agit d'un édifice matériel, et de I Cor., III, 10; XIV, 3, etc., où saint Paul parle d'édifice spirituel. Cf. Loisy, *Évangiles synopt.*, t. II, p. 9.

R. — a. Pour ce qui est du mot lui-même, nous avons vu qu'il se trouve plus de cent fois chez les Septante pour désigner l'assemblée du peuple juif; même sens dans le discours du diacre Étienne, Act. VII, 38. Pourquoi Notre-Seigneur n'aurait-il pas transporté ce vocable à la société nouvelle qu'il voulait rendre héritière de la dignité et des privilèges de l'ancien Israël?

b. Quant à la seconde objection, Mgr Batiffol répond avec beaucoup de finesse : « J'avoue que des analogies m'inquiéteraient plutôt, car si ce *logion* était d'origine récente, n'y retrouverait-on pas quelque chose du langage des épîtres pauliniennes et des Actes? Puisque l'expression ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ était seule usitée à l'époque où l'évangile de saint Matthieu a été rédigé, pourquoi a-t-on fait dire au Christ : τὴν ἐκκλησίαν μου? » (*L'Église naissante et le catholicisme*, p. 105.) Le même savant suggère néanmoins quelques rapprochements évangéliques à propos de ce texte : « Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux. » (Matth., XVIII, 20.) « Jérusalem, Jérusalem, combien de fois j'ai voulu assembler tes enfants! (ἐπισυναγαγεῖν, XXIII, 37.) » « Jésus, conclut Mgr Batiffol, est celui qui appelle, qui rassemble, qui veut qu'on vienne à lui, qu'on soit avec lui... Il est tout autant celui qui peut détruire le temple de Dieu et le réédifier trois jours après. Ne sont-ce pas là autant de similitudes de l'expression : Je bâtirai mon Église? » (P. 105.)

d. La comparaison d'une société à un édifice est si naturelle qu'il n'y a nullement lieu de voir, dans l'expression « bâtir une église », la juxtaposition de deux idées disparates empruntées à deux textes différents et liées artificiellement. On remarquera d'ailleurs la simplicité de l'image. Saint Paul développe longuement l'analogie entre la fondation de l'Église et la construction d'un édifice : il décrit le fondement, les matériaux divers (I Cor., III, 10-17), les murs qui montent, etc. (I Cor., XI, 10-17; Eph., II, 19-22); de même saint Pierre (I Pet., II, 4-5) et saint Jean (Apoc., XXI, 11-14). Au contraire, notre logion ne trace que les grandes lignes de la ressemblance, celles que suggère le mot même de rocher : le rocher sert naturellement d'as-

sise solide pour bâtir, et c'est pourquoi Jésus parle de bâtir sur Céphas un édifice inébranlable. Cette simplicité, si expressive d'ailleurs, est indice d'archaïsme et d'authenticité.

g) Autosuggestion.— Les critiques, qui transportent dans le monde de la religion les théories évolutionnistes et transformistes, concèdent volontiers qu'on n'a aucune raison de suspecter l'authenticité de Matthieu, XVI, 17-19; idées et style portent nettement la marque du premier évangile. Mais l'auteur n'est que le témoin de la foi de la communauté. Pierre avait joué un grand rôle aux premiers jours de l'Église : le premier il avait cru voir le Christ ressuscité et sa conviction avait entraîné les hésitants. Sa « vision de Pâques » avait « éveillé », selon Bultmann, ou du moins « réveillé », selon Holl, la foi des premiers chrétiens. Son caractère ardent lui fait prendre des initiatives heureuses au Cénacle (Act., I, 15 sq.), le jour de la Pentecôte (II, 14 sq.), dans le Temple (III, 12 sq.), en face des sanhédrites (IV, 1 sq.; V, 21). Son esprit large ouvre la porte aux prosélytes païens (X, 34 sq.). Il est en fait le plus en vue, le plus écouté des membres du collège apostolique. Il n'y avait plus qu'à établir en droit cette situation de fait, en attribuant la prééminence de Pierre à une parole du Christ; ce fut le dernier terme, insensiblement atteint, de la marche naturelle et nécessaire de ce mouvement religieux.

R.— Le faible de cette théorie qui prétend s'appuyer sur les lois de l'histoire, c'est qu'elle contredit les témoignages historiques les plus certains. α) Supposé que la promesse de primauté ne fût pas authentique, qu'est-ce que la communauté chrétienne savait de Pierre au lendemain de la passion? Simplement, qu'il avait renié le Maître : les quatre évangiles en font foi. La sincérité de ses larmes aurait-elle suffi à le réhabiliter aux yeux des disciples, surtout à lui donner l'autorité dont nous voyons qu'il jouit auprès d'eux si vite après? « Les hommes demeurent sous l'impression des derniers événements », *postrema meminerunt* (César, cité par l'historien Salluste), et l'accord de tous les évangélistes à raconter le reniement de Pierre prouve combien tous les disciples en avaient été frappés. β) Bultmann met en avant la fameuse « vision de Pâques », *Ostervision ;* il échafaude sur cette base toute la grandeur de Pierre. Or, pas un des récits évangéliques de la résurrection ne donne cette importance à l'apparition dont Pierre fut favorisé : Matthieu et Marc n'en parlent même pas; saint Luc n'y fait allusion qu'après avoir raconté tout au long comment Jésus se manifesta aux deux disciples d'Emmaüs, et la foi de Jean n'eut besoin d'aucune apparition. Bultmann lui-même est obligé d'avouer qu'il ne subsiste dans nos documents que de faibles échos (*Die Frage*, p. 17) de cet événement décisif. Nulle part non plus on ne voit que Pierre doive son influence à une apparition spéciale du Christ, il faudrait plutôt, observe le P. Geiselmann, renverser les termes et dire : « C'est l'autorité dont Pierre jouissait déjà qui confirme la foi en la résurrection. » (*Der petrin. Primat*, p. 17.) Quand Paul nomme Pierre en tête des témoins de la résurrection (I Cor., XV, 5-8), il suit moins l'ordre du temps que l'ordre d'importance (cf. X. Roiron, *Saint Paul témoin de la primauté de saint Pierre*, dans *Recherches de science religieuse* (1913), p. 489-536) : Pierre est le plus qualifié des témoins alors même qu'il n'aurait pas été le premier à voir. Nous avons montré plus haut le contraste entre les deux paroles de Pierre que Matthieu nous rapporte coup sur coup, ainsi qu'entre les discours que Jésus lui adresse à si court intervalle. Nous avons expliqué ce contraste, mais aucune explication ne saurait le supprimer. Il reste vrai que Pierre n'a ni compris, ni admis le programme messianique du Sauveur, qu'il a essayé de tout son pouvoir de détourner le Messie de sa voie et que Jésus a dû le repousser en disant : « Arrière Satan, tu n'as pas le sens des choses de Dieu, tu n'as que des pensées humaines. » Ce reproche que saint Luc passe sous silence et que Marc atténue, prend dans saint Matthieu un relief singulier. Que devient donc ici cette prétendue loi évolutionniste qui pousse à l'exaltation inconsciente des héros? Évidemment, Matthieu a une autre conception de l'histoire que les modernes transformistes : il met la vérité au-dessus de tout, et nous avons le devoir de penser qu'il obéit au seul amour de la vérité dans l'éloge aussi bien que dans le blâme. En faisant remonter notre logion aux origines du christianisme, les « évolutionnistes » échappent à la contradiction, où tombent les partisans d'une rédaction tardive, d'attribuer à l'influence romaine un écrit palestinien et d'assigner à l'époque de Clément et d'Ignace un texte si complètement étranger à leur langage; mais, au temps des apôtres et dans la communauté de Jérusalem, comment admettre qu'on aurait prêté à Jésus des paroles qui n'avaient aucun appui dans la tradition, qui changeaient la constitution de l'Église et lésaient gravement les droits de tout le collège apostolique? Enfin, la primauté de Pierre n'est pas une donnée propre au premier évangile, isolée du reste de la tradition; l'historicité de la promesse dont l'église palestinienne conservait le souvenir a encore pour garant l'historicité du *Confirma fratres tuos*, recueilli par saint Luc pour les Églises de l'hellénisme, l'historicité du *Pasce oves meas*, transmis par saint Jean aux communautés d'Asie, l'historicité des Actes où Pierre exerce, dès le premier jour, une autorité devant laquelle tous s'inclinent. Impossible donc de douter que les versets XVI, 17-19 de saint Matthieu ne nous rapportent, quant au fond et quant à la forme, des paroles authentiques du Sauveur. Il ne nous reste qu'à bien saisir l'enseignement qu'elles renferment.

2° *Sens de Matthieu, XVI, 17-19.* — 16. « Simon-Pierre répondant dit : Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant. 17. Et Jésus répondant dit : Tu es heureux, Simon fils de Jonas, car ce n'est pas la chair et le sang qui te l'ont révélé, mais mon Père qui est dans les cieux. »

Ces premières paroles de Jésus approuvent et ratifient la confession de Pierre. *Beatus es*, formule solennelle qui rappelle les graves sentences du sermon sur la montagne. Le Christ proclame à l'adresse de Pierre une béatitude nouvelle, celle de la foi. A la vérité, toutes les béatitudes supposent la foi; mais la confession de Pierre, si explicite et si nette dans son objet, qui embrasse la double qualité de Messie et de Fils de Dieu, si ferme et si courageuse dans son adhésion jetée comme un défi à l'incrédulité universelle (XVI, 14), suppose une illumination divine toute spéciale reçue avec une entière docilité. Aussi la foi de Pierre dépasse-t-elle de beaucoup celle du centurion, admirée pourtant de Jésus, VIII, 10. C'est pour une pareille supériorité de vertu qu'Élisabeth, remplie du Saint-Esprit, proclamait bienheureuse la Mère de Dieu : *Beata quæ credidisti* (Luc., I, 45).

1. *Simon Bar Jona.* Σίμων est la forme grécisée de l'hébreu Siméon. C'est le nom que l'on donnait habituellement à Pierre et dont Jésus se servait toujours quand il lui adressait la parole (excepté Luc., XXII, 34). Cette contamination de l'hébreu par le grec ou plutôt cette transformation d'un nom propre hébreu (qui signifie *obéissant*) en surnom grec (littéralement : l'homme au *nez camus*) se comprend dans la région de Capharnaüm plus que partout ailleurs, à cause du contact perpétuel avec l'élément grec dans ce pays de frontière au mouvement commercial très actif (cf. art. CAPHARNAUM dans le *Supplément*, t. I, col. 1048 sq.). Mais Simon n'était pas pour autant de famille grecque, puisqu'il s'appelle Bariona. *Bar* est un terme araméen

qui signifie *fils* (hébr. *ben*); Iona, en hébreu (יוֹנָה; cf. Gen., VIII, 8-11; Lev., I, 14, etc.), comme en araméen (יוֹנָא), signifie « colombe ». Ce nom fut porté par le prophète Jonas (I Reg., XIV, 25; Jon., I, 4); au psaume LXVIII, 14, il semble le symbole d'Israël (cf. LVI, 1; « ta tourterelle », תּוֹר, ps. LXXIV, 19). On comprend qu'il fût aimé des Israélites. Le quatrième évangile appelle le prince des apôtres Σίμων Ἰωάνου, ce que la Vulgate traduit *Simon Joannis*, Simon fils de Jean. Mais Ἰωάνης ne peut guère être un diminutif de Johanan = Jean (Dalman, *Gram. aram.*, 6e éd, p. 179, n. 5), et il faut le regarder comme un équivalent de Jonas. On voit que le mot Βαριωνᾶ n'est que la transcription de l'araméen.

2. *Quia caro et sanguis non revelabit tibi.* C'est l'expression sémitique בָּשָׂר וָדָם. *Bâsâr* désigne, dans l'Ancien Testament, « la chair » des hommes et des animaux, par extension « le corps », et, en un sens plus large encore et non moins fréquent, l'être vivant. Le sang, *dâm*, était considéré comme le siège et le principe de la vie. La chair et le sang désignent l'être vivant dans son double élément, l'un matériel et passif, l'autre actif. Quand il s'agit de l'homme, c'est le composé humain, l'être entier, le plus souvent avec une nuance de faiblesse, par exemple : Eccli., XIV, 17. Cf. P. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms des parties du corps humain en hébreu et en accadien*, *Revue biblique*, 1920, p. 445-506 (surtout p. 471-477). Par opposition à Dieu, c'est l'homme laissé aux seules forces de sa nature physique et morale, laquelle n'est pas nécessairement mauvaise, mais seulement faible et bornée. L'expression se trouve plusieurs fois dans saint Paul (cf. I Cor., XV, 50; Gal., I, 16; Eph., VI, 12), sans être pour cela spécifiquement paulinienne, car lui-même s'inspire de la Bible et de l'usage sémitique. Ce n'est pas des hommes que Pierre a appris ce qu'il fallait penser de Jésus : les opinions fausses et contradictoires qui circulaient chez les Juifs et que l'apôtre vient de passer en revue montrent assez le complet désarroi et des docteurs et du peuple; quant aux païens, ils ne comptent pas. Ce n'est pas non plus par ses propres efforts, par ses réflexions personnelles, par l'affection qui l'attache à son Maître qu'il est parvenu à une conviction si lumineuse et si ferme. Le soin que Jésus prenait de repousser la partie la plus brillante et la plus essentielle du programme messianique populaire ne contrariait pas moins l'idéal de Pierre que celui de tous les Israélites; sans la grâce de Dieu, l'ardent fils de Jonas aurait été plus que personne tenté de se retirer. Enfin, le mystère de la filiation du Christ et de la dualité des personnes dans l'unité de l'essence divine, dépassant par lui-même l'intelligence humaine, se heurtait encore à toutes les habitudes de l'esprit juif, car dans leur haine du polythéisme gréco-romain, les docteurs juifs qui faisaient réciter chaque jour la prière du *Schema :* « Écoute Israël, Jéhovah ton Dieu est le seul Dieu », expliquaient la doctrine de l'unité de Dieu avec une rigueur qui conduisait à exclure toute idée de personnes distinctes au sein de la Divinité. Non, ce n'est pas « la chair et le sang », ce ne sont pas les lumières de la science et de la sagesse humaine, si courte par tant d'endroits et sujette à tant d'erreurs, qui ont pu élever Pierre si haut, c'est « mon Père qui est dans les cieux ». Cette expression, fréquente dans l'évangile de saint Matthieu, est ici particulièrement suggestive. N'est-ce pas au Père qu'il appartient de révéler les secrets de la vie familiale? Car « personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père » (XI, 27); seul par conséquent le Père peut faire connaître le Fils. Il n'a nul besoin pour cela de la sagesse humaine. Au contraire, Jésus admire (XI, 25-26) comment son Père, maître du ciel et de la terre, laisse ces mystères voilés aux yeux des sages et des prudents de ce monde pour les révéler aux petits. C'est là le secret du bon plaisir divin, qui, sans injustice envers personne, va de préférence aux humbles et aux simples. Jésus félicite Pierre d'être un de ces « petits » sur lesquels s'arrête la complaisance divine. Heureux est-il d'avoir été choisi de Dieu pour une révélation si haute; heureux est-il d'avoir accepté avec humilité et amour les lumières divines. La grandeur de cette révélation inouïe mesure le prix de la faveur divine et le bonheur de Pierre. Mais la félicitation de Jésus prélude à une nouvelle faveur et à une récompense inouïe.

XVI, 18 : « Et moi, je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. »

3. *Et ego dico tibi.* Belle antithèse : éclairé du Père, tu m'as dit ce que je suis, en reconnaissant ma double dignité de Messie et Fils de Dieu; à mon tour, moi, Messie et Dieu, je vais te dire ce que tu es, en t'annonçant la dignité dont tu seras revêtu par la volonté de mon Père et la mienne.

4. *Tu es Petrus.* Jésus avait depuis longtemps donné à Simon le surnom de Pierre : il le lui avait imposé dès leur première rencontre sur les bords du Jourdain (Joa., I, 42); il le confirme lors du premier appel officiel, à l'occasion de la pêche miraculeuse (Matth., IV, 18), et plus solennellement encore quand il fonda le collège apostolique (X, 2) : il en explique maintenant la raison. Nous avons vu que ce nom propre, inconnu en grec et en latin, semble assez rare en araméen pour donner l'impression d'avoir été créé tout exprès par le Sauveur. Cette appellation inusitée devait piquer vivement la curiosité des disciples : l'intention de Jésus, que sans doute ils devinaient en partie, va se manifester à eux dans toute sa portée.

5. *Et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam.* Nous avons déjà parlé des aramaïsmes de notre *logion*. S'il fallait en croire MM. Strack-Billerbeck (t. I, p. 731 sq.), nous aurions même dans ces mots une tournure araméenne qui n'aurait pas été jusqu'ici remarquée, ni comprise. Le texte original du ℣. 18 était ainsi conçu : « Et moi je *te* dis (à) *toi*, Pierre : sur cette pierre je bâtirai mon Église », אֲנִי אָמַר לָךְ אַתְּ פֶּטְרוֹס. Dans cette construction, le second pronom *att*, « toi », par un pléonasme familier à la langue araméenne, sert simplement d'apposition et de renforcement au pronom suffixe qui précède. Le traducteur grec aura pris ce pronom « toi », simple répétition du suffixe précédent, pour le commencement du discours direct : « Tu es Pierre... »; par suite, il a coupé la phrase unique en deux : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai... » La construction primitive se recommande, selon Strack-Billerbeck, par sa simplicité; elle a surtout l'avantage, disent-ils, de faire comprendre que le rocher sur lequel est bâtie la communauté n'est autre que Jésus lui-même, et non point Pierre : « Je te dis, à toi, Pierre, qui t'es montré un homme-rocher en confessant ma dignité, que sur ce rocher, c'est-à-dire sur le fait par toi connu de ma mission messianique et divine, je bâtirai mon Église... »

R. — La réputation justement méritée des deux savants hébraïsants oblige d'examiner avec soin leur hypothèse. La remarque grammaticale de Strack-Billerbeck témoigne d'un sens très averti des finesses de l'araméen et de l'hébreu, mais rien ne justifie leur conclusion. — 1. D'abord Notre-Seigneur, s'adressant en araméen à Simon, ne se servit certainement pas de l'appellation « Petros ». Sans doute, on trouve dans les ouvrages rabbiniques un certain nombre de termes grecs ou latins simplement transcrits en caractères hé-

braïques : πέτρα, rocher, conservé tel quel sous la forme פטרא; θεμέλιος, fondement, transcrit תימליוס, etc. Mais il s'agit d'expressions usuelles, tandis que le mot πέτρος, inconnu comme nom propre, résulte manifestement de l'effort du traducteur pour rendre en grec un jeu de mots étranger. Ce n'est pas d'ailleurs par simple hypothèse, si légitime soit-elle, que nous arrivons au nom de Céphas. Les témoignages les plus authentiques de la tradition attestent que *Céphas* est le surnom donné par Jésus à Simon, et Pétros la traduction. Jean l'Évangéliste rapporte ces mots de Jésus : « Tu es Simon, le fils de Jonas, tu t'appelleras Céphas »; et il ajoute « ce qui signifie pierre ». Cf. I Cor., I, 12; II, 22; IX, 5; XV, 5; Gal., I, 18; II, 9; XI, 14. Nul doute que Jésus n'ai dit (Matth., XVI, 18) : *Att Képhas* et non pas : *Att Pitros*, et l'on s'étonne que des savants tels que Strack et Billerbeck aient méconnu un fait solidement établi. Aussi sont-ils restés à peu près seuls de leur opinion. — 2. En second lieu, leur prétendue restitution suppose une méprise invraisemblable. La répétition du pronom séparé après le pronom affixe, en hébreu (cf. Joüon, *Gramm. de l'hébreu bibl.*, Rome, 1923, p. 451) comme en araméen, est une particularité bien connue et qui n'offrait par elle-même aucune difficulté au traducteur. — 3. En outre, l'explication de Strack-Billerbeck ne rend pas compte de la conjonction qui suit le mot Petrus : σὺ εἶ πέτρος καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω... Si ce καὶ était une addition de l'interprète, la nécessité même d'ajouter en grec cette conjonction, qui n'existait pas dans le texte araméen, l'aurait averti de l'erreur qui lui faisait lire deux phrases au lieu d'une. Il n'y a aucun motif d'admettre pareille erreur, et il faut maintenir la conjonction dans l'original. Ainsi l'araméen portait comme le grec : « Et sur cette pierre... » Or cette proposition, commençant par la conjonction et le pronom démonstratif, prouve que les mots précédents formaient aussi une proposition distincte où il était déjà question d'une pierre. Cf. Geiselmann, *op. cit.*, p. 26. — 4. Il suit de là que πέτρος et πέτρα, dans ces deux phrases reliées par la conjonction et par le pronom, ne se rapportent pas à deux sujets distincts, d'abord à Pierre, puis au Christ, comme le prétendent Strack-Billerbeck, mais à un seul et même sujet, à Pierre, désigné dès le début : *Tu es Petrus et super hanc petram*. — 5. D'ailleurs quand même on admettrait l'hypothèse de Strack-Billerbeck : « Je te dis, à toi, Petros, que sur cette Petra je bâtirai... », leur exégèse n'en ferait pas moins violence au texte ainsi transformé. Il est clair en effet que l'allitération Petros-Petra aurait encore pour but de rattacher le second mot au premier, et que le pronom démonstratif n'aurait d'autre fonction que de préciser ce rapport en identifiant Petra avec Petros. Toute explication qui écarterait ces données poserait une énigme indéchiffrable. Dès lors, combien apparaît simple et naturel le texte araméen primitif : Tu es Céphas et sur ce céphas... — 6. Nous avons raisonné jusqu'ici en acceptant la supposition de Strack-Billerbeck, selon laquelle, après les mots : *Et ego dico tibi*, on lisait en araméen : *Att Petros, tu Petrus*. Mais nous n'avons d'autre base de reconstruction araméenne que le texte grec actuel; or, la proposition σὺ εἶ πέτρος se rendrait littéralement en araméen par la phrase *Att hu képha*, dans laquelle le pronom personnel de la troisième personne *hu* tient lieu du verbe « être ». C'est ainsi que l'éminent philologue C.-F. Burney restitue l'original dans le morceau que nous avons reproduit. Avec ce pronom, aucune distraction, ni erreur ne sont possibles; la phrase n'a et ne peut avoir qu'un sens : Tu es Pierre. De plus, en araméen, le passage du discours direct au discours indirect est marqué par une particule, ד, que les traducteurs ont lue (ὅτι) avant « Tu es Petrus ». Pourquoi MM. Strack-Billerbeck n'acceptent-ils pas cette reconstitution, qui est assurément la plus directe, la plus naturelle, la plus voisine du grec, en un mot, du point de vue grammatical, la seule raisonnable? Il faut bien l'avouer, c'est leur exégèse qui nuit ici à leur philologie : cette leçon admise, ils ne voient plus aucun moyen d'éviter l'identité Petros-Petra, qui ferait de Pierre un fondement. Cependant, la seule attitude scientifique est de recueillir avec respect l'enseignement du Christ. Saint François de Sales observe que le latin aurait pu traduire : *Tu es saxum et super hoc saxum*, et que le français rendrait mieux encore l'original en disant : Tu es rocher et sur ce rocher... Mais le *Petros* du texte grec canonique ayant obtenu de bonne heure droit de cité comme nom du prince des apôtres, toutes les versions tinrent à le conserver; en français d'ailleurs, le mot Pierre permet de garder, mieux que le grec lui même, le jeu de mot de l'original.

Sans contester, comme Strack-Billerbeck, l'identité du vocable dans les deux phrases, tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai..., beaucoup de protestants ont soutenu que, dans le second cas, Notre-Seigneur ne s'adressait plus à l'apôtre. Tentative désespérée et qui jette un défi à l'évidence. M. J. Hart, par exemple, imaginait que Jésus montrait du doigt la montagne de la Transfiguration : « Tu es rocher, et sur ce rocher que tu vois là-haut, je bâtirai mon Église. » D'après d'autres, Jésus se serait désigné lui-même du geste. Mais une saine exégèse ne saurait admettre un geste en contradiction avec la parole. Osons le dire : donner à Simon avec tant d'emphase le nom de rocher, pour déclarer qu'on va bâtir sur un autre rocher, aurait tout l'air d'une mauvaise plaisanterie.

Beaucoup d'interprètes protestants, obligés de se rendre à l'évidence, acceptent de rapporter de quelque manière à Pierre la qualité de fondement. Mais disent-ils, ce n'est pas la personne même de Pierre que Jésus a en vue, c'est la foi professée par l'apôtre. Les uns entendent cette foi au sens objectif, d'autres au sens subjectif. Dans le premier cas, la foi désignerait les vérités proclamées par l'apôtre : c'est parce qu'il est Messie et Fils de Dieu que l'Église fondée par Jésus vaincra l'enfer. Au sens subjectif, il s'agirait des fidèles qui partagent les sentiments de Pierre : ceux qui, comme Pierre, croiront que Jésus est le Messie, Fils de Dieu, seront les membres de la sainte Église et triompheront avec elle. A l'appui de ces interprétations, on cite un certain nombre d'auteurs anciens et de Pères de l'Église.

Il est bien vrai que les Pères de l'Église ont exposé diverses explications de ce texte. Launoy en relève quatre principales : 1. Cette pierre est l'apôtre en personne; 2. ce sont les apôtres et les évêques, leurs successeurs; 3. c'est la foi de saint Pierre; 4. et c'est le Christ lui-même.

Selon Launoy, la première interprétation aurait en sa faveur 17 témoins, la deuxième 8, la troisième 44, la dernière 46. Mais cette variété n'est due qu'au penchant bien connu des Pères pour les applications morales et les accommodations; ceux qui traitent *ex professo* l'exégèse de ce passage entendent *hanc petram* de la personne même de saint Pierre, et en tout cas aucun d'eux n'exclut jamais ce sens. On comprend, par exemple, qu'en face des hérésies gnostiques et ariennes les apologistes catholiques aient insisté sur le fait que le Christ est le premier fondement de l'Église; mais cela n'empêche pas que le fondement extérieur et visible ne soit saint Pierre. Évidemment encore, c'est la foi de Pierre que le Christ a louée et récompensée : et les Pères, à leur tour, d'exalter à l'envi cette foi et de la proposer pour modèle aux chrétiens, sans qu'il leur vienne seulement à l'esprit

que Pierre lui-même n'ait pas été, à cause de sa foi, choisi pour fondement.

Ainsi, les interprétations patristiques s'harmonisent parfaitement avec le sens fondamental, et il serait vain d'invoquer leur variété pour jeter un doute sur l'exégèse de ce passage. Du point de vue critique et grammatical, une seule signification est directement possible; c'est bien à Pierre que s'adressent les paroles de Jésus; c'est lui, dont il a loué et dont il veut récompenser la foi; c'est lui, Simon, fils de Jonas, c'est lui, Pierre, qui sera la pierre fondamentale. « Cette accumulation de qualificatifs personnels, dit le P. de la Brière, cette répétition du mot capital, cette intention manifeste de conférer à Pierre, qui a été par sa foi le privilégié du Père céleste, un privilège nouveau en rapport avec la grandeur du premier, dissipent toute obscurité et empêchent la moindre hésitation. » Exclure la personne de Pierre pour reporter la qualité de fondement sur la foi seule ou sur les fidèles, ou sur le Christ, serait ramener le geste fameux chargé d'égarer les yeux hors de la direction donnée par les paroles.

Pierre est donc le fondement sur lequel l'Église sera bâtie. Il nous faut maintenant préciser la signification de cette image.

Certains auteurs y voient un emprunt aux traditions ou légendes rabbiniques. A. Sulzbach, en 1903, s'appuyant sur quelques textes de la Mischna (*Tamid*, 41, 6; *Middoth*, I, 8-9, p. 165 sq.) attira l'attention sur la consonance des trois mots : *Kepha-Kippa-Kaiphas*. Kippa, « voûte », désignait une salle du Temple dans le parquet de laquelle les clefs du sanctuaire étaient tenues cachées sous une dalle. Un prêtre de garde couchait sur cette pierre. « Ce soin apporté à la garde des clefs du Temple sert d'image pour la garde du nouveau sanctuaire confié à Καΐφας; il ouvrira et fermera, liera et déliera à son gré... Καΐφας remplacera désormais la *kippa* où étaient cachées les clefs du Temple. » Mais rien ne dit que Notre-Seigneur ait prononcé ce mot de *kippa* qui serait cependant le « Sésame, ouvre-toi » du problème. Puis, si la *kippa* du Temple a quelque rapport avec les clefs, elle n'a rien de commun avec l'idée de fondement sur lequel on construit; et d'ailleurs un détail si insignifiant, déniché par un érudit, mais inconnu peut-être des apôtres galiléens, n'était guère propre à figurer l'excellence de la nouvelle dignité de Pierre. Aussi cette hypothèse fantaisiste a-t-elle trouvé peu d'amateurs.

K.-G. Goetz, cherchant « les précédents rabbiniques de Matthieu, XVI, 18 » (1921, p. 165 sq.), les trouve dans l'idée assez fréquemment exprimée qu'Abraham, Jacob, Moïse et en général les justes ou les Israélites sont les fondements ou les colonnes du monde : Dieu l'a créé à cause d'eux, assuré que par eux la fin qu'il se proposait serait atteinte. Voici deux textes cités par Strack-Billerbeck, t. I, p. 732. Rabbi Abba Ben Kahana (vers 310) a dit : « D'ordinaire, si un homme a une forte poutre, où la mettra-t-il? Au milieu de la grande salle pour qu'elle soutienne les autres poutres. De même, pourquoi Dieu a-t-il mis Abraham au milieu des générations? Pour qu'il soutienne celles d'avant et d'après lui. » (Midrasch de la grande Genèse, XIV, 10[a]). Le texte suivant nous intéresse davantage, parce que le mot πέτρα, transcrit פִּטְרָא en araméen, sert de thème à tout le développement. « C'est comme un roi qui voulait bâtir un édifice. Il fit creuser à une grande profondeur cherchant où poser le fondement (תֵּימְלִיּוֹס, θεμέλιος, la pierre de fondation), mais il trouva des marécages et ainsi en plusieurs endroits. Il fit creuser encore ailleurs et il trouva au fond le rocher, פִּטְרָא. Alors il dit : « Je veux bâtir ici. » Il posa le fondement et il bâtit. Ainsi Dieu cherchait à créer le monde et il s'assit et il songeait à la génération d'Enos et à celle du déluge. Il dit : « Comment puis-je créer le monde puisque ces impies vont paraître et m'irriter? » Mais quand il regarda Abraham, qui devait naître, il dit : « Voici, j'ai trouvé un rocher (*pitrā*) sur lequel je vais fonder et bâtir le monde. » C'est pourquoi il appela Abraham un rocher, צוּר, Is., XLI, 1 : Voyez le rocher d'où vous avez été taillés. » (*Yelammedenu*, *Yalqut*, I, § 766.) Même texte dans *Exode Rabba*, XV (75[a]), sauf que « les Pères » sont substitués à Abraham. D'après Goetz, la ressemblance Petra-Petros suggéra d'appliquer la comparaison à l'apôtre, et ainsi « la fameuse sentence qui constitue le titre juridique de la souveraineté papale n'est, en dernier ressort, qu'une trouvaille rabbinique et ne remonte sûrement pas à Jésus » (p. 168).

R. — Notons d'abord que la ressemblance Petra-Petros n'est pour rien dans l'origine de la sentence évangélique, puisque, au témoignage de la tradition, le surnom donné par Jésus n'était ni Petros, ni Petra, mais Céphas. Et cette constatation à elle seule nous montre que le langage de Jésus, dans saint Matthieu, est bien plus araméen et palestinien que tout ce morceau rabbinique farci de mots grecs. Quant au sens, la comparaison talmudique diffère sensiblement de celle des évangiles. Le rôle de fondement du monde, chez Abraham, Jacob et les autres justes, est tout idéal et transcendant; tout se passe dans la pensée divine, antérieurement à la création du monde: aucune action directe du *fondement* sur le monde qui, cependant, n'existerait pas sans lui, aucune autorité conférée à Abraham sur les hommes que Dieu supporte à cause de lui. La notion évangélique de fondement est beaucoup plus simple, elle s'inspire directement de la nature : ici tout est réel, tout est historique, tout se passe entre les hommes. Il n'est pas dit que l'Église est créée à cause de Simon, mais que Jésus, voulant former son Église, lui donnera Pierre pour fondement. L'image a directement pour but de définir les rapports réels entre Pierre et l'Église et l'efficacité de l'action qu'un jour il exercera vraiment sur elle; point de vue absolument étranger à la notion talmudique. Ainsi ni le mot, ni l'idée rabbinique de *petra* n'ont pu inspirer et ne peuvent éclairer l'appellation évangélique de Céphas.

Du reste nous n'avons pas besoin d'aller chercher bien loin. La comparaison du rocher sur lequel on bâtit une maison est assez familière et suggestive par elle-même. De plus, Notre-Seigneur s'en est déjà servi pour une leçon des plus importantes. Il conclut, en effet, le discours sur la montagne par ce grave avertissement : « Quiconque écoute les paroles que je viens de prononcer et les met en pratique ressemble à un homme prudent qui a bâti sa maison sur la pierre, ἐπὶ τὴν πέτραν. Et l'averse est descendue et les torrents sont venus et les vents ont soufflé et se sont précipités sur cette maison, et elle n'est pas tombée, car elle était fondée sur la pierre. Et quiconque entend les paroles que je viens de prononcer et ne les met pas en pratique ressemble à un homme insensé qui a bâti sa maison sur le sable. Et l'averse est descendue et les torrents sont venus et les vents ont soufflé et ils se sont jetés sur cette maison, et elle est tombée et sa chute fut grande. » Matth., VII, 24-27 (Lagrange); cf. Luc., VI, 47-49. Cette parabole, avec sa description saisissante des grandes pluies de l'hiver palestinien qui change soudain les pentes et les ouadis en torrents menaçants sous le fouet des vents qui ont la violence des tempêtes, avec son parallélisme antithétique qui montre debout dans la tourmente la maison bâtie sur la pierre, tandis que la maison bâtie sur le sable s'écroule couvrant au loin le sol de ses ruines, n'avait pu manquer de se graver

dans l'esprit des apôtres; cf. J. Huby, *L'Évangile et les évangiles*, Paris, 1929, p. 46-47. Maintenant que Jésus annonce le dessein d'élever à son tour un édifice et qu'il déclare choisir Céphas pour fondement, les apôtres comprennent toute l'importance du rôle que l'élu du Seigneur est appelé à jouer et par quels dons exceptionnels, s'il le faut, le Christ s'engage à le rendre capable d'une si haute fonction.

D'autant que le Christ n'a pas en vue un édifice ordinaire : « Je veux bâtir mon Église », οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν. Nous avons vu que l'araméen a trois expressions pour dire « assemblée » ou « Église » : *'idtā*, *keništā*, *qehālā*. Il n'est pas facile de déterminer auquel de ces termes Jésus a donné la préférence. Le P. Lagrange (*Év. selon saint Matthieu*, p. 324-325) incline pour *'idtā* qui, pouvant ne désigner qu'un petit « groupe », lui semble plus adapté à la situation présente; c'est le mot qu'emploie la version syriaque de Cureton (עִדְתָא, Matth., xvi, 18; xviii, 17). Des savants tels que Th. Zahn et Burney se prononcent pour *keništā*, rendu le plus souvent, dans le grec de l'époque, par συναγωγή; il se trouve dans la version syriaque sinaïtique (כְּנוּשְׁתָא, Matth., xviii, 17). La plupart cependant, avec Schürer et Harnack, s'arrêtent à *qehālā:* cette identification, en effet, se recommande de l'usage biblique, puisque les Septante traduisent régulièrement l'hébreu *qahal* par ἐκκλησία. La *qahal* ou ἐκκλησία, dans l'Ancien Testament, désignait le peuple assemblé par la volonté de Dieu. Parce qu'il appartient au Seigneur, Israël est appelé *qahal Yahweh*, « Eglise du Seigneur », ἐκκλησία Κυρίου (Deut., xxiii, 2-4; I Par., xxviii, 8; Mich., ii, 5; cf. Num., xvi, 3; xx, 4) ou « Église de Dieu », ἐκκλησία Θεοῦ (Néhém., xiii, 1). Mais le Seigneur a donné pour chef à son peuple son propre Fils, le Messie, et Jésus ne fait que réaliser les prophéties et montrer la continuité des desseins divins sur Israël et sur le monde en appelant « son Église » le peuple nouveau destiné à devenir l'Église de Dieu. Le mot « bâtir », appliqué à une société, développe l'idée de fondement par une métaphore facile à comprendre. De plus, cette métaphore est en parfaite harmonie avec l'Ancien Testament où l'expression « maison de Yahweh » s'emploie à l'occasion pour « Église de Yahweh »; Num., xii, 7; Jér., xii, 7; Os., viii, 1; ix, 8-15. Comme l'homme sage bâtit sa maison sur le rocher, le Christ bâtira aussi son Église sur le rocher, et ce rocher n'est autre que Pierre. Quel rôle, quelle dignité pour Simon, fils de Jonas !

Il y a plus. Ce nom de « rocher », donné à Pierre, l'Ancien Testament l'attribue fréquemment au Seigneur lui-même : cf. *Diction. de la Bible*, t. v, col. 1105-1107. Dès les temps les plus anciens, cette appellation est assez connue pour servir de nom propre : Yahweh est « le rocher d'Israël » (II Sam., xxiii, 3; Is., xxx, 29), « le rocher de sa force » (Is., xvii, 10), ou même simplement : « le rocher » (cantique de Moïse; Deut., xxxii, 4; cantique de David; II Sam., xxii, 32, Ps., xviii, 32; Is., xliv, 8). Les pieux Israélites aiment à invoquer le Seigneur sous ce titre : « O Dieu, tu es mon rocher », Κύριε, πέτρα μου : II Reg., xxii, 2; cf. Ps., ix, 10; xxxi, 4, etc. Dans la plupart des cas, les Septante, par scrupule de respect, écartent cette image, trop matérielle à leurs yeux, pour ne garder que l'idée : ils traduisent « rocher » par force, salut, protection, refuge, etc. Cependant, l'image est des plus expressives. Dieu est le rocher, le fort par excellence. Possédant par lui-même toute force, il est aussi source de force pour les autres : comme une tour construite sur le rocher demeure inébranlable, ainsi Israël, appuyé sur son Dieu, n'a rien à redouter de ses ennemis. Notre-Seigneur ne craint pas de transporter à Pierre ce titre et cette qualité : comme le rocher d'Israël portait et soutenait son peuple, Pierre portera et soutiendra l'Église. Certes, les compagnons de Pierre, pour qui les paroles de Jésus évoquent le grand souvenir biblique du rocher d'Israël, savent bien que l'homme ne peut être « rocher » à la manière de Dieu, et que Pierre ne portera l'Église que s'il est lui-même soutenu et fortifié de Dieu. Mais cette force lui est assurée par la promesse même de Jésus : dès lors, de quelle dignité, de quelle autorité Pierre leur apparaît investi par la volonté toute-puissante du Seigneur !

En effet, le fondement fait la solidité de l'édifice : parce qu'elle est bâtie sur le rocher, la maison du prudent architecte brave la violence des pluies diluviennes, des vents déchaînés et des torrents débordés. Le fondement donne aussi d'une certaine manière l'unité : parce qu'elles reposent sur le même rocher, toutes les parties de la construction se tiennent entre elles; et, au contraire, tout ce qui est en dehors du fondement n'appartient plus à l'édifice et est voué à la ruine. Quand il s'agit, comme ici, de l'établissement d'une société, on voit l'application de l'image et le sens des paroles du Christ. Le principe de la force et de l'unité pour une société réside dans l'autorité qui la régit. Dans la société fondée par le Christ, l'autorité sera entre les mains de Pierre : tous les membres, considérés soit isolément, soit dans leur ensemble, et les apôtres eux-mêmes lui seront soumis. C'est par leur union avec Pierre, par leur obéissance à sa juridiction, qu'ils seront assurés d'appartenir à l'Église du Christ et de triompher avec elle : *Ubi ergo Petrus, ibi Ecclesia*, dit saint Ambroise (*Enerr. in ps. xl*, n. 30; *P. L.*, t. xiv, col. 1082), résumant d'un mot heureux la grande leçon de ce passage.

La prérogative de Pierre ne déroge d'ailleurs en aucune manière aux droits souverains du Christ sur « son Église », μου τὴν ἐκκλησίαν, pas plus qu'elle ne porte ombrage à la gloire du « rocher d'Israël ». Le Christ fondateur, chef et roi de l'Église, en demeure le premier fondement, ainsi que le fait entendre notre texte même. C'est la foi de Pierre en Jésus, Messie et Fils de Dieu, qui a fixé sur lui le choix divin; c'est Jésus, Messie et Fils de Dieu, qui appelle Pierre à une collaboration plus étroite en lui confiant une autorité plus grande. Ce serait diminuer le Christ que de lui refuser, sous prétexte de respect, le droit et le pouvoir de se donner un représentant. Il n'y a qu'un seul fondement, le Christ (I Cor., iii, 11) parce que seul il possède par lui-même dans leur plénitude la puissance, la sagesse, l'autorité et toutes les qualités que suppose ce titre; mais, avec lui et par lui, Pierre méritera ce titre et obtiendra ces qualités : *Cum ego sim inviolabilis petra, ego lapis angularis qui facio utraque unum, ego fundamentum præter quod nemo potest aliud ponere, tamen tu quoque petra es, quia mea virtute solidaris ut quæ mihi potestate sunt propria, sint tibi mecum participatione communia* (S. Léon le Grand, *Serm.*, iv, 2; cf. *Epist.*, x, 1 : *P. L.*, liv, 629). Sans doute aussi d'autres pourront, d'une certaine manière, porter ce nom. Saint Paul pourra écrire que nous sommes tous « établis sur le fondement des apôtres et des prophètes » (Eph., ii, 20). Cependant, Pierre demeure le fondement unique, parce que les autres devront reposer sur lui, comme lui-même repose sur le Christ : c'est en restant unis au représentant du Christ par les liens extérieurs de dépendance qu'ils se verront unis au Christ par la grâce intérieure et ils ne feront partie du royaume de Dieu qu'en devenant membres de l'Église dont Pierre sera le chef visible.

On voit qu'il ne s'agit pas, comme le prétendent les protestants, d'une simple primauté d'honneur qui ferait de Pierre, au milieu des apôtres, le premier parmi

ses égaux. Le rocher porte vraiment l'édifice et lui prête sa force; ainsi Pierre soutiendra l'Église par son autorité. Il ne s'agit pas non plus d'un rôle passager qu'il aurait rempli à une période déterminée. Selon beaucoup de protestants, son zèle et les succès de son apostolat aux origines du christianisme justifieraient suffisamment la parole de Jésus. Pierre complète par l'élection de Matthias le collège des Douze, il convertit les premiers Juifs (Act., II, 41), il confère aux Samaritains le don du Saint-Esprit, il baptise le centurion Corneille et introduit ainsi les païens au sein du nouveau peuple de Dieu, etc. En voilà assez pour mériter le titre de fondateur de l'Église, et cela suffit à sa gloire.

Assurément, cela suffirait à la gloire de Pierre, mais cela ne suffit pas à la parole du Christ. Déjà l'image du fondement annonce par elle-même un rôle stable, une action durable et permanente. Notre-Seigneur insiste en ajoutant que l'Église ainsi bâtie durera à jamais. Pierre fondamentale d'un édifice éternel, l'apôtre devra donc soutenir éternellement de son autorité l'Église du Christ. C'est pourquoi, quand la mort l'empêchera de remplir ce rôle par lui-même, il le continuera par le moyen de ses successeurs. Mais cette conclusion se dégagera mieux de l'ensemble.

6. XVI, 18. *Et portæ inferi non prævalebunt adversus eam.* — D'après A. von Harnack (*Der Spruch...*, p. 2), les mots πύλαι ᾅδου forment une expression consacrée dans laquelle πύλαι s'emploie par pur pléonasme, sans aucune valeur propre, et cette expression signifie simplement « la mort ». Mais il est fâcheux que cette explication, qui supprime pratiquement le mot πύλαι et qui regarde ᾅδης exclusivement comme synonyme de *mort*, paraisse imposée à M. Harnack par le désir de restreindre tout le sens du verset à une promesse d'immortalité qui ne concernerait que la personne de Pierre. Sans nous demander encore si ᾅδης signifie la mort ou l'enfer, il semble bien que, même dans les passages où « les portes de l'enfer » désignent la mort, le premier terme n'est pas toujours purement pléonastique. Souvent « les portes » ajoutent à l'idée une nuance assez marquée, tantôt de proximité (être aux portes de la mort, c'est-à-dire près de mourir : σύνεγγυς πυλῶν ᾅδου, *Ps. Sal.*, XVI, 2; πρὸς πύλας ᾅδου, *III Mac.*, V, 31; cf. Is., XXXVIII, 10), tantôt de force redoutable, comme dans le cas présent. Ce qui nous empêche, en effet, de glisser sur ce mot, c'est le relief qu'il prend dans le contexte. Les portes « ici entrent en scène et agissent »; Lagrange, *S. Matthieu*, p. 325. M. Harnack objecte qu'il aurait fallu l'article devant πύλαι, si l'on avait voulu donner quelque importance à ce mot. Mais, c'est un fait cent fois constaté que le grec de l'Ancien et du Nouveau Testament omet l'article, à l'imitation de l'état construit hébraïque, devant un nom suivi d'un génitif, surtout si ce génitif est un nom propre; cf. Fonck, *Tu es Petrus*, dans *Biblica*, 1920, p. 241; Abel, *Gramm. du grec biblique*, p. 124 sq. Les portes sont donc ici considérées comme une force, elles sont en quelque sorte personnifiées. Il est vrai que cette image ne cadre guère avec le sens que Harnack donne à la phrase : si le Christ a voulu dire simplement que Pierre ne mourra point, cette personnification et toute cette mise en scène respirent une emphase qui contraste singulièrement avec la simplicité de la pensée. Raison de plus d'écarter la conjecture malencontreuse de Harnack. En outre, le sens réclamé par le contexte s'accorde parfaitement avec l'usage biblique. Chez les anciens, les portes des cités, des temples et des palais, étaient munies de tours et de travaux de fortifications qui en faisaient la partie la plus solide de tout le système de défense. Être maître des portes, c'était obliger l'ennemi à se rendre. De là le souhait de victoire : « Puisse ta postérité posséder la porte de ses ennemis. » (Gen., XXIV, 60.) Aussi les portes désignent-elles souvent la ville elle-même (Deut., V, 14; XII, 12; XV, 7), ou le palais royal (Dan., II, 49; Esther, II, 19; III, 2; IV, 2; V, 9-13). Métonymie plus naturelle encore quand on veut présenter la cité ou le palais, non plus simplement comme un lieu d'habitation (Deut., V, 14, etc.), mais comme symbole de la puissance qui en a fait sa place forte. C'est ainsi que, par une image bien orientale, nous disons nous-mêmes « la Sublime Porte » pour « la puissance ottomane ». Ici, cette puissance est celle de l'Hadès. Qu'entendre par là : la mort ou l'enfer?

Selon M. Harnack, il ne saurait être question que de la mort. Son opinion, s'il était seul, pourrait paraître suspecte comme faisant partie essentielle d'un système préconçu. Mais beaucoup de savants, parmi lesquels plusieurs catholiques, embrassent avec chaleur ce sentiment, tels : Bisping, Schegg, Schanz, Fillion, Keil, Weiss, et, parmi les auteurs les plus récents, le P. Schepens qui s'attache par ailleurs à réfuter les conclusions de Harnack; cf. Schepens, *L'authenticité de Matth. XVI, 18*, dans *Recherches de la science religieuse*, 1920, p. 269-275. Voici les raisons de voir, au sens direct, dans πύλαι ᾅδου la mort ou le séjour des morts, plutôt que l'enfer ou le séjour des démons. Cette expression se rencontre deux fois dans l'Ancien Testament et les deux fois pour désigner les portes de la mort; Is., XXXVIII, 10. « J'irai aux portes de l'Hadès (hébreu : aux portes du shéol), je laisserai le reste de mes jours », c'est-à-dire : je vais mourir; et Sap., XVI, 13 : « Tu es maître de la vie et de la mort, tu fais descendre aux portes de l'enfer, εἰς πύλας ᾅδου, et tu en fais remonter. » En deux autres endroits, le simple ᾅδης est l'équivalent exact de πύλαι ᾅδου : I Reg., II, 6 (hébreu : shéol); Tob., XIII, 2; et cette expression ne diffère pas de : πύλαι θανάτου, Ps., IX, 14; CVI, 8; Job., XXXVIII, 17. Même sens dans la littérature profane : *Iliade*, V, 646; IX, 312; *Odyssée*, XIV, 156; Eschyle, *Agam.*, 1291; Euripide, *Hippol.*, 56; *Alc.*, 126, etc. « Pour les chrétiens de langue grecque, il ne pouvait donc y avoir de doute sur le sens propre et immédiat de l'expression » (Schepens, *op. cit.*, p. 273). Dès lors, le texte signifie que la mort ne triomphera pas de l'Église. Immortelle, l'Église vaincra donc toujours les puissances de l'enfer. Ainsi, conclut le R. P. Schepens, l'explication qui voit avant tout dans ces paroles une promesse d'immortalité, a le double avantage d'une fidélité plus grande et d'une leçon plus riche, car « l'immortalité promise à l'Église écarte la crainte du péril intérieur autant que du péril extérieur. » (Schepens, *op. cit.*, p. 275.)

Si l'usage de l'Ancien Testament devait seul décider, les textes précédents prouveraient, en effet, que les portes de l'Hadès figurent la mort. Mais il faut tenir compte de l'évolution des idées. A l'origine, les Juifs regardaient le shéol comme la région souterraine et obscure où descendaient indistinctement tous les morts, en sorte que le shéol ou Hadès pouvait se prendre pour le séjour des morts et s'identifier avec la mort elle-même. Mais, vers l'époque de Notre-Seigneur, la distinction se faisait de plus en plus chez les Juifs entre la demeure des bons et celle des méchants. « A mesure que l'idée d'une vie bienheureuse auprès de Dieu gagnait dans les âmes, le séjour des ténèbres devenait un lieu de perdition. » (Lagrange, *Saint Matthieu*, p. 315.) Plusieurs textes, cités par le P. Lagrange, témoignent de cette conception nouvelle : *Ps. de Salomon* (Ier siècle avant notre ère) XIV, 6 (« Leur partage sera l'Hadès et les ténèbres et la damnation »); XV, 11; XVI, 2 (où les « portes de l'Hadès » sont le séjour des pécheurs, σύνεγγυς πυλῶν ᾅδου μετὰ ἁμαρτωλοῦ); *Jubilés* (vers 150 avant notre ère, cf. art. APOCRYPHES, dans le *Supplément*, t. I, col. 371-376) : « Ils iront au shéol et descendront au lieu de la condam-

nation », VII, 28; cf., XXII, 22; XXIV, 31; *Hénoch* (cf. APOCRYPHES, *op. cit.*, t. I, col. 366-367), CIII, 7-8; Philon, *De execr.*, 6 : « Le coupable est précipité au fond du Tartare (πρὸς αὐτὸν τάρταρον) et dans les ténèbres épaisses. » On voit le sens nouveau que le shéol ou l'Hadès prend pour les Juifs, tant en Palestine que dans les pays de langue grecque, vers l'époque de Notre-Seigneur. Sans doute, la terminologie n'est pas entièrement fixée : la même expression pourra désigner tantôt la mort en général, tantôt l'enfer, pour lequel les rabbins préféreront plus tard le nom de géhenne. Mais, sous le terme ancien, une idée nouvelle se fait jour, et Notre-Seigneur à son tour présente expressément l'Hadès comme le lieu de tourment des damnés; Luc., XVI, 22-24, 28; cf. L. Fonck, *Tu es Petrus*, dans *Biblica*, 1920, p. 241-244. L'Apocalypse distingue également entre la mort et l'enfer : ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾅδης. Ainsi, dans le Nouveau Testament, non moins que dans le langage juif du Ier siècle, l'Hadès est devenu l'enfer, séjour des damnés et des démons. Ce séjour est ici considéré comme une citadelle ou une ville dont la force réside surtout dans ses portes; et puisque ces portes entrent en action, c'est la ville entière, ce sont toutes les puissances infernales qui se mettent en mouvement. De la sorte, en face de la cité de Dieu, de l'Église qu'il va fonder, Notre-Seigneur nous montre la cité du mal, l'enfer. Par la nature des choses, la puissance des ténèbres, dont Satan est le chef, ne peut agir que pour attaquer et combattre l'Église, royaume de Dieu sur la terre. Cette hostilité, qu'évoque la mention des « puissances de l'enfer », l'Évangile entier la décrit. Ainsi l'acception du mot Hadès ou shéol dans le Nouveau Testament comme dans la théologie juive de l'époque, la figure biblique des « portes » prises comme symbole de la cité et personnification de sa puissance, la simplicité expressive de l'image qui oppose maison à maison et empire à empire, l'enfer, royaume de Satan, à l'Église, royaume du Christ, enfin la perspective bien évangélique des luttes redoutables que cette opposition annonce pour l'Église, désignent l'enfer et ses puissances comme objet direct de l'expression πύλαι ᾅδου. « Faire intervenir l'idée de mort dans la lutte entre les deux puissances, c'est ajouter une métaphore qui complique la situation » (Lagrange). Quant aux avantages de la promesse ainsi comprise, ils ne le cèdent en rien, nous le verrons, à ceux de la première interprétation, si même ils ne l'emportent.

7. *Non prævalebunt adversus eam*, οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς. Selon A. von Harnack, κατίσχυειν, suivi du génitif, signifie simplement, *être plus fort que*, *l'emporter prévaloir*, sans idée d'agression hostile, laquelle exigerait κατά ou ἐπί. L'auteur tient beaucoup à cette signification réclamée par sa thèse de l'immortalité promise à Pierre. En effet, une guerre, des assauts livrés par la mort à un individu présenteraient une métaphore quelque peu forcée et d'une emphase excessive, tandis que l'expression convient mieux si elle signifie simplement que la mort ne triomphera pas de Pierre. Mais peut-on soutenir que κατίσχυειν exclut l'idée d'hostilité, de violence? Le P. Fonck étudie avec soin ce point : *Tu es Petrus...*, *op. cit.*, 1920, p. 244-247. Ce verbe se rencontre une centaine de fois dans les Septante; les autres versions de l'Ancien Testament l'ont en propre huit fois (Théodotion, 6; Aquila et Symmaque une fois). Dans la plupart des cas, il s'emploie avec l'accusatif au sens de *fortifier*, ou bien sans régime pour signifier *être fort* et quelque fois « l'emporter dans la bataille » (Ex., XVII, 11 *a*, *b*.). D'après Harnack, seule l'addition de κατά ou de ἐπί marquerait l'idée d'hostilité. Mais, en réalité, l'Ancien Testament n'ajoute jamais un second κατά à celui du radical, et sur sept cas où le verbe s'adjoint ἐπί, trois seulement comportent lutte et victoire : I Par., V, 20; II Par., XXVII, 5; Judith ,XI, 10. Enfin, il se lit quatre fois avec le génitif, comme dans saint Matthieu, et il s'agit, dans les quatre passages, d'agression hostile : Sap., VII, 30. « La malice ne triomphe pas de la sagesse; » Jérém., XV, 18; Dan., XI, 21 et 23 (Théodotion). A ces textes, le P. Knabenbauer ajoute les suivants pour établir que κατίσχυειν τινός signifie *Vi opprimere;* Ex., XVII, 11; IV Reg., XXIV, 2; II Par., VIII, 3; XXVII, 5; Is., XXIV, 10 (*In Matth.*, XVI, 18). Mais la preuve n'est pas rigoureuse, car dans les deux premiers passages le verbe n'a pas de régime; dans le troisième, il régit directement l'accusatif, et dans les deux derniers, l'accusatif ou le génitif avec ἐπί. Même construction que dans saint Matthieu et, quoi qu'en dise Harnack, même intention de triomphe par la lutte chez Hermas, *Vis.*, II, 3, 2 : c'est en combattant que les bons « triompheront de toute malice ». D'ailleurs, l'étymologie se prête bien à cette signification : κατίσχυειν τινός est identique à ἰσχύειν κατά τινος, « être fort contre quelqu'un », et la force ne se manifeste jamais mieux que par la victoire remportée sur l'adversaire. En définitive, ni l'étymologie, ni l'usage ne s'opposent à l'idée d'attaque et de lutte; cette idée résulte moins de l'expression elle-même que du contexte. Or, le contexte ne permet aucun doute : pour les puissances infernales entrer en action, c'est entrer en lutte contre l'Église.

8. *Adversus eam.* Nous avons vu que la leçon *adversus te*, proposée par Harnack, n'a l'appui direct d'aucun manuscrit, d'aucune version, d'aucun Père, ni auteur ancien. Mais, grammaticalement, le pronom féminin αὐτῆς peut s'accorder en genre soit avec ἐκκλησία, qui précède immédiatement, soit avec πέτρα qui commence la phrase; et, quant à la pensée, fondement et édifice demeurent unis dans un sort commun et une même perpétuité. Il n'est donc pas surprenant qu'Origène, saint Ephrem et d'autres Pères aient appliqué la promesse d'immortalité à saint Pierre, comme si le pronom se rapportait directement à πέτρα. Cependant, en bonne logique, le pronom doit se rapporter au substantif le plus rapproché; il ne pourrait se rattacher au plus éloigné que si ce terme exprimait l'idée dominante, laquelle, demeurant présente à l'esprit, servirait de lien entre les deux mots malgré la distance. Mais ici, l'idée principale est celle d'édifice : le fondement existe pour l'Église, non l'Église pour le fondement, et dès que l'Église est « bâtie », la construction nouvelle retient l'attention et Jésus la montre en butte aux attaques de l'ennemi. Par conséquent, c'est avant tout de l'Église qu'il est question, non de Pierre; le P. Lagrange apprécie sévèrement l'explication qui renverse l'ordre raisonnable : « Il n'y a qu'à traiter cette ancienne exégèse de contresens, en laissant à M. Harnack la gloire de l'avoir reprise pour son compte au moyen d'une correction du texte. » (*S. Matth.*, p. 327.)

C'est donc un avenir de lutte que Jésus-Christ fait entrevoir pour son Église; mais de toutes ces luttes elle sortira victorieuse, tous les efforts de l'enfer resteront impuissants. En quoi consisteront ces efforts? L'image, qui représente l'enfer comme une puissance hostile, évoque avant tout la perspective d'attaques violentes que l'Église subira du dehors : oppositions et contradictions de toutes sortes, inimitiés privées, hostilité des pouvoirs publics, haine de toutes les nations, aussi bien des Juifs que des gentils qui s'uniront pour persécuter et mettre à mort les disciples : Matth., X, 17-25; XXIV, 9-10. Mais la perspective ne s'arrête pas là. Pour l'enfer, tous les moyens sont bons : zizanie, scandales, divisions, hérésies, schismes, toutes les formes du mal moral, plus redoutables que la violence physique, viennent de celui qui est par définition « le tentateur, l'ennemi, le mauvais », en un mot du diable: ὁ πειράζων, ὁ πονηρός, ὁ ἐχθρός... ὁ διάβολος (Matth.

IV, 3; XIII, 19, 38). L'Église sera protégée contre ces tentatives astucieuses et sournoises, aussi bien que contre les attaques ouvertes, contre les trahisons du dedans ou les causes intérieures de faiblesse et de défaillance, non moins que contre les assauts du dehors: par elle, la vérité et la sainteté divines triompheront sans jamais subir d'éclipse. Cette assurance de victoire entraîne comme conséquence nécessaire l'immortalité; mais ce qui lui est promis directement, c'est plus et mieux que de vivre, c'est la perpétuité dans la gloire du triomphe. La promesse directe de victoire est assurément plus brillante, plus riche et plus consolante que celle de simple indéfectibilité. Elle est aussi plus conforme à la tradition patristique : « Je ne crois pas, dit le P. Lagrange, qu'un seul ancien n'ait vu dans notre verset qu'une promesse d'immortalité, au sens immédiat bien entendu; car l'indestructibilité résultera de la résistance victorieuse. » (*S. Matth.*, p. 326.) Il importe de noter qu'une si glorieuse assurance n'est garantie à l'Église qu'à cause de Pierre. De même que, dans la parabole du discours sur la montagne, la maison du sage architecte brave impunément pluies, vents et torrents, parce qu'elle est bâtie sur le rocher, ainsi l'Église défie toutes les fureurs de l'enfer parce qu'elle a Pierre pour fondement. Le membre de phrase, *et portæ... non prævalebunt*, fait suite au précédent comme l'effet à sa cause. Cf. Knabenbauer *in hunc loc.* C'est l'autorité dont le Christ revêt son apôtre qui communique à l'Église cette merveilleuse force de résistance. Saint Léon a bien marqué ce lien: « Le Christ, dit-il, s'associe l'apôtre dans l'union la plus étroite et, étant lui-même la pierre fondamentale, il donne ce nom à Pierre, *ut æterni templi ædificatio mirabili muner egratiæ Dei in Petri soliditate consisteret, hac Ecclesiam suam firmitate corroborans ut illam nec humana temeritas posset appetere, nec portæ contra illam inferi prævalerent* » (*Ep.*, x, 1; *P. L.*, t. LIV, col. 629). Par conséquent, cette unité de commandement et cette autorité, sans lesquelles toute armée est vouée à la défaite, cette infaillibilité nécessaire pour soutenir les esprits et les cœurs dans la lutte contre la puissance des ténèbres résident avant tout dans la personne de Pierre.

Mais il suit aussi des paroles de Jésus que ce privilège ne concerne pas uniquement la personne de Pierre. D'une part, le Christ lui-même révélera à son apôtre « par quelle mort il doit glorifier Dieu », Joa., XXI, 19; d'autre part, il prévoit pour son Église, quoi qu'en disent les eschatologistes, un long avenir. Cependant, l'édifice ne peut durer sans fondement; et l'Église, pour repousser les assauts sans cesse renouvelés de Satan, a perpétuellement besoin de la force que Pierre seul, par la volonté du Christ, doit lui communiquer. Il faut donc que Pierre se survive dans la personne de ses successeurs; en eux se perpétuera cette autorité universelle, souveraine et infaillible, établie de Dieu pour assurer à jamais le triomphe de l'Église. L'histoire nous montre, en fait, une Église, qui se glorifie d'avoir Pierre pour fondateur, de posséder une succession ininterrompue d'évêques remontant jusqu'au prince des apôtres, et dont les chefs ont, à titre de successeurs de Pierre, revendiqué l'autorité sur tout le monde chrétien : c'est l'Église romaine, et elle est aussi la seule dont la foi n'a jamais dévié. Ainsi, d'un côté, l'Église trouve dans la promesse du Christ à saint Pierre le plus puissant motif de consolation et d'espoir au sein des plus rudes tempêtes; et, d'un autre côté, cette prophétie, si merveilleusement réalisée, suffirait à démontrer la divinité du Christ.

9. *Et tibi dabo claves regni cœlorum*, δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν. Aucune particule de reprise ou de liaison; la même idée principale se développe en de nouvelles métaphores qui ajoutent d'importantes précisions : l'image du fondement se complète maintenant par celle des clefs.

a) Les partisans de l'histoire comparative des religions ne manquent pas de faire appel ici à toutes les clefs et à tous les portiers mythologiques. W. Köhler n'a pas de peine à retrouver le symbole des clefs dans les légendes de la Chaldée et de la Perse, dans les croyances de la Grèce et de Rome, dans les cultes de Mithra et de Sérapis, dans les écrits gnostiques, et il conclut à une influence du syncrétisme oriental sur l'Évangile au cours du IIe siècle. Pour arracher au paganisme toutes ses armes, les fidèles auraient mis entre les mains de Pierre ces clefs reconnues partout comme l'emblème de la suprême autorité, et ainsi « le κλειδοῦχος chrétien » n'aurait rien à envier à aucun de ses rivaux (*Der Schlüssel*, p. 236).

R. — Toutes ces comparaisons prouvent combien le symbole des clefs est naturel, mais elles ne vont pas plus loin. Un emprunt chrétien aux religions orientales contredirait d'abord, par la date tardive qu'on lui assigne, le caractère primitif et archaïque de notre logion. Il en méconnaîtrait aussi le cachet local : le milieu araméen et palestinien que suppose ce texte devait être fermé par nature aux influences païennes étrangères et lointaines. Enfin, il est bien inutile de chercher au loin la paternité d'un texte qui montre si clairement son origine biblique. Notons au reste qu'on ne saurait assimiler saint Pierre à un simple portier, mythologique ou non : tout le contexte protesterait contre un rôle si effacé.

b) Les clefs sont parfois, dans l'Écriture, le symbole de la science. Notre-Seigneur, dans saint Luc, XI, 51, adresse aux docteurs de la Loi ce reproche : « Malheur à vous, scribes, parce que vous avez pris la clef de la science; vous-mêmes vous n'êtes pas entrés et vous avez empêché ceux qui entraient. » Le Christ en use différemment : il tient la clef des Écritures, mais pour « les ouvrir » aux disciples (Luc., XXIV, 32). La littérature rabbinique connaît aussi cette métaphore : « Un parle et tous se taisent, tous sont assis devant lui et apprennent de lui, et quand il a ouvert nul ne ferme, comme il est dit, Is., XXII, 22, afin de faire ce qu'il a dit », *Midrasch Siphre*, 138 *a*. (Deut., XXXII, 35.) Cf. Strack-Billerbeck, t. I, p. 736-737. Plusieurs exégètes s'arrêtent à ce rapprochement : « Les clefs d'un côté, de l'autre le pouvoir de lier et de délier sont deux images étroitement unies qui se rapportent à l'enseignement de l'Écriture » : Geiselmann, *Der petrin. Primat...*, p. 23. Mais les clefs sont faites pour ouvrir et fermer, non pour lier et délier. Les deux images, si unies qu'elles soient, ne se ramènent donc pas l'une à l'autre; tout en concourant au même effet, elles gardent leur nuance propre. Or, les clefs ne pourraient se rapporter directement et spécialement au domaine de la science qu'en vertu d'explications que nous trouvons, en effet, dans les textes cités, mais qui font ici défaut.

c) Un passage célèbre de l'Ancien Testament éclaire notre sujet. Le prophète Isaïe annonce à Sobna, préfet du palais sous le roi Ézéchias, la disgrâce prochaine qui châtiera son orgueil. Sa place sera donnée à Éliacim, dont le prophète décrit en ces termes l'éévation (XXII, 20-24) : « Et il arrivera qu'en ce jour-là j'appellerai mon serviteur Éliacim, fils d'Helcias : je le revêtirai de ta tunique et le ceindrai de ton écharpe, je lui remettrai ton pouvoir. Il sera le père des habitants de Juda et de la maison de Juda. Je mettrai sur son épaule la clef de la maison de David; et s'il ouvre, nul ne fermera, et s'il ferme, nul n'ouvrira. » (Is., XXXII, 20-22, traduction du P. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, p. 152.) L'Apocalypse applique cette image au Christ lui-même : « Voici ce que dit le Saint, le Véritable, qui a la clef de la maison de David : il ouvre et nul ne

ferme, et il ferme et nul n'ouvre. » (III, 7.) La fonction de majordome ou d'intendant décrite par Isaïe était la plus haute charge de la cour : le majordome a la garde du palais, il lui appartient d'en permettre l'entrée ou de l'interdire, et tout dans la demeure royale est soumis à son administration. Telle sera l'autorité de Pierre : tenant en main les clefs du royaume des cieux, il admettra ceux qu'il jugera dignes, et nul ne les empêchera d'entrer; il fermera la porte aux indignes et ils demeureront exclus. De même, dans l'intérieur de la maison tout dépendra de lui, et comme cette maison est un royaume, ses fonctions seront en réalité celles d'un premier ministre à qui la confiance de son maître laisse tout pouvoir. L'Apocalypse confirme cette leçon avec une force singulière, en faisant d'Éliacim la figure du Christ et de la parole d'Isaïe un oracle messianique. Le Christ « a la clef de la maison de David » en tant que Messie-roi, Fils de David et Fils de Dieu : elle est chez lui le symbole de l'autorité absolue. Cette autorité, il la remet entre les mains de Pierre; c'est dire qu'il l'institue son représentant. L'image des clefs après celle du fondement, insiste une fois de plus sur le fait que Pierre deviendra en vérité le vicaire du Christ.

Pierre, fondement de l'Église, reçoit les clefs du *royaume des cieux.* D'où vient ce changement d'expression et quel rapport concevoir entre le royaume et l'Église? Plusieurs exégètes pensent qu'il s'agit de deux réalités distinctes. « Cette figure des clefs, dit Mgr Batiffol, peut être entendue dans ce sens que Pierre sera celui qui ouvre les portes du royaume à l'Église. » *L'Église naissante*, p. 107. Et il corrobore cette distinction par le passage de saint Luc, XII, 22, où Notre-Seigneur encourage le « petit troupeau » qui est déjà l'Église, en lui promettant « le royaume » qui est le ciel. Il est certain, en effet, qu'en plusieurs endroits des évangiles, et dans saint Matthieu lui-même, le royaume des cieux désigne la gloire future. Mais nous savons aussi que le royaume des cieux est parfois considéré comme commençant déjà à se réaliser sur la terre et il s'identifie alors avec l'Église. Telle semble bien ici la pensée. Le parallélisme des versets 18 et 19 invite à voir dans les deux termes la même réalité. Les deux phrases : c'est sur toi que je bâtirai mon Église (v. 18), et : je te donnerai les clefs du royaume des cieux (v. 19), se répondent et la seconde reprend l'idée de la première. Toutefois, la substitution du terme de royaume à celui d'Église introduit une nuance appréciable : il rappelle la grandeur et la sainteté de cette Église qui, constituant déjà le royaume des cieux sur la terre, guide ses enfants vers le ciel et leur en assure par avance la possession, en sorte que toutes les mesures prises par son chef en vertu de son titre de vicaire du Christ intéressent les suprêmes destinées de l'homme et auront leur retentissement dans l'éternité.

10. XVI, 19[b]. *Pouvoir de lier et de délier :* « Et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux. » Troisième image qui, avec celles du fondement et des clefs, complète le tableau des prérogatives de saint Pierre.

a) Un premier emploi de l'expression « lier et délier », très répandu dans le monde oriental, se rapporte aux incantations et pratiques magiques qui étaient censées soumettre, au pouvoir de l'opérateur, les forces de la nature, les démons et parfois les dieux mêmes. Au rapport de Diodore de Sicile (I, 27), on lisait sur le tombeau d'Isis cette inscription : Je suis Isis, reine de ce pays, instruite par Mercure : tout ce que je lierai nul ne peut le délier, ὅσα γὰρ ἐγὼ δήσω, οὐδεὶς δύναται λῦσαι. D'après Köhler, la promesse de l'Évangile lancerait un défi à tous les prestiges de la sorcellerie païenne : les livres gnostiques, tels que la *Pistis Sophia*, nous livreraient « l'interprétation authentique » de ce verset. On pourrait rattacher à ce genre d'idées les termes de saint Luc, décrivant comme un lien (δεσμός, XIII, 16) dû à l'action de Satan (ἔδησεν ὁ σατανᾶς) l'infirmité dont Notre-Seigneur délia (ἀπολέλυσαι, ℣. 12) la femme malade depuis dix-huit ans. Mais le pouvoir promis à Pierre est d'ordre tout spirituel et ne concerne directement que les âmes. Il est entièrement distinct du don des miracles. Surtout il n'a rien de commun, ni quant au but qu'il poursuit, ni quant à la manière dont il s'exerce, avec les formules et rites magiques qui prétendent par leur efficacité propre assujettir ciel, terre et enfer, passé, présent et avenir, aux caprices de qui possède leur secret. Les Juifs pieux n'avaient que mépris pour ces sorcelleries, dont la pensée ne dut pas même se présenter à l'esprit des auditeurs de Jésus.

b) « Lier ou délier » signifient aussi parfois, en hébreu ou en araméen, « lancer ou retirer l'excommunication ». Toutefois le verbe « lier » s'emploie rarement en ce sens; Strack-Billerbeck ne trouvent que deux exemples dans toute la littérature rabbinique. En grec, on cite en faveur de cette signification le passage de Josèphe (*Bell. jud.*, I, v, 2) disant que les pharisiens, maîtres du pouvoir sous la reine Alexandra, se mirent à « exiler ou rappeler à leur gré, retirer ou lancer l'excommunication », λύειν τε καὶ δεῖν. Encore le texte n'est-il pas sûr; d'après Niese, il faut lire : λύειν τε καὶ δεσμεῖν, « délivrer et emprisonner ». Sûrement cette acception est trop restreinte et trop rare pour qu'on puisse y voir le sens direct d'une sentence à portée si générale.

c) Si nous consultons l'usage rabbinique du temps de Notre-Seigneur, ces termes ont une signification bien connue : « lier », en araméen אֲסַר (hébreu אָסַר), c'est *défendre;* et « délier », שְׁרָא (en hébreu הִתִּיר hiphil, dont la forme radicale, « natav », est seule employée, dans la Bible), c'est *permettre.* Les docteurs d'Israël lient ou délient lorsqu'ils déclarent, comme interprètes de la Loi, qu'une chose est défendue ou permise. Les exemples sont très nombreux; cf. Strack-Billerbeck t. I, p. 738-747. — a. Tantôt ces verbes s'emploient sans régime. A propos de questions discutées, presque toujours Shammaï « lie », tandis que Hillel « délie ». Par exemple, les disciples de Shammaï prohibent l'envoi des lettres par courrier païen l'avant-veille du sabbat, אוֹסִירִין; les disciples de Hillel permettent, מַתִּירִין : *T. Jer.*, *Schabbath*, I, 4[a], l. 59. D'après *Schabbath*, VI, 7[a] : « On ne doit pas, en sabbat, se regarder au miroir (en le prenant en main); cependant, s'il est fixé au mur, Rabbi permet, mais les autres docteurs interdisent. — b. Ces verbes prennent aussi l'accusatif, soit de personne, soit de choses. Lier quelqu'un, c'est déclarer qu'il est tenu par la Loi, par la coutume, par un vœu ou un engagement; le délier, c'est le déclarer libre de toute obligation. — c. De même, délier ou lier une chose pour quelqu'un, c'est en déclarer l'usage licite ou illicite. Rabbi Jéchonias, vers l'an 70, commença ses cours par cette prière : « Qu'il te plaise, Yahweh, mon Dieu et Dieu de mes pères... qu'il n'arrive pas à mes collègues, ni à moi de déclarer impur ce qui est pur, ni pur ce qui est impur, de ne pas lier ce qui est délié, ni de délier ce qui est lié. » *Berakhoth*, *T. J.*, IV, 7[a], 28. L'expression d'ailleurs est biblique. Dans le Deutéronome, XXX, 1, 4, 5, 6, 7, etc., s'imposer à soi-même un engagement se dit : « attacher un lien sur soi », אֱסֹר אִסָּר עַל־נַפְשׁוֹ. De même, dans l'araméen biblique, un décret royal por-

tant prohibition de certains actes s'appelle « un lien », אסרא אסר (Dan., xvi, 8, 9, 14, 16).

Notre-Seigneur se défend de « délier » le sabbat (Joa., vi, 18), c'est-à-dire de le violer en agissant comme si la loi du repos n'obligeait pas. Même expression à propos de la circoncision : Joa., vii, 23. Dans son discours sur la montagne, c'est la Loi tout entière qu'il compare à un lien fortement serré qu'il n'a pas l'intention de défaire (καταλῦσαι, Matt., v, 17). Par contre, il reproche aux pharisiens de « lier des fardeaux lourds et insupportables qu'ils attachent aux épaules des autres » (xxiii, 4) et dont ils savent fort bien se dispenser eux-mêmes. Saint Paul appelle la loi du mariage un lien qui « attache » les conjoints : Rom., vii, 2; I Cor., vii, 27-29.

On voit par ces exemples combien l'image était familière aux Juifs. Certains exégètes hésitent à faire état de l'usage rabbinique, sous prétexte qu'il s'agirait de termes techniques, renfermés en quelque sorte entre les murs de l'école et peu connus du peuple. Cependant, il s'agit moins d'un terme technique, réservé aux savants, que d'une expression consacrée pour désigner les décisions des docteurs et qui devait être aussi connue que ces décisions elles-mêmes : cf. Knabenhauer, *Comm. in Matthæum*, t. ii, p. 65. Mais, dira-t-on, ce sens particulier « pourrait-il se transporter tel quel dans une traduction » (Lagrange), et les lecteurs grecs l'auraient-ils compris? On peut répondre que le traducteur, en choisissant les verbes λύειν, δεῖν, se rendait compte que l'ampleur du grec dépassait la portée directe des termes araméens; mais il voyait aussi que cette ampleur ressortait du contexte et répondait précisément à la pensée de Jésus : le résultat voulu était donc obtenu, tant pour les lecteurs grecs que pour les Juifs, mais la leçon se présentait pour ceux-ci, grâce à l'image rabbinique, avec une précision et une force que le commentateur ne doit pas négliger. Il faut partir, en effet, de la signification courante des termes, sauf à la dépasser. Hillel, Shammaï et tous les docteurs d'Israël ne sont que des interprètes de l'Écriture. Ils ne permettent, ni ne défendent par leur autorité propre, mais en vertu des textes. Cette servitude par rapport au texte faisait leur force aux yeux du peuple : leurs décisions, appuyées sur la parole de Dieu, devenaient parole de Dieu. Leur faiblesse n'apparaissait guère que dans les cas discutés, où les uns interprétaient la Loi dans un sens et les autres dans un autre : aucun d'eux n'ayant mandat pour trancher, les consultants demeuraient libres d'agir à leur gré. Telle n'est pas la situation de Pierre. Tenant les clefs du royaume, il le gouverne, au nom du roi sans doute, mais avec autorité. Ses décisions sont valables par elles-mêmes, sans qu'il soit nécessaire de rechercher dans quelle mesure elles sont conformes à l'Écriture ou à la tradition, sans qu'il soit même loisible à qui que ce soit d'alléguer l'une ou l'autre pour refuser ou marchander l'obéissance. Cette efficacité de la sentence de Pierre ne ressort pas seulement des paroles précédentes du Christ; elles découlent encore de celles qui suivent; car tout ce qu'il aura lié ou délié sur la terre, sera lié ou délié dans les cieux. « Dans les cieux » signifie « devant Dieu »; les décisions de Pierre valent devant Dieu, elles sont ratifiées par Dieu. La formule et l'idée sont fréquentes dans le Talmud : cf. Strack-Billerbeck, t. i, p. 741-747. Pour rehausser le prestige du Sanhédrin, des tribunaux, des jurisconsultes et en général des chefs d'Israël, les rabbins disent souvent que les mesures prises par ces autorités sont approuvées « en haut », « au ciel », « par le Seigneur », « par la cour d'en-haut ». Ce que les rabbins affirmaient, sans pouvoir le garantir, pour se concilier le respect du peuple, Notre-Seigneur en donne à saint Pierre la pleine assurance : soit qu'il lie, soit qu'il délie, tous ses actes sont ratifiés de Dieu. On ne saurait dire plus clairement que le chef des apôtres détient l'autorité divine : Dieu parle par sa bouche; quand Pierre commande ou défend, c'est Dieu qui commande ou défend. L'antithèse entre la terre et le ciel donne à la pensée une force singulière : on dirait que le ciel n'est qu'un écho de la terre, que tout s'incline là-haut à la voix de l'apôtre, que Dieu même obéit. Dès lors, comment les hommes sur la terre lui refuseraient-ils obéissance!

Notons encore l'étendue des pouvoirs de l'apôtre : ὃ ἐὰν δήσῃς, ὃ ἐὰν λύσῃς, *quodcumque ligaveris, quodcumque solveris*. Ces expressions sont aussi larges que possible. A cause du pronom neutre *quodcumque*, certains exégètes pensent que la phrase vise les choses plutôt que les personnes. Mais le neutre embrasse tous les genres; aucune restriction d'objet, ni de sujet : l'apôtre pourra lier et délier tout, donc les personnes aussi bien que les choses, ceux qu'il voudra et ce qu'il voudra.

11. Le sens général de la phrase ainsi établi, tâchons de préciser les prérogatives renfermées dans cette promesse. — *a)* C'est avant tout, la plénitude du *pouvoir législatif*. Il peut lier et délier, non seulement en expliquant ou appliquant les lois existantes, mais en portant lui-même les lois que lui paraissent réclamer les intérêts de l'Église et des âmes. Tout ce qu'il prescrit est commandé par Dieu; tout ce qu'il prohibe est prohibition divine; tout ce qu'il autorise est légitime devant Dieu. Comme les rabbins s'attachaient à la Loi de Moïse, Pierre s'inspirera des enseignements et des volontés du Christ pour dire aux fidèles ce qu'ils doivent faire et ce qu'ils doivent éviter.

b) De là découle aussi la plénitude du *pouvoir dans l'ordre disciplinaire*. C'est surtout dans cet ordre juridique et pratique que s'exerçait la science des rabbins toujours prêts, pour mieux autoriser leurs décisions, à invoquer la confirmation de la « cour d'en-haut » : il est dit spécialement, au sujet de l'excommunication, que la justice du ciel se montre plus sévère que celle de la terre et prolonge parfois la durée de la peine. A plus forte raison, saint Pierre sera-t-il armé de ce pouvoir. Les lois ne vont pas sans une sanction : qui a voulu se délivrer du précepte mérite d'être lié par le châtiment. Il appartiendra au chef des apôtres de dicter, en même temps que les lois, les peines destinées à en assurer l'observation. A lui encore le pouvoir judiciaire chargé de constater et d'apprécier les délits et d'appliquer les sanctions.

c) Le rôle de Pierre ne peut se borner à l'ordre pratique des lois et de la jurisprudence. Les rabbins liaient et déliaient en expliquant le sens authentique des textes. Saint Pierre sera également en état d'interpréter les enseignements et les volontés du Maître et de faire connaître sa pensée véritable. Il a mandat pour lier et délier les esprits par des décisions doctrinales qui exposeront la vérité et condamneront l'erreur, et comme l'esprit n'est lié ou délié que par la certitude, il faudra que ces définitions demeurent par elles-mêmes au-dessus de tout doute et de toute contestation possible. D'ailleurs, le Seigneur s'engage à ratifier la parole de Pierre et, par conséquent, à le préserver de toute erreur. Cette conclusion s'impose d'autant plus que tout ce discours du Christ procède en quelque sorte de son admiration pour la foi de Pierre et de sa reconnaissance envers le Père céleste qui a daigné révéler au fils du pêcheur galiléen des mystères si profonds. Si donc, par le pouvoir de lier et de délier, le Christ confère avant tout à son vicaire la qualité de législateur et de juge, il lui garantit aussi en second lieu *l'infaillibilité doctrinale*.

d) Il faut aller plus loin : le lien le plus funeste dans

l'ordre religieux n'est-il pas celui qui enchaîne la conscience? N'est-ce pas le péché qui asservit le coupable à Satan et qui, finalement, le livre « pieds et poings liés » (Matt., XXII, 13) à la justice divine et aux tourments éternels? Et Jésus ne s'appelle-t-il pas Jésus, parce qu'il vient délivrer son peuple de ses péchés? Sans doute, l'opinion juive soustrayait entièrement ce domaine à la juridiction des hommes pour le réserver à Dieu : « Qui peut remettre les péchés, si ce n'est Dieu seul? » Cf. Matt., IX, 1-8; Marc., II, 1-12; Luc., V, 17-26. Mais « ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu », et Jésus-Christ donnera expressément ce pouvoir aux apôtres : « Recevez le Saint-Esprit : les péchés seront remis à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à qui vous les retiendrez. » Joa., XX, 23; cf. Matt., XVIII, 18. L'analogie nous invite donc à reconnaître dans la parole du Christ le plein pouvoir promis à Pierre de pardonner les péchés. Les disciples ne le comprirent peut-être pas en ce moment, mais l'avenir devait leur révéler l'intention du Sauveur.

12. *Conclusion.* — Comme on vient de le voir, les trois métaphores qui décrivent le rôle de Pierre ne doivent pas se séparer : elles s'enchaînent, s'expliquent et se complètent. Fondement de l'Église, Pierre aura une part prépondérante dans l'établissement, l'organisation et la propagation de la société chrétienne. Mais cette action historique initiale est loin d'épuiser la portée de l'image, si bien expliquée par Notre-Seigneur lui-même dans la parabole finale du discours sur la montagne. Fondement signifie force, c'est-à-dire autorité. Comme le rocher soutient tout l'édifice et lui communique sa résistance inébranlable; dans l'ordre moral, ce qui soutient la société, unissant les membres, faisant de ces éléments multiples un tout harmonieux et dirigeant les activités individuelles au même but, c'est l'autorité reconnue par tous au même chef. Pierre sera donc le chef qui commande et gouverne.

Il possède aussi l'autorité doctrinale, car il s'agit d'une société de croyants et, si Pierre est élu, c'est à cause de la révélation céleste qu'il a crue de tout son cœur et proclamée sans hésiter. Nul ne pourra donc faire partie de l'Église qu'à la double condition de professer la foi de Pierre et de se soumettre à son autorité. Mais aussi, grâce à cette condition, les fidèles seront assurés d'appartenir à l'Église fondée par Jésus-Christ et celle-ci poursuivra victorieusement à travers les âges, en dépit des assauts de l'enfer, sa mission de salut. Cette première parole du Christ : « Tu es Céphas, et sur ce céphas je bâtirai mon Église » suffirait à établir la primauté de Pierre. Notre-Seigneur précise encore : « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux. » Comme le roi de Juda confiait à son major-dome, avec les clefs du palais, l'administration de toute sa maison, ainsi le Christ, chef de la maison de David et roi du nouveau peuple de Dieu, remet à Pierre les clefs de sa maison et de son royaume ; Pierre devient de la sorte l'intendant du palais, le premier ministre du royaume, le vice-roi. Il ouvre ou interdit l'accès de ce royaume des cieux qui n'est autre, dans sa phase terrestre, que l'Église elle-même. A l'intérieur de ce royaume tout est confié à sa vigilance, tout est soumis à ses ordres. Ainsi l'image des clefs précise et amplifie celle de fondement et l'idée de primauté se dégage en plein relief. Le rôle de Pierre n'est pas passif, comme semble l'être au premier abord un fondement; c'est une force agissante, c'est une autorité vivante qui s'étend à tout, qui veille sur tout et sur tous, qui règle tout à son gré.

Enfin, le pouvoir de lier et de délier manifeste à l'évidence l'intention du Sauveur de faire de Simon son plénipotentiaire ici-bas. A lui de lier et de délier, non point en expliquant à la façon des rabbins ce qui est permis ou défendu, mais en promulguant, par interprétation efficace et authentique, ce que le Christ prescrit, autorise ou proscrit et en portant lui-même, au nom du Christ, des lois qui deviendront par le fait même la règle des droits et des devoirs, avec les sanctions ou les exemptions qu'il jugera opportunes : en d'autres termes, à lui la plénitude du pouvoir législatif, judiciaire, disciplinaire. Dans les questions de foi, qui sont d'un intérêt vital pour la société chrétienne, la puissance de Pierre s'exercera, soit pour assujettir les esprits à la vérité éternelle en définissant ce qui est révélé, soit pour les affranchir de l'ignorance en condamnant les schismes, les hérésies et toutes les erreurs capables d'altérer la pureté des croyances ou la sainteté des mœurs : c'est la plénitude du magistère doctrinal. A lui enfin de lier et délier les consciences par la faculté de retenir ou d'absoudre les péchés : plénitude de la juridiction sacerdotale. Il n'aura pas à craindre dans l'exercice de ces fonctions de se tromper, ni d'outrepasser ses droits, car Dieu, le Dieu de sagesse et de sainteté, le Dieu tout-puissant, s'engage à ratifier tous les actes de son représentant et prendra soin par avance de les rendre conformes à la norme de la justice et de la vérité.

Nous voyons maintenant en quoi consiste la primauté de Pierre. Fondement de l'Église par la force de son autorité et l'infaillibilité de sa foi, chef du royaume des cieux qu'il gouverne au nom du Roi, revêtu de la juridiction suprême, tant dans l'ordre extérieur des lois et de la discipline sociale qu'au for intérieur de la conscience, et investi du magistère doctrinal, Pierre est vraiment le vicaire du Christ. L'Église n'est pas une démocratie où l'autorité vient d'en bas, c'est une société hiérarchique où les fidèles obéissent à leurs chefs et, les uns et les autres, à un chef suprême : c'est une monarchie dont Pierre, au nom du Christ invisible, est le roi.

Le privilège de Pierre, faut-il le rappeler, ne supprimera pas les droits des apôtres. Tous possèdent autorité et juridiction sur les fidèles, mais eux-mêmes sont soumis à l'autorité de Pierre. Ils servent de fondement, mais appuyés sur la pierre fondamentale qui repose elle-même sur le Christ. Tous sont ministres du royaume, mais sous la direction du premier ministre. Tous peuvent lier et délier, retenir ou remettre les péchés, mais en union avec Pierre.

Encore moins ce privilège déroge-t-il à la dignité du Christ. Jésus-Christ demeure l'unique fondement; son Église n'appartient qu'à lui, il tient seul les clefs du royaume, seul il a pouvoir au ciel et sur la terre : seul, en effet, il possède ces titres en vertu de sa nature d'homme-Dieu, et il exerce ces fonctions par sa propre puissance. Mais il lui plaît de faire entrer l'homme de son choix en participation de sa dignité et de son autorité : et si cela n'est possible que par un miracle, raison de plus « d'admirer Dieu qui donne un tel pouvoir aux hommes » (Matth., IX, 8) et qui fait de Simon, en union avec lui, le « rocher d'Israël ». N'est-il pas d'ailleurs conforme à la sagesse de la Providence de pourvoir à l'avenir et de donner à l'Église un chef visible, quand le Christ, remonté aux cieux, restera invisible?

Il s'agit, en effet, d'une fonction nécessaire et permanente. D'une part, c'est bien un privilège personnel, accordé à Simon en récompense de sa foi, de préférence à tous les autres membres du collège apostolique et qui le met au-dessus d'eux. Cependant, de même que le fondement est posé principalement pour la construction et non pour lui-même, ainsi la primauté de Pierre a pour but principal l'avantage de l'Église : c'est parce qu'elle est bâtie sur Céphas, c'est par l'unité, la cohésion et la force qu'elle tient de son fon-

dement, que l'Église triomphera des puissances de l'enfer. Le fondement soutient sans cesse de sa force l'édifice qu'il porte : ainsi faut-il que Pierre maintienne sans cesse au sein de l'Église cette unité de foi et de commandement qui est pour elle une question de vie ou de mort. Pierre est aussi nécessaire à l'Église que le fondement à l'édifice, que le roi à son royaume : il continuera donc de remplir ce rôle indispensable en transmettant à ses successeurs cette prérogative de foi et d'autorité qui lui a été accordée en définitive non pour lui, mais pour elle.

Nous avons parlé des prérogatives de Pierre : mais ce texte ne célèbre pas moins les grandeurs de l'Église que celles de Pierre. — *a)* Elle est l'Église du Christ, τὴν ἐκκλησίαν μου : œuvre du Christ, elle lui appartient, elle demeure sienne à jamais. Elle est donc divine par son origine. — *b)* Elle s'appelle aussi le royaume des cieux : divine par son origine, elle est céleste encore dans sa nature et dans sa destinée, car elle met ses fidèles en possession du ciel. — *c)* Le Christ lui prédit un avenir de lutte : fille du ciel, cité de la lumière, elle doit s'attendre à la haine implacable de la puissance des ténèbres. Luttes terribles mais glorieuses, puisque champion du Christ, elle combat pour la gloire de Dieu et le salut de l'humanité. — *d)* Luttes glorieuses encore, parce que le Christ lui promet la victoire : toujours la vérité, la justice, la sainteté triompheront avec elle et par elle des assauts de l'enfer. — *e)* Toujours victorieuse, elle sera donc immortelle : elle durera autant que l'humanité qu'elle conduit à ses destinées célestes. Rien, il est vrai, ne nous dit expressément si cette durée sera longue; rien non plus ne fait prévoir une fin prochaine. Les paroles du Sauveur favorisent plutôt les longues perspectives. L'antagonisme entre l'Église et l'enfer, les assauts du démon, le triomphe de l'Église, présentent un parallélisme frappant avec la prophétie de la Genèse où Dieu déclare entre la race du serpent et celle de la femme une inimitié perpétuelle qui aboutira au triomphe de celle-ci : avec la prophétie du Sauveur commence une seconde phase de l'histoire du monde, qui peut durer autant que la première. — *f)* Enfin, n'oublions pas que les prérogatives de Pierre constituent autant de faveurs pour l'Église : infaillibilité en matière de foi, pleine puissance de gouvernement, pouvoir législatif et disciplinaire, juridiction sans limite en vue de la rémission des péchés font de l'Église la société parfaite qui conduit sûrement les âmes à leur fin surnaturelle.

3° *Primauté dans saint Luc, XXII, 31-32.* — Saint Marc, qui nous transmet la prédication de Pierre, ne rapporte aucune parole du Christ qui élève Simon au-dessus des autres apôtres. Pierre se souvenait sans doute de la recommandation faite à qui occupe le premier rang de s'effacer par l'humilité (Marc., x, 42-45) et son silence s'accorde bien avec sa primauté. Saint Luc, par contre, nous a conservé un logion qui mérite, pour son importance, d'être rangé à côté de celui de saint Matthieu.

1. *Temps et lieu.* — L'épisode se passe au Cénacle, après l'institution de la sainte Eucharistie. Notre-Seigneur dénonce d'abord la trahison de Judas; XXII, 21-23; il réprime une contestation survenue entre les apôtres en les invitant à l'humilité et il les encourage à la fidélité par la promesse des trônes; 24-30; puis, s'adressant à Pierre, il lui promet une assistance spéciale (XXII, 31-32), mais le punit de sa présomption en prédisant son triple reniement. Saint Luc est le seul des évangélistes à présenter ces discours dans cet ordre. Les deux premiers Synoptiques placent la dénonciation du traître avant la consécration; Matth., XXVI, 21-25; Marc., XIV, 18-21. Tous deux également rapportent la leçon d'humilité, ou du moins une leçon très semblable, plusieurs jours avant la Cène, à l'occasion de la demande des fils de Zébédée, omise par saint Luc : Matth., XX, 24-28; Marc., x, 41-45. Pour ces motifs, plusieurs exégètes pensent que Luc, dans le cas présent, s'est écarté de l'ordre chronologique en groupant tous ces faits au Cénacle. Mais, si le rapprochement avec les autres Synoptiques permet de déplacer les deux premiers épisodes, la comparaison avec ces mêmes Synoptiques et avec saint Jean montre que les paroles adressées à Simon sont bien à leur place. Sans doute, on ne les trouve que dans le troisième évangile; mais elles annoncent une crise imminente, qui n'est autre que la passion, et elles font corps avec l'annonce du reniement, que tous les évangélistes mentionnent après la Cène, soit au Cénacle même (Joa., XIII, 37-38; et Luc), soit sur le chemin de Gethsémani (Matt., XXVI, 33-34; Marc., XIV, 29-30).

2. *Authenticité.* — Aucune raison de suspecter l'authenticité, ni l'historicité de cette promesse. Le témoignage d'un évangéliste ne saurait être infirmé par le silence des autres. D'autant que ce silence s'explique : saint Marc demeure fidèle à l'habitude de son maître de ne rien dire à son honneur; saint Matthieu pouvait estimer qu'il avait fait assez pour la gloire de Pierre en rapportant le solennel oracle de Césarée; et saint Jean se réserve de nous communiquer sur le même sujet une révélation qui dépasse de beaucoup celle de Luc. D'un autre côté, ces quelques mots portent une marque bien frappante d'authenticité, car ils se rattachent à une prière de Jésus et l'on sait que Luc est l'évangéliste de la prière.

3. *Texte.* — Dans la vulgate latine, la déclaration du Sauveur est introduite par les mots : *Ait autem Dominus.* Dans le grec, aucune indication de ce genre : le ℣. 31 fait suite au ℣. 30. Le discours commencé se continue, mais le Seigneur, qui s'adressait à tous les apôtres indistinctement, interpelle directement saint Pierre. Il vient de promettre à tous un trône en récompense de leur fidélité. Or cette fidélité va être mise à une terrible épreuve. Ramenant ses regards de l'horizon lointain et splendide au présent sombre et menaçant, Notre-Seigneur les prévient avec bonté et leur indique le moyen qu'il a choisi dans sa sollicitude pour assurer leur persévérance : XXII, 31. « Simon, Simon, voici que Satan a obtenu de vous cribler comme le froment. 32. Mais j'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille pas; et toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères. »

4. *Interprétation.* — « Simon, Simon » : répétition affectueuse empreinte d'une certaine solennité. Il y aurait quelque subtilité, croyons-nous, à dire que Jésus lui parle comme à un homme faible, qui ne mérite pas le nom de Pierre, car l'allusion à la faiblesse momentanée de l'apôtre est si discrète, et si net au contraire l'appel à sa force future, que le nom de Pierre ne paraîtrait nullement déplacé.

« Voici que Satan a obtenu de vous passer au crible comme le blé », ἰδοὺ ὁ σατανᾶς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς τοῦ σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον. Le grec ἐξῃτήσατο signifie « demander, réclamer ». Le moyen, avec la nuance « demander pour soi », fait entendre l'immense avantage que Satan espère et l'intensité de son désir; en outre, en grec classique, l'aoriste, dans la plupart des cas, marque le succès de la prière. Satan a donc demandé et obtenu de passer les apôtres au crible. Le verbe σινιάσαι dérive de σίνιον, « van », ou plutôt, « crible ». Ni le nom, ni le verbe ne se trouvent chez les classiques. Le crible à blé, dont il s'agit ici, sert à séparer le grain d'avec la paille et les matières étrangères, ou encore la farine d'avec le son. L'opération se fait en secouant fortement l'instrument : la partie la plus fine et menue du mélange finit par passer à travers les petits trous, tandis que les éléments plus épais sont

retenus. Le démon, note le P. Lagrange, ne se propose certes pas de séparer le bon du mauvais, ni d'obtenir une matière meilleure : tout son but est d'agiter, de secouer, de meurtrir, de manière à ébranler le courage et la foi. Par une image semblable, Isaïe montre le Seigneur s'apprêtant dans sa colère « à cribler les nations avec le crible de la destruction » (XXX, 28); seulement les châtiments du Seigneur ont pour but de sauver les âmes, tandis que le démon ne cherche qu'à les perdre. Satan a donc demandé de frapper les apôtres, comme autrefois Job : quelle haine, puisqu'il veut les accabler, mais quelle impuissance, puisqu'il ne peut rien sans permission! Il a obtenu ce qu'il souhaitait : le crible de la passion va terriblement secouer les disciples; mais, comme au temps de Job, le résultat décevra l'espoir de Satan, Notre-Seigneur ajoute en effet : « Mais moi, j'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille pas. »

A la demande de Satan le Christ oppose sa propre prière. Entre tous les évangélistes, saint Luc aime à mentionner la prière de Jésus : ainsi au baptême (III, 22), de façon habituelle « dans les déserts » (V, 16), au moment de choisir les apôtres (VI, 12), avant la confession de Césarée (IX, 18), à la transfiguration (IX, 28), durant toute l'agonie (XXII, 41). Ayant prié jadis en particulier pour le choix des apôtres (VI, 12), on ne s'étonnera pas qu'il ait encore recours à la prière pour les affermir dans leur vocation. Il va de soi que la prière du Christ est toujours exaucée : Joa., XI, 22. Il n'a pas demandé que l'épreuve fut épargnée aux apôtres; sur ce point, libre cours est laissé à la puissance des ténèbres, car c'est par la passion que Dieu veut sauver le monde et la rage de l'enfer servira les desseins de la providence. Quel est donc l'objet de la prière toute-puissante du Christ? « J'ai prié pour toi... » Étonnante parole. Le même danger menace tous les apôtres, et Jésus semble ne se préoccuper que de Pierre; le démon a demandé que tous lui fussent livrés, il les a tous obtenus, et Jésus ne prie que pour un seul. On ne peut douter cependant de sa sollicitude pour tous : nous savons par saint Jean qu'il a prié pour eux (XVII, 9), et ne vient-il pas de leur promettre une place dans son royaume et douze trônes pour juger? Pourquoi donc cette prière spéciale en faveur de Pierre? Serait-ce simplement, comme l'a prétendu Hahn, parce que son caractère impulsif met sa foi en plus grand danger? Tel n'est point le vrai motif. La suite montre que Jésus, en s'occupant de Pierre, a en vue l'intérêt commun. Loin de se désintéresser du sort des autres, Jésus veut au contraire mettre à leur portée, dans le naufrage imminent, une planche de salut.

« J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas », μὴ ἐκλίπῃ. Ἐκλείπω, au sens intransitif, signifie « manquer, cesser, disparaître ». Il est classique en particulier (Thucydide, Platon, Plutarque, etc.) pour désigner l'éclipse des astres. D'après certains interprètes, Jésus demande que la foi de Pierre ne défaille pas entièrement, ne subisse pas une éclipse totale et définitive. Ainsi entendue, la prière de Jésus serait compatible avec une erreur passagère : le foi de Pierre, un moment obscurcie, reprendrait tôt ou tard son éclat. Mais on ne voit pas de quel droit ces auteurs restreignent l'acception générale qu'a par lui-même ce verbe : ἐκλείπω, c'est défaillir, s'éclipser; avec la négation, on exclut toute défaillance, toute éclipse. Le Christ demande donc que la foi de Pierre ne défaille pas, qu'elle ne s'efface pas de son esprit et de son cœur. Cette parole du Christ nous révèle avec plus de précision où tendent les efforts du démon : ce qu'il veut, en secouant les apôtres au crible effrayant des humiliations du Christ et de sa mort sur la croix, c'est détruire en eux la foi. De cette démarche du Sauveur, comme de la tactique haineuse mais clairvoyante du démon, ressort l'importance de la foi. Elle est la base de tout : ébranlée, l'édifice est détruit à jamais; préservée, l'édifice, fût-il jeté à terre, pourra se relever. Et, comme Pierre doit être le fondement de l'Église, Jésus a prié pour que sa foi demeure sauve. Qui n'admirerait la puissance de la prière de Jésus pour obtenir à ce moment un tel miracle de préservation, pour que, dans la tourmente où sombrera aux yeux de tous les Juifs son caractère messianique, Pierre continue à le croire Messie et Fils de Dieu? Il est vrai qu'il reniera son Maître; mais ce reniement sera un fléchissement de son courage, non une éclipse de sa foi, et c'est cette foi toujours vivante qui provoquera, aussitôt après le péché, l'explosion du repentir. Ainsi la chute même de Pierre, en montrant la violence du choc qui a emporté toutes ses résolutions généreuses, fait mieux voir la puissance de Jésus qui a préservé sa foi.

« Et toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères », καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου. Notre-Seigneur déclare maintenant toute sa pensée. Il explique ce que, en retour de sa prière il attend de Simon, et comment celui-ci devra témoigner sa reconnaissance. Ἐπίστρεφειν signifie, au sens actif, « tourner vers, diriger vers; tourner en sens contraire, détourner » et, par suite, « ramener » quelqu'un à Dieu, le « convertir » (Luc., I, 16-17; Jac., V, 19-20); au sens intransitif, « se retourner », (Apoc., I, 12) : d'où l'acception fréquente dans la Bible : se retourner vers Dieu, se convertir. Dans ce dernier cas, le verbe est habituellement suivi de l'indication ἐπὶ τὸν Θεόν ou autre semblable. Cependant, celle-ci peut rester sous-entendue : il en est ainsi en particulier dans la célèbre prophétie d'Isaïe (VI, 10), reproduite dans saint Matthieu (XIII, 15) et dans saint Marc, IV, 12, et sur laquelle se clôt pour ainsi dire le livre des Actes (XXVIII, 27) : μή ποτε ἴδωσιν... καὶ ἐπιστρέψωσιν. Cette signification intransitive est la plus usitée dans le Nouveau Testament; c'est celle que gardent la plupart des auteurs tant anciens que modernes. Le sens est donc : « Et toi, une fois converti... » Notre-Seigneur fait entendre discrètement à Pierre sa chute prochaine. Sans doute sa foi, gardée par la protection toute-puissante du Christ, restera invulnérable, mais elle n'ira pas jusqu'à soutenir jusqu'au bout son amour et sa générosité et le mettre à l'abri de toute faute. De quelque manière, le crible aux terribles secousses ébranlera sa constance : la violence du choc le jettera hors de la bonne voie et l'éloignera de Dieu, puisqu'il lui faudra revenir et se convertir. C'est bien ce que comprend Pierre lui-même, car il proteste aussitôt de sa fidélité : « Seigneur, je suis prêt à aller avec toi à la prison et à la mort » (Luc., XXII, 34); et sa présomption oblige le Seigneur à expliquer clairement l'humiliante prophétie insinuée à mots couverts : « Je te le dis, Pierre, le coq aujourd'hui ne chantera pas avant que tu n'aies nié trois fois de me connaître. » Ainsi ἐπιστρέψας, au sens d'une conversion de Pierre, s'harmonise avec tout le contexte, et reçoit de Notre-Seigneur lui-même l'interprétation authentique.

Cependant, certains auteurs s'efforcent d'écarter l'allusion au reniement. Denis le Chartreux entendait *conversus* d'une conversion parfaite, qui aurait eu lieu le jour de la Pentecôte. C'est exclure gratuitement la conversion proprement dite dont Pierre eut besoin dès le temps de la passion. — Maldonat voit dans ce passage un hébraïsme : ἐπιστρέψας serait l'équivalent de שׁוּב, qui doit se traduire souvent *rursus, iterum*. Le sens serait : comme je t'ai affermi par ma prière, toi, à ton tour, affermis tes frères; ou, selon l'explication longuement exposée par Schrader (*De unitate romana*, l. II, p. 179 sq.) : *Ego pro te rogavi, tu aliquando vices vertens vice versa firmitatem tribue fratribus*. Mais שׁוּב ne peut se rendre par *rursus, iterum, denuo*, que lors-

qu'il se rapporte à un sujet qu'on a déjà montré à l'œuvre : or ici, c'est Jésus qui prie, mais c'est Pierre qui doit affermir, en sorte que pour rester fidèle au génie hébraïque ἐπιστρέψας devrait se rapporter à Jésus, non à Pierre. — Le savant P. Knabenbauer, après avoir exposé l'opinion traditionnelle, en suggère une autre pour laquelle il avoue ses préférences. Il propose de prendre ἐπιστρέψας au sens actif : *Et tu, converte (ad Deum dirige) et confirma fratres... : quæ acceptio mihi præ altera arridet, cum Petro munus demandetur, quod principi Apostolorum et capiti Ecclesiæ quam maxime incumbit, ut fidem et propaget et confirmet, ut suos ad Deum dirigat et titubantes confirmet.* Mais la traduction même : *converte et confirma*, montre le faible du système. Elle rend le participe *conversus*, par l'impératif *converte*, qui serait préférable, en effet, si tel était le sens. Un ancien manuscrit, le *Claromontanus D*, n'a pas hésité à l'introduire dans le texte : σὺ δὲ ἐπίστρεψον καὶ στήριξον. Si saint Luc en réalité n'a pas employé cette tournure, c'est que le devoir de la conversion regarde Pierre lui-même, ainsi que le marque explicitement le contexte. Il est donc certain que ces mots renferment une allusion à la chute de Pierre, mais combien délicate! Faute plutôt insinuée qu'affirmée, comme la guérison suppose la maladie; faute limitée soit dans sa nature même, puisqu'elle laisse la foi sauve, soit dans ses effets, puisqu'elle est suivie d'un prompt relèvement; faute « si bien pardonnée d'avance » (Lagrange), que Pierre reçoit la charge de médiateur et de réconciliateur : « et toi... affermis tes frères. » Par cet ordre, Pierre est constitué gardien spirituel des apôtres. Sa faute même l'aidera dans son rôle, en lui inspirant un zèle tout pénétré de compassion et de miséricorde. Nous verrons, en effet, les apôtres, sitôt après la mort du Maître, se grouper autour de Pierre. Mais la volonté de Jésus ne se borne pas à la crise actuelle; c'est de façon absolue et sans aucune restriction qu'il dit à Simon : « Confirme tes frères. » La foi des apôtres, qui ne sera pas moins menacée dans les luttes de l'avenir que dans le présent, trouvera toujours dans la foi indéfectible de Pierre un sûr appui. Jésus ne réserve pas non plus cette promesse d'assistance aux seuls apôtres. Les pasteurs, qu'ils établiront après eux à la tête des diverses Églises, ne seront pas exposés à de moindres dangers et n'auront pas besoin d'un moindre secours : Pierre, toujours vivant dans la personne du pontife suprême, continuera d'être pour tous les pasteurs de tous les siècles ce qu'il fut en personne pour les apôtres.

Ce texte de saint Luc, quoique plus court que celui de saint Matthieu, nous présente un tableau identique, du moins quant aux grandes lignes. De part et d'autre, lutte ouverte entre l'enfer et l'Église, même sollicitude du Christ pour les siens, même rôle de chef confié à Pierre. Si saint Matthieu insiste davantage sur l'autorité de Pierre, saint Luc précise la grande prérogative de l'apôtre en matière de foi : l'indéfectibilité et l'infaillibilité, qui ne sont que les deux aspects du même don en vertu duquel le chef de la chrétienté, ne pouvant errer lui-même, ne saurait non plus induire les autres en erreur. En outre, le logion de saint Luc distingue nettement l'infaillibilité d'avec la sainteté : d'une part le privilège accordé à Pierre par rapport à la foi ne met pas sa vertu à l'abri de toute chute, et il devra donc toujours se tenir sur ses gardes; d'autre part, Jésus ne permettra pas qu'aucune secousse, dût-elle un instant ébranler son courage, fasse vaciller sa foi et éteigne le flambeau qui doit montrer aux fidèles la voie du vrai et du bien.

En résumé, deux traits se détachent; la foi et l'autorité. En premier lieu, le Christ veille sur la foi de son représentant, il en fait l'objet de sa prière spéciale au Père céleste. Il sait bien quel miracle inouï il demande, mais il le sollicite et il l'obtient : la foi de Pierre ne faillira pas, même aux jours terribles de la passion; et si elle résiste à ce choc, quelle épreuve sera jamais capable de l'ébranler? Si la prière du Maître soutient le disciple jusque dans son péché, que sera-ce après sa conversion? En outre, avec l'infaillibilité, Pierre reçoit expressément le mandat d'affermir ses frères : στήρισον, *confirma*. On remarquera le parallélisme entre Jésus et Pierre : ἐγὼ δέ... καὶ σύ, j'ai prié pour toi, ...et toi tu affermiras les autres. Pierre sera pour ses frères ce que Jésus a été pour lui. Ce n'est que par Pierre que Jésus veut communiquer aux membres de l'Église la certitude et la force; hors de Pierre, point de salut. Par contre, tous sont assurés de recevoir, par le ministère de Pierre, les fruits de la prière du Sauveur, l'affermissement dans la foi et la sainteté : avec Pierre, le salut. C'est bien, comme dans saint Matthieu, la plénitude de l'autorité, mais la primauté se montre ici sous son jour le plus aimable, comme source de consolation et de force, et en même temps dans ses attributions les plus hautes, puisqu'elle s'exerce directement à l'égard des apôtres eux-mêmes pour les rétablir et les confirmer dans leur vocation. Saint Léon le Grand note excellemment ce caractère de la primauté qui fait de Pierre l'intermédiaire nécessaire entre le Christ et les apôtres : *In Petro ergo omnium fortitudo munitor, ut firmitas quae per Christum Petro tribuitur, per Petrum apostolis conferatur. Serm.*, IV, 3, *P. L.* t. XXXIV, col. 151.

4° *La primauté de Pierre dans saint Jean*, XXI, *15-19*. La primauté, promise à Pierre après la confession de Césarée et de nouveau la veille de la passion, lui est solennellement décernée après la résurrection. Joa, XXI, 15-19.

1. *Occasion.* — La scène se passe au cours d'une apparition du Christ ressuscité. C'est la troisième des manifestations publiques rapportées par saint Jean. Les deux premières avaient eu lieu à Jérusalem, l'une le soir de Pâques (Joa., XX, 19-23), l'autre huit jours après. Maintenant, le théâtre change. Nous sommes en Galilée, sur les bords de la « mer de Tibériade » (XXI, 2). Là « se trouvaient ensemble Simon Pierre et Thomas, appelé Didyme, et Nathanaël, originaire de Cana de Galilée, et les fils de Zébédée et deux autres disciples » : en tout sept apôtres, si du moins la mention des « fils de Zébédée » n'est pas une glose introduite dans le texte pour faire connaître au lecteur les deux disciples innommés.

Le récit comprend trois épisodes : la pêche miraculeuse suivie du repas préparé par Jésus (XXI, 1-14), l'investiture (15-17), la prédiction relative à Pierre et au disciple bien-aimé (18-23). Un court épilogue appose, en quelque sorte, la signature de Jean et sert de conclusion à tout l'évangile (24-25).

Les critiques ne sont pas d'accord sur la liaison de ce récit final avec le reste de l'ouvrage.

a) Au premier abord, ce chapitre venant après les versets, XX, 30-31, qui ont tout l'air d'un épilogue, fait lui-même figure d'appendice, et c'est ainsi que le comprennent un grand nombre d'auteurs. Le cardinal Tolet, Jansenius de Gand, etc., pensent que saint Jean, son œuvre terminée, reprit la plume pour transmettre aux fidèles une parole du Christ qu'il jugeait d'une grande importance touchant le rôle de Pierre. D'autres, avec Patrizi, Haneberg-Schegg, Schanz, Weiss, Knabenbauer, etc., cherchent au ℣. 23 du XXI le motif de l'addition : l'opinion s'était répandue parmi les chrétiens d'Éphèse que Jean ne devait pas mourir, et celui-ci tient à montrer que cette persuasion repose sur la fausse interprétation d'un mot de Jésus. Pour mieux rétablir la vérité, il raconte, tout au long, la scène dont ce mot est la conclusion : *Illi ergo falso rumori tandem debemus quod de scena illa utique pro*

Petro gravissima edocemur. Habes exemplum sacros auctores minime sollicitos fuisse integram quamdam doctrinarum et institutionum summam litteris mandare. Si non ex verbis Christi falsa illa opinio apud fideles exstitisset, non haberemus testimonium scripturae de collato primatu. (*Ev. sec. Joannem*, 1897, p. 578.)

b) Cependant d'autres exégètes font observer que, nonobstant la notice en forme d'épilogue (xx, 30-31), le chapitre xxi ne se présente nullement comme un supplément. D'abord, il s'annonce comme décrivant la troisième grande manifestation du Christ (xxi, 1-14) et, par conséquent, comme la suite normale des apparitions racontées (xx, 19-29). En outre, tous les épisodes, et, pour ainsi dire, tous les détails de cette scène, jusqu'au mot final qui concerne saint Jean (xxi, 20-23) et dont le sens vague accentue, par contraste, la prédiction du martyre de Pierre, tous les traits de ce tableau dramatique convergent vers la primauté, qui apparaît de la sorte comme le but final du récit et comme le digne couronnement de tout l'évangile. Il s'ensuivrait que l'épilogue (xx, 30-31) n'est plus à sa place primitive : le R. P. Lagrange (*Saint Jean*, p. 519-520) conjecture qu'à l'origine il se lisait tout à la fin de l'évangile, après xxi, 23, mais l'addition de la seconde conclusion par les disciples l'aurait fait reporter un peu plus haut. « Hypothèse pour hypothèse, dirons-nous avec le R. P. A. Durand (*Év. selon S. Jean*, Paris, 1927, p. 519), on n'a pas de peine à trouver celle-ci plus satisfaisante. » Cette opinion a le double avantage de mieux respecter l'unité de composition des chapitres xx et xxi et de conserver son vrai caractère au chapitre final, tout entier dominé par la personnalité de Pierre.

2. *Authenticité.* — Quelque sentiment qu'on adopte sur la manière de rattacher le chapitre xxi au précédent, impossible de concevoir aucun doute sur son authenticité. Il est manifestement du même auteur que le reste de l'évangile. Presque chaque verset porte la marque johannique, au point que, comme l'avoue Flowers (*Journal of biblical literature*, 1921, p. 647), si l'on attribuait ces lignes à un autre écrivain, force serait de reconnaître que celui-ci « s'était saturé de la pensée et de la langue de Jean ». M. Flowers objecte cependant, contre l'unité d'auteur, le fait que cette finale constitue, par rapport à l'évangile, un *anticlimax*, une gradation à rebours. Le R. P. Lagrange répond avec raison que ce chapitre « culmine, au contraire, par la fondation de l'Église et l'investiture de son chef » (p. 521). Réflexion déjà pleinement justifiée, si l'on se contente d'admettre, avec certains exégètes, que Jean a ajouté ce chapitre pour un motif personnel (xxi, 20-23), car cet incident secondaire ne voilait nullement à ses yeux l'importance dogmatique et la portée universelle de l'investiture. A plus forte raison faut-il reconnaître un point culminant, si, comme nous l'avons dit et comme la suite le fera mieux voir, le récit de l'investiture est voulu pour lui-même et forme l'objet principal de toute la péricope.

Dans le cas présent, l'authenticité littéraire du récit emporte la pleine historicité du fait. Il s'agit, en effet, du « disciple que Jésus aimait » (xxi, 20), c'est-à-dire de l'apôtre Jean en personne, témoin de toute cette scène dont il est, avec Pierre, l'acteur principal, qui raconte ce qu'il a vu et entendu (xxi, 24) et à la véracité duquel les anciens de l'Église d'Asie rendent témoignage (xxi, 24 *b.*; cf. Lagrange, p. 534; Durand, p. 534-535).

3. *Introduction : la pêche miraculeuse, XXI, 1-14.* — Le récit de la pêche miraculeuse prépare l'élévation de Pierre à la charge de pasteur suprême. Entre ces deux épisodes, il n'y a pas seulement succession immédiate, mais liaison intime : Pierre apparaît déjà, par le fait, en possession de l'autorité que Notre-Seigneur va lui attribuer en droit, et il montre à l'œuvre les qualités de chef que va consacrer l'investiture définitive.

« Simon-Pierre », nommé le premier dans la liste des sept disciples présents (xxi, 2), dit à ses compagnons : « Je vais pêcher »; et eux de répondre : « Nous allons nous aussi avec toi. » (xxi, 3.) Pierre prend l'initiative : sans doute, il ne formule pas de commandement, il exprime simplement sa détermination, mais il y a, dans cette manière d'exposer son dessein, une invitation tacite que les autres acceptent. Sa parole et son exemple entraînent. Ils montent en barque et travaillent toute la nuit sans rien prendre. Le matin venu, Jésus se montre sur le rivage, sans qu'ils le reconnaissent : « Enfants, leur dit-il, n'auriez-vous pas un peu de poisson à manger? » En hommes que la fatigue et la déconvenue disposent mal aux formules cérémonieuses, ils répondent tout court : Non. Et Jésus de reprendre : « Jetez le filet du côté droit de la barque et vous en trouverez. » Son ton d'assurance et de sympathie les décident à un nouvel essai. Ils jetèrent le filet à l'endroit indiqué, et voici qu'ils ne pouvaient plus le retirer à cause de la grande quantité de poissons. A ce miracle, « le disciple que Jésus aimait » a reconnu son Maître et il dit à Pierre : « C'est le Seigneur. » Et Simon-Pierre aussitôt serrant fortement son habit de travail, de se jeter à la nage pour franchir plus vite les quelque cent mètres qui le séparent de Jésus, tandis que la barque, pesamment chargée, avance lentement vers le rivage. Le mot de Jean et le geste de Pierre les peignent bien l'un et l'autre. Le disciple bien-aimé est le contemplatif, aux intuitions profondes et aux sublimes inspirations; Pierre est l'homme de l'action : à lui les initiatives hardies, les décisions énergiques. Mais il est bien remarquable que Jean confie son secret à Pierre, comme s'il attendait de celui-ci une direction, comme s'il appartenait à Pierre seul de décider et d'agir au nom de tous. Ainsi en sera-t-il dans la suite des siècles : bien des âmes privilégiées recevront directement les communications célestes, mais avec le devoir de les soumettre à Pierre qui a seul autorité pour les transmettre à l'Église.

Notons encore que si Jean est le premier à reconnaître Jésus, Pierre est le premier à rejoindre son Maître. Ainsi, Pierre ne le cède à personne en amour, pas même au bien-aimé. C'est bien là ce que Jean a compris et veut nous faire comprendre; il nous prépare de la sorte à entendre sans étonnement l'interrogation de Jésus : « M'aimes-tu plus que ceux-ci? » Invitation de Pierre aux apôtres qui le suivent docilement, déférence de Jean envers lui, ardeur qui l'emporte avant tout vers Jésus, triple indice de prééminence avant la prééminence officielle qui va lui être décernée.

Ce n'est pas tout; Simon est arrivé le premier auprès de Jésus. Après lui, les disciples descendent à terre. Jésus leur a préparé un repas : du poisson rôti et du pain. Mais, comme si cela ne suffisait pas, il leur dit : « Apportez-moi du poisson que vous venez de prendre. » Pierre remonte sur la barque; c'est alors seulement, sur l'ordre de Jésus et sous la direction de Pierre, que les apôtres achèvent la pêche en tirant le filet sur le rivage. « Il était rempli de cent cinquante-trois grands poissons; et, malgré ce grand nombre, le filet ne se rompit pas. » (xxi, 11.)

Manifestement, cette pêche miraculeuse prend, aux yeux de saint Jean et de ses compagnons, une portée symbolique. Le filet représente la prédication évangélique qui capture les âmes. Les cent cinquante-trois gros poissons figurent la diversité des nations qui entreront dans le sein de l'Église : s'il était vrai, comme le rapporte saint Jérôme (*In Ezech.*, XLVII, 6, *P. L.*, t. xxv, col. 474), que les anciens comptaient

assez communément 153 espèces de poissons, ce chiffre annoncerait, de la façon la plus frappante, l'universalité de l'Église. Malgré la multitude des poissons et le poids énorme, le filet ne rompit pas : belle image de l'unité de l'Église qui accueille la diversité des nations sans se diviser elle-même et qui trouve dans sa divine organisation la force de résister à toutes les causes de séparation et de schisme pour conduire sûrement les âmes au rivage de la vie éternelle.

Ce symbolisme n'a rien de forcé : il résulte des comparaisons explicites employées par Notre-Seigneur lui-même à propos de pêche et de filet (Luc., v, 10; Matth., XIII, 47-50), non moins que des circonstances singulières de cet événement où tout frappa vivement l'attention des apôtres, comme le prouvent les détails de la narration; aussi Maldonat lui-même, d'ordinaire si sobre d'aperçus allégoriques, n'hésite-t-il pas ici, à la suite des Pères et des auteurs anciens, à retenir ces leçons. La barque et le filet ont donc trait à l'Église et à la mission des apôtres. Or, Pierre préside à tout. Quand il quitte la barque, ses compagnons attendent son retour : rien ne doit se faire sans lui. Sur l'ordre de Jésus, il remonte en barque; assurément il ne pouvait exécuter seul la pénible manœuvre, et, cependant, saint Jean ne nomme que lui : « Simon remonta et tira à terre le filet rempli... » C'est que tout s'accomplit sous la conduite de Pierre, et que ses collaborateurs, par l'assistance dévouée qu'ils lui prêtent, ne font qu'un avec lui. « Nous croyons avoir montré, conclurons-nous avec le R. P. Lagrange (*Saint Jean*, p. 528), que tous les détails convergent vers cette leçon : Pierre, assisté des disciples, bien plus encore, assisté de Jésus, conduira la pêche qui doit amener dans l'Église des hommes que leur grand nombre et leur diversité n'empêchent pas de demeurer une. »

4. *Le Pasteur suprême :* XXI, 15-17. — 15. Lors donc qu'ils eurent déjeuné, Jésus dit à Simon-Pierre : « Simon, fils de Jonas, m'aimes-tu plus que ceux-ci? » Il lui dit : « Oui, Seigneur, vous savez que je vous aime. » Il lui dit : « Pais mes agneaux. » 16. Il lui dit encore : « Simon, fils de Jonas, m'aimes-tu ? » Il lui dit : « Oui, Seigneur vous savez que je vous aime. » Il lui dit : « Pais mes brebis » 17. Il lui dit une troisième fois : « Simon, fils de Jonas, m'aimes-tu? » Pierre fut contristé de ce qu'il lui disait pour la troisième fois : m'aimes-tu ? Et il lui dit : « Seigneur, vous connaissez tout, vous savez que je vous aime. » Jésus lui dit : « Pais mes brebis. »

La scène précédente nous a montré la primauté en action, voici maintenant l'investiture : « Ce n'est pas un autre épisode, ayant un objet différent, c'est la parole authentique du Seigneur qui dégage une loi. » (Lagrange, *op. cit.*, p. 528.) Le texte est clair, le langage aussi simple que possible. Quelques observations suffiront à dégager les idées principales.

Au premier abord, on est frappé de l'emploi de synonymes tels que : ἀγαπᾶν, « aimer » d'un amour de choix (dans les deux premières questions du Sauveur), et φιλεῖν, « aimer » avec tendresse (dans les réponses de Pierre); βόσκειν, « faire paître », nourrir, et ποιμαίνειν, « conduire au pâturage », avec idée de force ou d'autorité; ἀρνία, agneaux (ỳ. 15 et 16), puis πρόβατα, brebis (ỳ. 17); — et l'on se demande si la substitution d'un synonyme à un autre n'introduit pas, dans la pensée, une gradation ou des nuances intentionnelles. Mais on s'aperçoit vite que des recherches de ce genre n'aboutissent pas et que toute subtilité de style est bannie de ce morceau. Après avoir dit deux fois ἀγαπᾶν Notre-Seigneur se sert de φιλεῖν, comme Pierre, sans changement appréciable de sens; βόσκε, ποίμαινε, alternent avec même régime et même signification (ỳ. 16*b*, 17*b*); et les ἀρνία du ỳ. 15 comme les πρόβατα des ỳ. 16 et 17, désignent également tout le troupeau. La variété des termes a donc simplement pour effet, en évitant la monotonie, de donner à l'idée qu'ils expriment toute sa force : Jésus demande à Pierre et celui-ci promet tout son amour (ἀγαπᾶν, φιλεῖν), et, en retour, Jésus lui confie tout le troupeau (ἀρνία, πρόβατα), avec tous les pouvoirs du pasteur (βόσκειν, ποιμαίνειν).

5. *Triple interrogation.* — Nous trouvons une triple question de Jésus, une triple réponse de Pierre et une triple investiture. « Trois fois le Christ interroge Pierre et trois fois il lui confie la même charge, pour montrer le prix qu'il attache au soin de ses brebis comme à la preuve suprême d'amour envers lui », observe saint Jean Chrysostome. Dans cette insistance, pleine de solennité, les Pères reconnaissent aussi la délicatesse du Sauveur qui veut fournir à Pierre l'occasion de mieux réparer, par une triple protestation d'amour, son triple reniement : *Redditur negationi trinae trina confessio, ne minus amori lingua serviat quam timori et plus vocis elicuisse videatur mors imminens quam vita praesens* (S. Augustin). Notre-Seigneur ne demande pas à Simon de répéter l'acte de foi de Césarée, point de départ de son élévation. C'est que la foi de Pierre, grâce à la prière du Christ, n'avait pas été mise en cause par le reniement : sa foi n'avait pas faibli, seul son courage l'avait trahi. Il n'est pas non plus question de pardon : ce pardon il l'avait lu dans le regard de Jésus qui avait fait jaillir de son cœur des larmes si amères (Luc., XXII, 62), et la bonté du Seigneur, en lui réservant l'une des premières apparitions (Luc., XXIV, 34), l'avait pleinement réhabilité. Jésus lui demande l'amour. Dévoué lui-même jusqu'à la mort, il a posé de la manière la plus formelle la loi fondamentale en vertu de laquelle l'autorité chrétienne doit être considérée comme un service et un dévouement : Joa., XIII. 4-14; Matth., XX, 25-27; Marc., X, 42-46; Luc., XXIII, 25-27. Assurément, cette sentence propose moins une règle absolue qu'un idéal : le plus élevé en dignité ne sera pas toujours le plus grand par la charité. Mais, pour montrer le prix qu'il attache à cet idéal, Jésus, qui l'a le premier réalisé, le veut aussi réalisé dans son premier vicaire : devant dépasser les autres par sa charge, Pierre les dépassera d'abord en amour. Or, l'amour des âmes se puise dans l'amour envers Dieu. De là, la triple demande : M'aimes-tu plus que ceux-ci?

La triple réponse. — Qu'il aime plus que les autres, ne vient-il pas de le prouver en s'élançant vers son Maître avant tous les autres ? Cet empressement, qui justifie la question de Jésus aux yeux des apôtres et les empêche d'en concevoir aucune jalousie, autoriserait de la part de Pierre une réponse assurée. Mais il se souvient trop de sa présomption d'autrefois et qu'après avoir fait serment de suivre Jésus jusqu'à la mort, même si tous l'abandonnaient, il avait ensuite juré ne pas le connaître ! Il se contente de dire : « Oui, Seigneur, tu sais que je t'aime. » Humblement, il évite de se comparer : il affirme simplement son amour. Encore au lieu de se rendre témoignage à lui-même, s'en remet-il à celui du Sauveur. Mais quelle tendresse et quelle confiance ! Cet appel à la science de celui qui lit au fond des cœurs respire le vif désir de lui offrir tout l'amour qu'il souhaite et l'intime certitude d'être bien tel que Jésus le demande : σὺ οἶδας. L'apôtre ne se départira plus de cette attitude humble et confiante. Cependant, à la troisième interrogation, il s'inquiète : son cœur le tromperait-il et cette insistance signifierait-elle que ses sentiments n'ont pas encore la perfection que le Maître voudrait ? Il n'en peut supporter la pensée. Tout désolé (ἐλυπήθη), il sollicite à son tour avec plus d'insistance le jugement du Seigneur : « Tu sais tout, tu sais que je t'aime. » Cette affliction d'une âme virile revêt l'amour de Pierre d'un charme suprême pour le cœur de Jésus, en même temps qu'elle

en atteste la vivacité pour les témoins. Le Seigneur peut maintenant authentiquer d'un dernier sceau le mandat de son vicaire par ces paroles définitives : « Pais mes brebis. »

La triple investiture. — Jésus lui dit : « Pais mes agneaux » (xxi, 15); puis par deux fois : « Pais mes brebis » (xxi, 16-17). La répétition du mot πρόβατα dans les deux derniers cas montre qu'il n'y a pas à chercher une gradation de la pensée. Jésus connaissait bien l'amour de Pierre et c'est tout le troupeau que, sous le nom de ἀρνία, il lui confie dès l'abord. Ainsi, Pierre est par trois fois déclaré pasteur suprême. Forme solennelle d'investiture, triple consécration qui descend sur l'élu des trois personnes divines. Nous n'avons pas à expliquer en détail cette image du pasteur et du troupeau si simple par elle-même, si familière aux lecteurs de l'Ancien Testament, plus d'une fois rappelée par Notre-Seigneur, qui l'a choisie pour thème d'une de ses plus belles paraboles. Cf. *Dict. de la Bible*, art. PASTEUR, t. IV, col. 2177. Retenons seulement les traits saillants. — *a*) Jésus, le vrai et unique Pasteur, associe Pierre à sa charge : il ne s'agit pas d'une simple primauté d'honneur, mais d'une autorité réelle, l'*autorité même du Christ*. — *b*) Et qui ne voit l'*ampleur de ce pouvoir ?* Est-il dépendance plus nécessaire, plus complète, plus vitale que celle des brebis par rapport au berger? Qui les conduira au pâturage, qui les défendra du loup ? Aucune image n'évoque, avec autant de force que celle-ci, la notion d'une société dans laquelle, pour le plus grand avantage des sujets, tous les pouvoirs se concentrent entre les mains d'un chef. Autorité paternelle certes, toute d'amour et de dévouement, mais forte et armée de tous les droits. — *c*) Avec la plénitude, notons l'*universalité*. Jésus remet à Simon le troupeau tout entier : on ne peut se flatter de suivre Jésus, si l'on n'obéit pas à Pierre. — *d*) Les paroles de Jésus confèrent à Pierre la *suprématie sur les apôtres eux-mêmes*. Seuls auprès du Maître sur les bords du lac, ils représentent autour de lui toutes ses ouailles, et comme ils ont la première part à sa sollicitude, ils sont aussi les premiers qu'il confie à l'amour de son vicaire. Pasteurs par rapport au reste du troupeau, ils sont agneaux par rapport à Pierre.

Les derniers versets du chapitre et de l'Évangile (xxi, 18-23) confirment la suprématie de Pierre par l'auréole du martyre. La plus grande marque de dévouement est de mourir pour ceux qu'on aime (Joa., xv, 13) et Jésus, le Bon Pasteur, a donné sa vie pour ses brebis. Il appelle Pierre à ce témoignage d'amour en lui annonçant la mort sur la croix, tandis que le disciple bien-aimé, qui plus que les autres aurait pu disputer à Pierre la palme de l'amour, ne versera pas son sang pour le Maître et languira dans une longue attente. Ainsi, la diversité de leurs destinées relève la grandeur de Pierre. Comment assez admirer la haute signification que prend sur les lèvres de Jean un pareil témoignage ? Pour le disciple bien-aimé tout consiste dans l'amour : Dieu est amour (I Joa., IV, 8-16), et comme son amour pour nous explique la rédemption et constitue le mot suprême de l'Évangile, ainsi l'amour envers Dieu s'impose aux hommes comme la leçon capitale et le grand commandement. C'est à ce point de vue qu'il faut nous placer pour nous faire, avec saint Jean, une juste idée de la dignité de Pierre. Le Père aime le Fils parce que le Fils l'aime et qu'il lui donne la grande preuve d'amour par le sacrifice de la vie (x, 17 ; cf. xiv, 31) : par là, Jésus mérite le titre de Bon Pasteur. A son tour, Jésus a pour Pierre un amour de prédilection, auquel répond de la part de l'apôtre, un amour sans mesure qu'il scellera de son sang : voilà pourquoi le Bon Pasteur revêt Pierre de sa propre autorité. Et c'est Jean, le bien-aimé, juge qualifié en fait de charité, qui porte ce témoignage : il avoue que son amour et celui de tous ses collègues d'apostolat le cède à celui de Pierre, il atteste par avance son martyre, il certifie enfin que Pierre a mérité, par un amour suprême, la suprême autorité. Quel panégyrique de la primauté !

« Union des fidèles par la foi et la charité, rites communs (baptême, eucharistie, rémission des péchés), autorité suprême de Pierre : tels sont les grands linéaments de l'Église, telle qu'elle se dessine dans l'Évangile et les épîtres de saint Jean. » Cf. J.-B. Frey, article ROYAUME DE DIEU dans le *Dict. de la Bible*, t. v, col. 1256).

IV. L'ÉGLISE DANS LES ACTES — Les Actes des apôtres nous font assister à la naissance de l'Église et à son merveilleux développement. Ils montrent comment se réalisèrent les paroles que Jésus adressa aux apôtres avant de remonter au ciel : « Vous recevrez la force du Saint-Esprit qui descendra sur vous, et vous serez mes témoins à Jérusalem, et dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre ». (Act., I, 8.) Ce texte semble avoir suggéré à saint Luc l'idée maîtresse et l'ordonnance générale de son ouvrage. Partout, dans le cours du récit, se manifestera l'action toute-puissante du Saint-Esprit : il ouvre l'histoire de l'Église par le prodige de la Pentecôte, il intervient visiblement à chaque phase importante et son assistance se fait sentir à chaque pas pour presser et diriger la marche en avant, en sorte qu'on a pu voir à juste titre, dans le livre des Actes, « l'évangile du Saint-Esprit ». Sous cette impulsion divine, le christianisme se propage rapidement dans l'ordre annoncé par le Sauveur, d'abord à Jérusalem (I, 1-VIII, 3), puis dans la Judée et la Samarie et jusqu'à Damas et Antioche (VIII, 4-XII, 25), enfin à travers le monde païen. Dans ce grand mouvement d'expansion, Pierre et Paul jouent l'un après l'autre le rôle principal, quoiqu'à titre différent. La première partie (I-XII) des Actes pourrait s'appeler l'histoire de Pierre; la seconde (XIII-XXVIII), l'histoire de Paul.

La première, qui forme l'objet principal de cette section, permettra d'étudier l'Église à ses débuts, quand elle ne dépasse guère encore les limites de la Judée et de la Palestine; la deuxième la montre établie au milieu des gentils.

Notre source principale pour cette étude sera le livre même des Actes, complété par les lettres de saint Paul. En général, les critiques conservateurs placent la composition de ce livre vers l'an 62-63. Cette haute antiquité constitue déjà une bonne garantie d'authenticité. En outre, l'auteur, saint Luc, se donne lui-même comme le témoin d'une partie des événements qu'il raconte et, pour les faits auxquels il n'a pas été mêlé, il a pu recueillir, soit auprès de saint Paul et de ses disciples immédiats, soit auprès des apôtres et des disciples de la première heure des Églises de Jérusalem et d'Antioche, des renseignements précis, détaillés, d'une valeur incontestable. Durant la double captivité de saint Paul à Rome (Col., IV, 10-14; Philem., 24; II Tim., IV, 11), il eut tout le loisir de s'entretenir avec Jean-Marc, dont la maison servait de lieu de réunion aux chrétiens de Jérusalem (Act., XII, 12), et qui fut le compagnon des premiers travaux apostoliques de Paul (XIII, 2; XV, 36-39) avant de devenir le secrétaire et l'interprète de Pierre : l'on ne se trompera point en attribuant à cette source, entre autres récits des origines, les détails si précis et si pittoresques (cf. XII, 14) de l'emprisonnement et de la délivrance de saint Pierre. Notons encore, parmi ses amis, Mnason de Chypre, chrétien des premiers jours (XXI, 15-17). Pour un historien soucieux, comme saint Luc, « de s'enquérir de toutes choses avec exactitude » (Luc., I, 3), quels précieux moyens d'information ! S'il a mis en œuvre des sources écrites, comme il

semble résulter du style et des particularités de certains passages, il n'a pas manqué de les contrôler par les attestations orales qui se trouvaient en si grand nombre à sa portée. Médecin, historien, savant et lettré, Luc applique aux choses de l'histoire le don d'observation précise qu'avait développé en lui l'exercice de son art. Croyant convaincu et écrivant pour confirmer les autres dans la foi, il n'écartera pas d'une histoire divine les interventions divines; mais sa foi même lui impose le devoir de ne présenter à ses lecteurs que des faits bien établis. Les progrès modernes, dans le domaine de l'archéologie, ont montré la sûreté de ses informations dans une foule de menus détails dont on ne pouvait jusqu'ici vérifier l'exactitude, et cette confirmation inespérée nous donne le droit d'attendre avec confiance la lumière de l'avenir pour les rares points restés encore obscurs. Aussi, en dépit des violentes attaques de la critique rationaliste récemment renouvelées par M. Loisy (*Les Actes des apôtres*, Paris, 1920), devons-nous regarder l'auteur des Actes comme un historien bien informé et véridique des origines de l'Église et lui « accorder, même au simple point de vue purement humain, la plus absolue et la plus entière confiance ». Pour l'authenticité, la date et la valeur historique du livre des Actes, cf. L. Pirot, à ACTES DES APÔTRES, dans le *Supplément*, t. I, col. 42-83. — Jacquier, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1926, p. CCXX sq. — J. Huby, *L'Évangile et les évangiles*, Paris, 1929, p. 150-170.

I. L'ÉGLISE DE JÉRUSALEM. — 1. Nous verrons d'abord les caractères généraux de la nouvelle société qui se fonde à Jérusalem et dans la Palestine et comment ses membres, unis par la plus intime solidarité, le sont aussi par la profession extérieure de la même foi et la participation aux mêmes rites. 2. Cette unité ne consiste pas seulement dans la conformité des idées et des aspirations et l'assiduité aux mêmes pratiques rituelles : elle a pour principal facteur l'obéissance à une autorité reconnue de tous. 3. Cette société, ainsi fortement organisée, est indépendante du judaïsme, au sein duquel elle a pris naissance : pour ses croyances comme pour les institutions essentielles qui forment son armature, elle se réclame du Christ, qui en est le véritable fondateur.

1. *Unité.* — Avant de laisser les siens sur la terre pour remonter au ciel, Notre-Seigneur leur avait recommandé de ne pas s'éloigner de Jérusalem et d'y attendre le Saint-Esprit, que son Père devait leur envoyer et qui les remplirait de force pour l'œuvre qu'ils devaient accomplir. Dociles à cet ordre, les disciples, après l'ascension, rentrent à Jérusalem, et montent « à la salle haute » (εἰς τὸ ὑπερῷον, Act., I, 13), probablement le Cénacle (Luc., XXII, 12 : ἀνάγαιον), dont ils firent leur lieu de réunion habituel, οὗ ἦσαν παραμένοντες. Saint Luc mentionne les onze apôtres qu'il désigne par leur nom; avec eux, un certain nombre de disciples, parmi lesquels « les frères de Jésus » (I, 14), et de pieuses femmes qui entourent Marie, mère de Jésus; en tout un groupe d'environ 120 frères (I, 15) : « Tous persévéraient d'un même esprit dans la prière. » Luc note ainsi, dès le premier jour, cette union qu'il relèvera bien des fois dans la suite; il se sert de l'adverbe (ὁμοθυμαδόν), *unanimement* qu'il répétera (dix fois dans les Actes, dont cinq en parlant des chrétiens : I, 14; II, 46; IV, 24 ; V, 12; XV, 25); terme classique très expressif qui signifie « d'une même âme, d'un même esprit et d'un même cœur (ὁμός, même, et θυμός, l'âme considérée comme le siège de l'intelligence, de la volonté et des sentiments). Apôtres et fidèles font même maison, même cœur, même prière. Le Cénacle demeurera l'image et l'idéal de l'Église : même quand elle aura débordé l'enceinte trop étroite, l'Église restera une grande famille groupée sous l'autorité des apôtres.

On était au matin de la « Pentecôte » ou « cinquantième » jour après Pâques, la seconde des trois grandes fêtes juives, destinées à remercier Dieu de la moisson (Exod., XXIII, 16; Num., XXVIII, 26). Saint Luc note que les fidèles « étaient tous ensemble dans le même lieu » (II, 1), comme si le Saint-Esprit ne voulait se communiquer aux disciples qu'au sein de la communauté. « Tout à coup, il vint du ciel un bruit comme celui d'un vent qui souffle avec force et il remplit tout la maison où ils étaient assemblés, et ils virent paraître comme des langues de feu qui se séparèrent et se posèrent sur chacun d'eux, et ils se mirent à parler d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer. » (II, 2-4.) Le vent impétueux annonce la présence de Dieu et son action mystérieuse et irrésistible. Joa., III, 8; cf. II Sam., V, 24. Les langues de feu signifient que la prédication de l'Évangile doit éclairer et embraser l'univers.

Ces signes extérieurs s'adressent aux yeux et aux oreilles des assistants. En même temps, la grâce toute-puissante du Saint-Esprit s'empare de leurs âmes pour les purifier, les éclairer, les enflammer : c'est le baptême de feu. L'ardeur divine dont ils sont remplis les pousse à célébrer les louanges du Seigneur; et, phénomène inattendu, ces louanges, dont leur esprit et leur cœur exultent, s'expriment sur leurs lèvres en langues étrangères. C'est le don de glossolalie, qui manifestera bien des fois encore dans les Actes la présence du Saint-Esprit. Saint Paul parle longuement de ce don dans sa première épître aux Corinthiens (XIV). Il y a toutefois une différence notable entre les inspirés du Cénacle et ceux de Corinthe. A Corinthe, celui qui « parle en langues » n'est pas compris des auditeurs et ne se comprend pas toujours lui-même. Le jour de la Pentecôte, tous les fidèles louent le Seigneur, chacun dans l'idiome que lui fait parler le Saint-Esprit, et, en les écoutant, les Juifs originaires des pays les plus éloignés, ceux du Pont et de la Cappadoce, comme ceux d'Égypte et de Libye, habitants de la Perse et de l'Arabie, aussi bien que Crétois et Romains, ne sont pas peu surpris de reconnaître sur les lèvres de ces Galiléens l'idiome des contrées d'où ils viennent. Ainsi, toutes les langues du monde commencent déjà, par la bouche des premiers disciples, le concert que poursuivront bientôt les peuples eux-mêmes. Saint Luc accentue cette leçon d'universalité en signalant, parmi les auditeurs, des « prosélytes » (II, 10), c'est-à-dire des païens d'origine devenus juifs de religion. L'invitation du Saint-Esprit s'adresse donc à tous les hommes de tous les pays, aux gentils non moins qu'aux Juifs. C'est aussi ce qu'enseigne saint Pierre en montrant dans ce prodige l'accomplissement de la prophétie de Joël, relative aux « derniers jours » aux temps messianiques : « Je répandrai de mon Esprit sur toute chair et vos fils et vos filles prophétiseront, et vos jeunes gens auront des visions et vos vieillards des songes : oui, sur mes serviteurs et sur mes servantes, en ces jours-là, je répandrai de mon Esprit et ils prophétiseront » : Joël, III, 1-5; Act., II, 17-18. On remarquera la portée universelle de ces paroles. L'Esprit est promis à toute chair, c'est-à-dire à tous les hommes, II, 17*a*; si la promesse s'adresse en premier lieu aux enfants d'Israël (17*b* : vos fils et vos filles, vos jeunes gens et vos vieillards), elle s'étend néanmoins à tous les serviteurs et servantes de Dieu, sans acception de race, et la citation se termine par l'affirmation absolue : « Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé. » (II, 18; Joël, III, 5.) Expliquant l'oracle sous l'impulsion du même Esprit qui le dicta, saint Pierre conclut : « C'est à vous et à vos fils que le Saint-Esprit est promis et aussi pour tous

ceux qui sont au loin, en aussi grand nombre que le Seigneur notre Dieu les appellera. » (II, 38; cf. Is., LVII, 19.)

Quelle ardeur conquérante dans ces yeux de Pierre qui regardent au loin! Quelle hardiesse aussi et en même temps quelle sagesse dans l'expression de sa foi! Sans provocation offensante pour les Juifs, mais avec énergie, il établit que ce Jésus qu'ils ont crucifié est le Messie. Il avait prouvé sa mission divine par les miracles, les signes et les prodiges accomplis sous leurs yeux. Ils l'ont crucifié par la main des impies, Dieu l'ayant ainsi décrété de toute éternité dans le dessein de sa sagesse. Mais le Christ ne pouvait mourir que pour ressusciter : cette résurrection, David l'avait prédite (Ps. XVI, 8-11; Act., II, 25-36), les apôtres en sont témoins (II, 32), et les Juifs ont sous les yeux le signe manifeste que le Christ est monté au ciel et qu'il est assis en triomphateur à la droite de Dieu, selon l'oracle de David (Ps. LX, 1), puisque l'Esprit qu'il avait promis se répand aujourd'hui.

« Que toute la maison d'Israël sache donc avec certitude que Dieu a fait Seigneur et Christ ce Jésus que vous avez crucifié. » (II, 32.) Seigneur et Messie, tels sont les deux titres essentiels de Jésus. Messie, il réalise toutes les promesses de l'Ancien Testament; Seigneur, il entre en participation du nom et de la majesté incommunicables de Yahweh (Κύριος dans les Septante), possédant comme lui la plénitude de la souveraineté, devenant avec lui l'unique source du salut pour tous les hommes. Cf. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1926, t. I, p. 366-368. Le Seigneur dont il faut invoquer le nom pour être sauvé est Yahweh, d'après Joël, III, 5; mais dans la pensée de Pierre, c'est aussi le Christ lui-même. « Le salut n'est en aucun autre, car il n'y a pas sous le ciel un autre nom qui ait été donné aux hommes par lequel nous devions être sauvés. » (IV, 12.) Sans doute, la divinité du Christ ne figure pas au premier plan; mais elle est implicitement affirmée, et rien n'égale la hardiesse de cette assimilation de Jésus avec Yahweh, sinon la tranquille assurance de Pierre, exprimant de la sorte la foi de tous les chrétiens et la présentant comme absolument nécessaire au salut.

Trois mille auditeurs environ, touchés de componction, reçoivent le baptême. Le pêcheur de Bethsaïde commence par un beau coup de filet; la Pentecôte, fête de la moisson pour les Juifs, remplit déjà de riches prémices les greniers du Père céleste.

De la Pentecôte date vraiment la manifestation au grand jour de l'Église fondée par Jésus. Les fidèles ne sont plus un troupeau ignorant et timide. L'Esprit-Saint les a transformés. Une foi éclairée et ferme les guide: ils comprennent maintenant le sens des prophéties; le dessein divin de la rédemption par la mort du Messie se révèle à leurs yeux dans toute sa beauté, ils savent le Crucifié élevé à la droite de Dieu dans la dignité de Seigneur. Le feu qui les embrase les pousse à la conquête de l'univers. A leur tête, Pierre montre toute les qualités du chef : intrépidité calme, science admirable des Écritures, pleine intelligence du plan divin de salut par la croix qu'il avait jusque-là repoussée, dialectique vigoureuse, parole pleine d'autorité, enfin vaste programme d'action qui embrasse les Juifs et les gentils. Sans doute, ce programme ne précise pas encore toutes les modalités : on ne dit pas de quelle manière les gentils, invités aux bienfaits messianiques, y seront admis; mais il apparaît dans toute son ampleur, comme un message adressé aux peuples les plus éloignés. L'Église, une sous l'autorité des apôtres, se déclare universelle.

Beaucoup de critiques protestants n'acceptent cette notion de l'Église, et en particulier cette idée d'universalité comme ressortant du récit des Actes, que pour nier l'historicité du passage. Dans les Actes, écrit M. Erick Peterson (*Die Kirche*, Munich, 1929, p. 8-9), la rupture des Douze avec le judaïsme n'a pas lieu au cours d'un développement historique, mais de façon brusque et soudaine, le jour de la Pentecôte. Pareille présentation, si on la prenait pour réelle, contredirait les autres données du livre.

En effet, le prodige des langues signifie que les apôtres doivent parler à toute la terre, et cependant ils restent encore à Jérusalem. D'après I, 4, ils doivent demeurer seulement jusqu'à la descente du Saint-Esprit, et en réalité ils attendent bien plus longtemps. Si l'on veut éviter nombre de difficultés, il faut regarder cette description comme prophétique et proleptique. « Au reste, ajoute M. Peterson, cette particularité est sans importance aucune; l'important est la signification du récit lui-même. Une intervention spéciale de l'Esprit communique aux apôtres les langues des peuples : c'est leur montrer le chemin vers les peuples eux-mêmes et vers ce que nous appelons l'Église. Il est heureux que l'Église rapporte son origine à la Pentecôte : le don des langues signifie qu'on renonce à l'hébreu comme langue sacrée, il entraîne le rejet du peuple élu lui-même, et il annonce, par la création de la parole, le commencement d'une création nouvelle : l'Église. » (P. 9.) — Ces objections contre l'historicité du récit manquent de base. Si le miracle de la Pentecôte, tel que l'entend M. Peterson, devance, en effet, les événements, c'est que le critique en force le sens et la portée. L'universalisme ne s'y trouve encore qu'en symbole et en aspiration; surtout la rupture avec le judaïsme est loin d'être proclamée : il faudra du temps, la pression de circonstances providentielles et surtout de nouvelles interventions de l'Esprit, pour que les apôtres aperçoivent clairement toutes les conséquences qui découlent du principe d'une Église universelle. L'ordre de rester à Jérusalem jusqu'à l'envoi de l'Esprit n'implique nullement que le départ doive suivre immédiatement : il va de soi que les apôtres s'abandonneront à la direction du nouveau Paraclet. En se dispersant dès le jour de la Pentecôte, n'auraient-ils pas semblé, sous prétexte de voler à la conquête du monde, renoncer à celle d'Israël et dépouiller en quelque sorte le peuple élu pour transporter aux autres son héritage? Le récit de Luc, avec ses merveilles éclatantes, qui donnent dès maintenant confiance aux apôtres et avec la demi-obscurité qu'il laisse encore sur l'avenir, respecte toutes les vraisemblances. Saint Luc accompagne son récit d'un tableau qui nous décrit la vie de l'Église au lendemain de la Pentecôte : Actes, II, 43-47. « 43. Ils étaient tous assidus à la prédication des apôtres et à la vie de communauté, à la fraction du pain et aux prières... 44. Et tous les croyants, unis ensemble, avaient tout en commun; 45. et ils vendaient leurs terres et leurs biens et ils en partageaient le prix entre tous, selon les besoins de chacun. 46. Et chaque jour, unanimement assidus au Temple et rompant le pain dans leurs maisons, ils prenaient ensemble leur nourriture avec joie et simplicité de cœur, 47. louant Dieu et ayant la faveur de tout le peuple. Et le Seigneur ajoutait chaque jour à l'Église ceux qui devaient être sauvés. » Cf. art., AGAPES, dans le *Supplément*, t. I, col. 140-141.

Un mot pourrait résumer cette belle description : union parfaite. C'est d'abord l'unité intérieure des cœurs et des sentiments : ὁμοθυμαδόν : II, 46; ὁμοθυμαδὸν πάντες : V, 12; la multitude des croyants ne forme qu'un cœur et qu'une âme, καρδία καὶ ψυχὴ μία (IV, 32). C'est ensuite l'unité extérieure : ils vivent tous ensemble, ἐπὶ τὸ αὐτό (II, 44-47). Cette expression signifie parfois en un même lieu : ainsi au Cénacle (II, 2). Mais les chrétiens sont devenus trop nombreux pour qu'un même endroit les contienne tous. Il s'agit

donc d'une unité plus large. C. Torrey (*The composition and date of Acts*, Cambridge, 1916, p. 13) suppose que le second ἐπὶ τὸ αὐτό (II, 47) de notre passage traduit le terme araméen לחדא qui signifierait en réalité : « beaucoup, grandement ». Supposition gratuite et qui aboutit à une construction heurtée et incorrecte : « le Seigneur ajoutait beaucoup les sauvés ». Il est vrai que M. Torrey propose de remplacer l'accusatif par le datif τοῖς σοζωμένοις « le Seigneur ajoutait aux sauvés ». Mais c'est une nouvelle hypothèse aussi gratuite que la première, cf. Jacquier, *Les Actes*, p. 93. Le P. Zorell (*Biblica*, 1920, p. 281) rapproche avec raison l'expression lucanienne ἐπὶ τὸ αὐτό de la formule johannique εἰς ἕν, εἰς τὸ ἕν (Joa., XI, 52; XVII, 23; I Joa., V, 8), « en un, dans l'unité », c'est-à-dire, dans l'Église. Ainsi, l'unité serait la définition même de l'Église et le trait final ἐπὶ τὸ αὐτό (II, 47) du tableau, reprenant celui du début (II, 44), soulignerait fortement le caractère essentiel de la société chrétienne.

Cette unité des fidèles dans l'Église revêt de multiples et remarquables manifestations. — *a*) C'est d'abord l'*unité de foi*, qui a pour garantie l'enseignement des apôtres. Quoique remplis du Saint-Esprit, les fidèles se font un devoir de puiser la doctrine du Christ à sa source authentique qui est le témoignage des apôtres. Tous ont reçu le don des langues, tous sont avides de communiquer le feu dont ils brûlent; cependant, ils laissent la parole aux apôtres. Jusqu'à l'institution des diacres et la première dispersion, les apôtres, presque seuls, annoncent la parole du Christ : II, 42; III, 12-15; IV, 2, 13, 19-20, 33; V, 28-29, 33, 42; et si les Actes mentionnent en passant le zèle apostolique des chrétiens (IV, 29-31), ils mettent surtout en relief la force avec laquelle les Douze rendent témoignage (IV, 33). — *b*) *Communauté des biens*. Les chrétiens de Jérusalem avaient tout en commun (Act., II, 44); c'est-à-dire qu'une caisse commune, alimentée par des aumônes volontaires et généreuses, subvenait à tous les besoins, en sorte qu'il n'y avait pas d'indigent parmi les chrétiens. Voir sur ce sujet l'article AGAPES, dans le *Supplément*, t. I, col. 142. — *c*) *Repas communs*. Une des manifestations les plus touchantes de fraternité était celle des tables communes où régnaient « la joie et la simplicité du cœur », II, 46; cf. article AGAPES, *op. cit.*, t. I, col. 144-145. Cet usage cependant semble n'avoir pas persisté longtemps, car il n'en est plus fait mention dans la suite. — *d*) *Assiduité au Temple*. Ces chrétiens si fervents demeuraient les plus pieux des Juifs : ils se rendaient chaque jour au Temple pour prier. Les apôtres donnaient l'exemple. En effet, Pierre et Jean montaient (ἀνέβαινον, imparfait d'habitude) au Temple à l'heure de la prière, la neuvième (III, 1), vers trois heures du soir. La Mischna l'appelle « la prière de l'offrande » (Minḥah) ou sacrifice du soir. La prière du matin accompagnait le premier sacrifice quotidien, vers la troisième heure (Act. II, 15) ou neuf heures. Une troisième fois, vers le coucher du soleil, les Israélites aimaient revenir au Temple pour la prière du soir. Cf. Strack-Billerbeck, t. II (1924), p. 697-702. Il n'est pas dit, cependant, que les chrétiens s'astreignaient régulièrement à ce triple exercice dans le Temple. — *e*) *Fraction du pain*. Si les chrétiens se montraient attachés aux prières et à la liturgie du Temple, ils avaient aussi leurs pratiques cultuelles propres, dont la fraction du pain formait le centre. « Il est hors de doute, reconnaît le savant exégète protestant : Théodore Zahn (*Die Apostelgeschichte*, 3e éd., Leipzig, 1922, t. I, p. 136), qu'à l'époque où écrivait l'auteur des Actes, la fraction du pain était déjà, depuis assez longtemps, une expression consacrée pour désigner la cène chrétienne, en mémoire de la nouvelle alliance instituée par Jésus », I Cor., XI, 23; Matth., XXVI, 26; Marc., XIV, 22; Luc., XXII, 19; Act., XX, 7-11. Il hésite cependant à admettre cette signification sous prétexte que, quelques versets plus loin (II, 46), l'expression *rompre le pain* n'a probablement, pense-t-il. que le sens général : manger, prendre la nourriture, Mais les deux participes : προσκαρτεροῦντες... κλῶντές τε, qui commencent le ỳ. 46, mettent en parallélisme deux actes dont le premier s'accomplissait dans le Temple, le second dans les maisons privées (κατ' οἶκον; cf. Act., XX, 20: δημοσίᾳ καὶ κατ' οἴκους), et ce rapprochement suggère qu'il s'agit d'un acte du culte, dans le second cas comme dans le premier : la fraction du pain était pour les chrétiens ce qu'était pour les Juifs la prière et le sacrifice dans le Temple. Quant aux repas, ils sont mentionnés avec la fraction du pain peut-être, parce que la célébration de l'eucharistie s'accompagnait d'agapes fraternelles. En tout cas, ces repas méritaient d'être signalés, à cause d'un double caractère : ils étaient pris en commun, et une allégresse simple et franche y régnait. Rien de tel au verset 42 : la fraction du pain est mentionnée pour elle-même, au même titre que la prière; elle ne peut donc désigner que l'acte essentiellement religieux, bien connu sous ce nom, l'Eucharistie. Aussi les interprètes catholiques sont-ils presque tous d'accord sur ce point : même ceux qui hésitent sur l'interprétation du verset 46 (cf. Jacquier, *Les Actes*, t. 91) n'émettent aucun doute sur celle du ỳ. 42. Voir références et complément de démonstration : art. AGAPES, dans le *Supplément*, t. I, col. 142-145. Tandis que les repas communs tomberont assez vite en désuétude, la fraction du pain demeurera l'acte par excellence du culte chrétien, pour lequel on se réunira, sinon chaque jour, au moins le premier jour de la semaine : Actes, XX, 7. — *f*) *Baptême*. A la différence de la fraction du pain qui se célèbre fréquemment, le baptême est un rite d'initiation qui n'a lieu qu'une fois. Saint Pierre, dès son premier discours (Actes, II, 38), définit les principaux caractères du baptême, dont la formule est connue par ailleurs (Matth., XXVIII, 19) : il est pour chacun aussi nécessaire au salut que le regret même des péchés, μετανοήσατε καὶ βαπτισθήτε ἕκαστος; il unit à Jésus-Christ, il remet les péchés, il confère le Saint-Esprit. Voir, pour plus amples détails: art. BAPTÊME, *op. cit.*, t. I, col. 863, 887 sq.

Unité de foi, unité de charité, unité de culte, ce triple lien qui rattache visiblement en un même faisceau les chrétiens des premiers jours, ne se relâchera pas quand l'Église se sera agrandie et dilatée. La piété exemplaire, la charité fraternelle et les vertus dont les chrétiens donnaient l'exemple, l'énergie avec laquelle les apôtres témoignaient de la résurrection du Christ, les preuves scripturaires par lesquelles ils établissaient son caractère de Messie, surtout les prodiges éclatants et continuels qui soutenaient leur parole, faisaient une profonde impression sur les Juifs. La guérison du paralytique de naissance, qui mendiait depuis des années à la porte du Temple et qui se leva soudain à la voix de Pierre, nous donne un exemple de cette puisance des miracles et des conversions qu'elle opérait. Pierre profite du concours de la foule attirée par la vue du paralytique qui marche, pour annoncer le Christ, et le nombre des croyants passe de trois mille à cinq mille (IV, 4). L'opposition des pontifes, des scribes et des anciens n'arrête pas l'élan. Les menaces dont les apôtres sont l'objet de la part du sanhédrin provoquent un redoublement d'affection des fidèles pour leurs héroïques chefs et des prières plus ferventes (IV, 23-30), auxquelles répond une seconde effusion de l'Esprit, comparable à celle de la Pentecôte (IV, 31). Le progrès intérieur va de pair avec le progrès extérieur : une fois de plus, l'auteur constate l'union

des fidèles et la générosité des aumônes qui parviennent, en quelque sorte, à supprimer l'indigence (iv, 32-35); il met en contraste le désintéressement de Barnabé et l'avarice d'Ananie et de Saphire frappés de mort pour avoir voulu, par cupidité, mentir au Saint-Esprit. Les miracles et les conversions se multiplient (v, 12-16). Sommés de se taire, les apôtres répondent : Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes (v, 29). Frappés de verges, ils s'estiment heureux d'avoir été jugés dignes de souffrir pour le nom de Jésus (v, 41).

Du reste, l'auteur des Actes n'est pas un panégyriste qui voit tout en beau, par une sorte de parti pris. De même que la cordiale générosité du grand nombre n'empêche pas l'hypocrisie et l'avarice de quelques-uns, ainsi, parmi les meilleurs eux-mêmes, l'union sincère et profonde des cœurs ne suffit pas à écarter tout malentendu et tout froissement. Saint Luc distingue deux classes de Juifs convertis : les *Hébreux*, nés à Jérusalem ou en Palestine et parlant araméen; et les *hellénistes*, nés en pays étranger et parlant la langue hellène, partout répandue, à cette époque, hors de la Palestine. Tous descendaient d'Abraham; mais, nés en Terre sainte, parlant l'idiome national tenu, comme l'hébreu, pour langue sacrée, pouvant observer plus facilement toutes les saintes traditions, les Hébreux palestiniens jouissaient d'une considération particulière auprès de tous les Juifs. En devenant chrétiens, ils conservaient naturellement cette supériorité aux yeux de leurs nouveaux frères, toujours si attachés à la loi de Moïse. De là, sans doute, la préférence donnée, dans la distribution des aumônes, aux pauvres de Jérusalem et de Palestine. Les choses allèrent au point que les hellénistes se plaignirent, parce que leurs veuves étaient négligées dans l'assistance de chaque jour. Les apôtres firent droit à ces réclamations et demandèrent à la communauté de désigner sept hommes de bonne réputation, remplis de l'Esprit saint et de sagesse (vi, 3), qui seraient préposés au service des tables et, en général, à la répartition des secours. Cette proposition, note saint Luc, plut à toute l'assemblée; et, preuve que ce léger différend n'avait nullement altéré la charité, tous, Hébreux de Terre sainte et Hébreux de la diaspora s'entendirent pour choisir sept ministres, qui, si l'on en juge d'après leurs noms grecs, furent pris vraisemblablement dans les rangs des hellénistes; l'un d'eux, Nicolas, originaire d'Antioche, était même un prosélyte, c'est-à-dire, un païen d'origine. Ce dernier choix suppose, de la part des chrétiens de Jérusalem, une largeur de vues bien conforme à la charité évangélique : les prosélytes ne sont pas seulement conviés au baptême, comme au jour de la Pentecôte, ils ont accès, dans Jérusalem même, aux postes d'honneur et de confiance.

Déjà remplis du Saint-Esprit, les sept diacres reçurent, par l'imposition des mains des apôtres, une abondance plus grande de ses dons. Leur ministère ne se borna pas aux soins matériels; ils s'appliquèrent avec fruit à la prédication, et l'entrée en lice de ce bataillon d'élite marque une ère nouvelle de conquêtes: « Le nombre des disciples augmentait considérablement à Jérusalem et une multitude de prêtres obéissait à la foi. » (vi, 7.) Les données précises font défaut pour évaluer le chiffre des convertis. Cependant, si l'on considère que, dès le second discours de saint Pierre les hommes seuls arrivaient à cinq mille (tel semble être le sens de iv, 4; cf. Jacquier, *Les Actes*, p. 122), que la multitude des hommes et des femmes croissait de plus en plus (v, 14) et que cet accroissement, non seulement se soutint pendant longtemps (vi, 2), mais prit de fortes proportions (σφόδρα, vi, 7), il ne paraît nullement exagéré d'estimer avec Théodore Zahn (*Die Apostelgeschichte*, 3e éd., 1922, t. i, p. 224), que « la communauté comptait, à la veille de la première persécution, pour le moins de 20 à 25 000 membres ».

Le succès inouï des disciples de Jésus de Nazareth ne pouvait qu'exciter la fureur des autorités juives. La prédication ardente d'Étienne, la jalousie de ses adversaires, réduits au silence par la puissance de ses arguments et par son éloquence, les calomnies qu'ils répandirent en l'accusant de blasphémer contre la loi de Moïse et contre le Temple, les invectives dont il flagellait, à l'exemple des prophètes, l'obstination des Juifs et leur dureté de cœur (vii, 51-53), déchaînèrent l'orage. Étienne fut lapidé; une violente persécution, dont un jeune homme du nom de Saül fut le principal instigateur, éclata contre l'Église de Jérusalem, et tous, à l'exception des apôtres, se dispersèrent dans les campagnes de la Judée et de la Samarie.

En dispersant ainsi les chrétiens, le vent de la persécution, semait partout les germes du christianisme (viii, 4). Le diacre Philippe évangélisa le premier la Samarie et, par ses miracles, convertit un grand nombre d'habitants : il les baptisa, et Pierre et Jean vinrent de Jérusalem pour leur imposer les mains et leur donner ainsi le Saint-Esprit. Les deux apôtres, en retournant à Jérusalem, prêchèrent aussi la bonne nouvelle dans plusieurs villages samaritains. Une conquête de choix est celle de l'eunuque éthiopien baptisé par Philippe : sur le char de l'intendant, l'Évangile s'avançait vers la lointaine Éthiopie, et cette large perspective, non moins que la conversion du personnage, donne à cet épisode un intérêt qui justifie pleinement le long récit que lui consacre l'historien.

La mission que Paul se fait confier par le grand prêtre, de rechercher les chrétiens dans la cité de Damas, nous apprend que les persécutés de Jérusalem avaient trouvé refuge dans cette ville importante; il est même probable que, dès le temps de la Pentecôte, l'Évangile s'y était propagé.

L'envoyé du sanhédrin, devenu l'envoyé de Jésus, exerça tout d'abord son apostolat dans la ville où il voulait anéantir le christianisme : il prêcha « assez longtemps » (ix, 23), jusqu'au jour où, pour le soustraire à la fureur des Juifs qui cherchaient à le tuer, les chrétiens le firent évader en secret de la cité. Revenu à Jérusalem, nouvel Étienne, il réfutait les Juifs hellénistes; devenu, comme Étienne, l'objet de leur haine, il dut, au bout de quinze jours (Gal., i, 18), s'enfuir à Tarse.

La dispersion des disciples, la conversion du principal persécuteur et son départ de Palestine amenèrent un certain apaisement, dont saint Luc note en ces termes l'heureux résultat : « L'Église, dans toute la Judée, la Galilée et la Samarie jouissait de la paix, s'édifiant et marchant dans la crainte du Seigneur et elle s'accroissait par l'assistance du Saint-Esprit. » (ix, 31.) Ces paroles, où Loisy ne voit que « pieux verbiage » (*Les Actes des apôtres*, 1920, p. 426), marquent le double progrès intérieur et extérieur de la communauté (cf. A. Lemonnyer, *Revue des sciences philos. et théol.*, t. xvi, 1927, p. 293-307). Elles respirent aussi un vif sentiment de l'unité de l'Église. Les diverses communautés, nombreuses désormais dans toute la Palestine, et non seulement dans les milieux juifs, mais dans les villes et villages des Samaritains, ne forment pas des organismes indépendants et détachés, elles sont les membres d'un même corps, elles font partie d'une seule et même société visible : l'Église.

Ces événements nous ont menés aux environs de l'an 40. Dix ans à peine se sont écoulés depuis la mort du Sauveur, du moins d'après la chronologie la plus vraisemblable : cf. art. Chronologie dans le *Supplément*, t. i, col. 1279-1303 (de même, à peu de chose près : Jacquier, *Chronologie des temps apostoliques*

dans les Actes, c. XIV; L. Pirot, dans *Ami du Clergé*, 1930, p. 597-605). Déjà se réalise la première partie du programme tracé par Notre-Seigneur à ses apôtres : Vous serez mes témoins à Jérusalem et dans la Samarie. Bientôt, les apôtres achèveront, par le témoignage du sang, l'œuvre commencée dans ces régions. Mais déjà l'Esprit les pousse à un acte plus hardi : Jésus-Christ les destinait « à toute la terre », au monde païen lui-même, et il s'agit maintenant de passer à cette deuxième partie du programme. Pierre, le chef des pêcheurs, va lancer, le premier, le filet «en haute mer». comme il l'a fait près du rivage le jour de la Pentecôte. Indiquons brièvement la manœuvre et les vastes proportions qu'elle a prises presque aussitôt.

Profitant de la tranquillité relative où les Juifs, en butte eux-mêmes, vers cette époque, aux vexations et aux menaces de Caligula, vers 37-41; cf. Josèphe, *Ant.*, XVIII, VIII, 2; *Bell. jud.*, II, X, 1), laissaient, bon gré mal gré, les chrétiens, saint Pierre, en qualité de chef suprême, visitait toutes les Églises (IX, 31). C'était, semble-t-il, sa seconde « tournée » pastorale (cf. VIII, 14-25). Partout, les miracles les plus éclatants signalent le passage du bon pasteur et récompensent la confiance de ses ouailles. A Lydda, la guérison d'un paralytique, cloué depuis huit ans sur son grabat, détermine de nombreuses conversions. A Joppé, l'actuelle Jaffa, il ressuscite une pieuse chrétienne du nom de Tabitha, en grec Dorcas. Par ces prodiges, qui rehaussent le prestige de son premier représentant, Dieu l'accrédite aux yeux des fidèles pour la grande mission qu'il va bientôt remplir et qu'il ne soupçonne pas encore : celle d'introduire directement les gentils dans l'Église, sans leur imposer, au préalable les obligations auxquelles la loi mosaïque astreint les descendants d'Abraham. Jusque-là, les apôtres n'avaient baptisé que des circoncis : Juifs, prosélytes, Samaritains, tous portaient le « sceau » de l'Alliance que le Père des croyants avait contractée avec le Seigneur et que Moïse avait renouvelée. Ce signe, par lequel on s'engageait à l'observation de toute la Loi, fallait-il l'exiger aussi de tous les païens qui se convertiraient? Question capitale pour la dignité et la valeur de l'Évangile, que la nécessité de la circoncision aurait assujetti à la loi mosaïque ; question de laquelle dépendait, en outre, l'avenir du christianisme, car les païens répugnaient trop à se soumettre aux observances juives pour entrer par cette porte dans le sein de l'Église. Le problème se pose pour la première fois, lorsque le centurion Corneille, homme pieux et craignant Dieu, mais que rien ne rattachait au judaïsme, se présente de la part d'un ange pour demander à Pierre de l'instruire, ainsi que toute sa famille, de la voie du salut. Préparé à cette demande par une série de révélations qui l'ont conduit, de surprise en surprise, Pierre reconnaît la volonté de Dieu, et il n'hésite pas : il baptise le centurion et tous les siens sans autre condition que la foi en Jésus, affranchissant ainsi de la circoncision et de toute la loi de Moïse les païens convertis.

Comme Pierre l'avait prévu, grand fut l'émoi parmi les fidèles de Jérusalem. A son retour, questions et reproches l'assaillirent : « Tu es entré chez des incirconcis et tu as mangé avec eux. » (Act., XI, 3.) Si des rapports de simple courtoisie paraissaient blâmables, quel sacrilège de conférer le baptême à des impurs, à des indignes, à des incirconcis! Pierre raconta en détail comment les choses s'étaient passées : Dieu commandait «et qu'étais-je, moi, pour m'opposer à Dieu? » (XI, 17.) A ces mots, l'émotion se calma. Il est même touchant de voir ces intransigeants passer de l'étonnement et presque de l'indignation, à la joie et à l'action de grâces : non contents de réprimer tout murmure, ils glorifièrent Dieu d'avoir, dans sa miséricorde, « accordé la conversion aux païens pour la vie éternelle »(XI, 18). Quand on réfléchit aux racines profondes que plongeaient dans les âmes juives les traditions nationales et religieuses, on ne peut qu'admirer, d'un côté, l'intensité de la charité évangélique capable d'opérer une si complète transformation, et, d'autre part, l'autorité de Pierre qui obtient une obéissance si prompte et si entière. Certes, il faut s'attendre à des retours offensifs de la nature vaincue, cette belle unanimité ne se maintiendra pas jusqu'au bout, et nous verrons des judéo-chrétiens, à l'esprit étroit, regretter les concessions faites et essayer de les retirer. Mais cette opposition ne sera jamais que le fait de quelques isolés, désavoués par l'ensemble de la communauté. Le principe de l'universalité absolue de l'Église vient d'être solennellement affirmé, et c'est par l'organe de Pierre que l'Évangile remporte cette victoire décisive.

Le principe va dérouler sans retard toutes ses conséquences. Les chrétiens, qui avaient fui de Jérusalem après le martyre d'Étienne, portant l'Évangile en Chypre, en Phénicie et jusqu'à Antioche, ne s'étaient adressés d'abord qu'à leurs frères de race. L'exemple de Pierre les détermine à évangéliser directement les païens eux-mêmes, et leur prédication eut, à Antioche, le plus grand succès : une foule de païens se convertirent et reçurent le baptême. Barnabé, envoyé par l'Église de Jérusalem pour surveiller ce mouvement, le favorise de tout son pouvoir. Afin de l'accélérer encore, il appelle à son aide Paul de Tarse, et tous deux se livrent pendant une année entière, dans la capitale de la Syrie, à l'apostolat le plus intense et le plus fécond (XI, 27). Telle était la multitude des Syriens convertis qu'il fut impossible à leurs compatriotes de confondre avec les tenants habituels du judaïsme ces disciples du Christ, dont la religion, quoique d'origine juive, se libérait ostensiblement de toutes les pratiques juives, et on les distingua d'avec les Israélites en leur donnant, du chef dont ils se réclamaient, le nom de « chrétiens ». Si les observances mosaïques ne servent plus de trait d'union entre les chrétiens de Jérusalem et ceux d'Antioche, la foi et la charité du Christ les unissent étroitement. Des prophètes annoncent « une grande famine sur toute la terre » (Act., XII, 28). Aussitôt, les fidèles d'Antioche, sachant la pauvreté des frères de Judée, décident une collecte pour laquelle chacun donna selon ses moyens. Ainsi montrent-ils leur reconnaissance envers l'Église-mère et celle-ci, en agréant ce témoignage de déférence, les reconnaît eux-mêmes pour ses enfants et pour les vrais disciples du Christ. Ces secours pécuniaires et ces marques d'attachement venaient bien à propos aider et encourager l'Église hiérosolymitaine. Mettant à profit l'avènement de Claude et la faveur dont Agrippa I[er] jouissait auprès du nouvel empereur, les Juifs essayaient de nouveau d'étouffer l'Église. Cette fois, ils s'attaquent aux chefs : Jacques le Majeur, frère de l'apôtre Jean, fut décapité; Pierre lui-même, jeté en prison durant la fête pascale pour être exécuté après les solennités, ne dut sa délivrance qu'à l'intervention d'un ange. Pour déjouer le plan des persécuteurs, qui espéraient détruire le troupeau en frappant les pasteurs, Pierre s'éloigna de Jérusalem. Les autres apôtres suivirent sans doute son exemple, car les Actes ne mentionnent plus que la présence de Jacques le Mineur (XII, 17), qui paraît plus spécialement chargé, dès cette époque, de la communauté de Jérusalem. A cause peut-être des difficultés des temps, les soins de l'administration temporelle sont confiés au conseil des « anciens » (XII, 30). Dans ces circonstances critiques, l'arrivée de Paul et de Barnabé, députés d'Antioche, apporta aux persécutés, avec le soulagement des corps, une grande consolation spirituelle

Bientôt, l'Église de Jérusalem eut à son tour l'occasion de donner à celle d'Antioche le gage le plus solennel et le plus précieux de fraternité. La grande cité syrienne devenait un centre de plus en plus actif d'apostolat. Sur l'ordre de l'Esprit-Saint, Paul et Barnabé étaient partis, accompagnés des prières de tous, pour une mission de grande envergure. Ils parcoururent d'abord l'île de Chypre, puis les provinces méridionales de l'Asie Mineure : Pamphylie, Pisidie, Lycaonie, établissant dans les principales villes des Églises composées principalement ou même uniquement de gentils. A leur retour, l'Église d'Antioche entendit avec grande joie les merveilles accomplies par ses missionnaires « et comment Dieu avait ouvert aux nations la porte de la foi » (Act., xiv, 26). Mais certains judéo-chrétiens, venus de Palestine, loin de partager l'enthousiasme général, jetèrent le trouble parmi les fidèles, en disant : « Si vous n'êtes circoncis selon la loi de Moïse, vous ne pouvez pas être sauvés. » (xv, 1.) Ces partisans des observances légales ne voyaient sans doute dans le baptême du centurion qu'une dérogation, autorisée par saint Pierre pour des raisons exceptionnelles, mais que l'Église d'Antioche n'avait pas le droit d'étendre à d'autres cas, encore moins de transformer en règle générale. On comprend l'émotion des Syriens devant ces prétentions qui contestaient leur droit au titre de chrétiens et qui les menaçaient d'asservissement au judaïsme. Il fut décidé que Paul et Barnabé monteraient à Jérusalem, « vers les apôtres et les anciens » (xv, 2), pour traiter cette question. Ce fut l'occasion du concile de Jérusalem : voir dans le *Supplément*, art. CONCILE, t. II, col. 113-120. Rappelons seulement que le concile consacra le principe de la liberté des gentils, en approuvant solennellement la décision de Pierre, dont il ordonna la promulgation. Ainsi, les Juifs reconnaissaient les païens pour leurs frères et leurs égaux dans l'unité de l'Église du Christ.

Il nous faut maintenant étudier dans ces faits la part de la hiérarchie.

2. *La hiérarchie.* — L'Église primitive ne constitue pas une république ou une démocratie dont tous les citoyens ont mêmes droits et mêmes devoirs et où le suffrage populaire règle tous les pouvoirs : à sa tête apparaissent les apôtres, qui ont eux-mêmes Pierre pour chef.

A. *Les apôtres.* — Dès la première page du livre des Actes, les apôtres nous sont présentés comme les authentiques dépositaires de la pensée et de la doctrine du Christ et comme ses chargés de pouvoirs, investis par lui d'une mission universelle pour laquelle ils recevront toutes les grâces et tous les dons du Saint-Esprit (I, 1-8). Témoins de sa résurrection (I, 3-8), ils le sont aussi de son ascension (I, 9-12). Ils président l'assemblée du Cénacle et prennent déjà des décisions importantes (I, 12-26). Le jour de la Pentecôte, tous les fidèles reçoivent le Saint-Esprit; mais, dès qu'il s'agit de parler au nom de tous, « Pierre s'avance avec les Onze » (II, 14). En eux, les dons du Saint-Esprit se manifestent avec un éclat incomparable : dons de science et d'intelligence, dons de courage et de force, don des miracles. Mais ces charismes qui auréolent et consacrent leur autorité ne l'ont point créée : le Paraclet continue l'œuvre de Jésus et ils deviennent les privilégiés du Saint-Esprit, parce qu'ils ont été d'abord les élus du Christ. Toujours, ils se comportent comme les chefs de la communauté, et sur eux, en effet, retombe tout d'abord la haine des persécuteurs. Trois épisodes surtout mettent en relief leur pouvoir : l'institution du diaconat, la confirmation des Samaritains, le concile de Jérusalem.

a) Le diaconat. — Trouvant fondées les réclamations des hellénistes et ne voulant pas s'occuper des détails d'une administration matérielle qui, de plus en plus étendue, les aurait empêchés de « se livrer tout entiers à la prière et au ministère de la parole » (IV, 4), ils décident de confier le soin des tables à des ministres. Ils assemblent les fidèles et les invitent à choisir sept hommes de confiance. L'autorité des Douze se révèle, en cette occasion, aussi forte que sage. Juges et arbitres suprêmes, ils accueillent les plaintes et y font droit; ils prennent aussitôt les moyens d'y remédier, en établissant des ministres dont ils déterminent les qualités et dont ils fixent le nombre, et ils communiquent leur décision à la foule qui n'a qu'à l'accepter. Mais, aussi prudents que fermes, ils ont soin de laisser au suffrage public le choix des personnes. — Leur haut domaine, en matière de juridiction et d'ordre, ressort en outre de la nature des fonctions qu'ils entendent créer. Les Sept ne seront pas des « diacres » ou ministres quelconques, préposés à un simple service matériel. Les qualités exigées de ces hommes qui doivent être « remplis de l'Esprit-Saint et de sagesse » (VI, 3), l'étroite connexion qui existait alors entre le service des tables et le service eucharistique (Act., II, 42-47), la « prière et l'imposition des mains » (VI, 6) par lesquelles les apôtres communiquent pouvoir et grâce aux élus, l'activité que déploient aussitôt, dans l'ordre spirituel, plusieurs d'entre eux, au point que chez Étienne et Philippe le rôle de préposé aux distributions quotidiennes s'éclipse devant celui de prédicateur, de controversiste et d'évangéliste, prouvent le caractère principalement religieux de cette institution. Les apôtres, usant de leur pouvoir suprême viennent de créer un degré nouveau dans la hiérarchie sacrée : le diaconat.

b) Confirmation : Act., VIII, 1-25. — La conversion des Samaritains nous offre un exemple bien frappant de l'exercice des pouvoirs de juridiction et d'ordre dont les apôtres possédaient la plénitude. Philippe l'Évangéliste, l'un des sept diacres, avait converti et baptisé un grand nombre de Samaritains. A cette heureuse nouvelle, les apôtres qui étaient à Jérusalem envoyèrent Pierre et Jean en Samarie. Cette mesure se conçoit. La conversion de la Samarie, placée au centre de la Palestine, mais hostile aux Juifs et réfractaire à toute influence de Jérusalem, marquait une grande victoire pour l'Évangile et une des étapes principales assignées à sa marche conquérante par le Sauveur lui-même. Il importait de s'assurer des sentiments avec lesquels les Samaritains recevaient l'Évangile et, si leur foi était sincère, de les rattacher à l'Église-mère. En outre, la suite du récit indique une seconde raison de la venue des apôtres : les Samaritains, baptisés par Philippe, n'avaient pas encore reçu le Saint-Esprit. Pierre et Jean leur imposèrent les mains en priant et le Saint-Esprit descendit sur eux (VIII, 14-17). Un fait semblable se lit pour le ministère de saint Paul à Éphèse : Act., XIX, 1-6. Ce don du Saint-Esprit, qui s'accompagnait souvent chez les premiers fidèles de manifestations sensibles, mais qui consiste essentiellement dans une grâce intérieure ajoutée à celle du baptême pour faire du néophyte un chrétien parfait, n'est autre que la confirmation : voir art. CONFIRMATION dans le *Supplément*, t. I, col. 127-128. Il ressort de cet exposé que des ministres subordonnés, tels que le diacre Philippe, même remplis du Saint-Esprit, même appelés d'en haut au ministère évangélique et favorisés à cette fin du don des miracles, n'avaient pas mission pour communiquer par la prière et l'imposition des mains la plénitude du Saint-Esprit. Ce droit n'appartient qu'aux apôtres, en qui résident les pleins pouvoirs d'ordre. Ils jouissent aussi d'une pleine juridiction, puisqu'ils viennent en Samarie pour tout inspecter et tout régler. Il est vrai que Pierre et Jean sont « envoyés par les apôtres » (VIII, 14), et

plusieurs exégètes protestants s'emparent de cette expression pour faire de Pierre un simple délégué du collège apostolique. Mais la qualification d'*envoyé* n'implique pas nécessairement subordination et infériorité par rapport à celui qui envoie : un chef peut très bien accepter une mission de ses sujets et le collège apostolique paraît avoir choisi Pierre, accompagné de Jean, tout à la fois pour honorer l'Église de Samarie et pour agir au besoin avec plus d'autorité. C'est de cette manière que les Juifs envoyèrent (πέμπουσιν : Josèphe, *Ant. jud.*, XX, viii, 11; Niese, xx, 194) vers Néron le grand prêtre Ismaël avec « les dix premiers » notables, et que certaines Églises d'Asie envoyèrent leurs évêques (*Philad.*, x) à saint Ignace.

c) *Les apôtres et le concile.* — Dès que parvint à Jérusalem la nouvelle des nombreuses conversions opérées parmi les Grecs d'Antioche, les apôtres, dont trois au moins, Pierre et les deux Jacques (xii, 1, 2, 17), et sans doute aussi Jean (Gal., ii, 1), se trouvaient alors dans la Ville sainte, résolurent de surveiller de près ce grand mouvement et d'en prendre la direction, comme ils avaient fait pour la Samarie. Cependant, ils ne jugèrent pas le moment encore venu pour eux de s'éloigner de la Judée et, ne voulant pas se rendre eux-mêmes à Antioche, ils choisirent le personnage le plus en vue en dehors du collège des Douze : Barnabé; cf. iv, 36; ix, 27; xi, 22. « Barnabé devait se rendre compte des faits, s'assurer que la prédication de l'Évangile avait été exacte, corriger les abus, s'il en existait, et surtout prévenir les discordes ou les schismes entre chrétiens juifs et chrétiens gentils, enfin empêcher l'Église issue du judaïsme de se dresser en rivale de l'Église de Jérusalem. » (Jacquier, *Les Actes des apôtres*, p. 389.) Si l'initiative de cette mission semble attribuée à l'Église de Jérusalem en général (xi, 22), il est clair qu'elle est surtout le fait de ses chefs, les apôtres : cf. viii, 14; ix, 27. Ainsi, les apôtres étendent leur juridiction sur cette chrétienté lointaine, située en pleine terre païenne, aussi bien que sur les Églises des Samaritains et que sur celles de Jérusalem et de toute la Judée : leur mission s'adresse à toute la terre.

Leur juridiction n'est pas moins souveraine qu'universelle. Elle décide sans appel dans les questions les plus graves de la foi, comme en matière de discipline et de pratique. Les chrétiens d'Antioche, émus d'entendre certains zélotes, venus de Judée, affirmer qu'il n'y a pas de salut sans circoncision (xv, 1), en réfèrent, par l'intermédiaire de Paul et de Barnabé, aux apôtres et aux anciens de Jérusalem. Dans la Ville sainte, les envoyés d'Antioche se trouvent en face d'un certain nombre de pharisiens convertis qui, de toute l'ardeur avec laquelle ils s'attachaient jadis aux traditions de leurs pères, soutiennent « qu'il fallait circoncire les gentils et leur enjoindre d'observer la loi de Moïse » (xv, 5). Les apôtres et les anciens s'assemblèrent pour examiner cette affaire, et un décret est rendu. Ce décret, à portée double, intéresse en même temps la foi et la discipline : d'une part, une définition qui touche au cœur même des croyances et de la religion, puisqu'elle oblige de croire que la loi mosaïque ne sert de rien pour le salut et puisque, charte d'affranchissement pour les gentils, elle équivaut à un arrêt de mort pour le judaïsme; d'autre part, une réglementation dont trois articles, au moins, sur quatre obligent tous les gentils d'Antioche, de Syrie et de Cilicie à s'abstenir, dans l'intérêt de la paix et de la charité fraternelle, de certaines pratiques qui répugnaient aux juifs convertis. Voir art. Concile de Jérusalem, *op. cit.*, t. ii, col. 115-119. Nous voulons surtout noter les termes pleins d'autorité avec lesquels la double décision est formulée. « Il a paru bon au Saint-Esprit et à nous de ne vous imposer aucun fardeau au delà de ce qui est indispensable... », ἔδοξεν γὰρ τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν... — Ἔδοξεν, suivi du nom ou pronom au datif et de l'infinitif, *placuit nobis*, « il nous plaît », au sens de « nous avons décidé, résolu », n'est employé que dans ce seul chapitre du Nouveau Testament (et Luc, i, 23), à propos des seuls actes conciliaires, et est répété jusqu'à trois fois : xv, 22, 25, 28 (au v. 34 le texte de la Vulgate latine, *visum est autem Silae remanere*, ne paraît pas authentique). Cette formule, classique chez les Grecs, a pris un sens juridique et légal très caractéristique, qui se rencontre aussi chez les rabbins : cf. Jacquier, *Les Actes*, p. 464. C'est le ton énergique de celui qui, détenant le pouvoir, n'a pas à rendre compte du motif de ses actes et dont le bon plaisir, conforme à la vérité et à la justice, a force de loi. Le concile a donc conscience de son autorité souveraine. Mais il y a bien plus ici que l'exercice d'un pouvoir indépendant, plus que l'acte d'une assemblée délibérante portant des lois pour la cité, plus que l'édit d'un empereur : « Il plaît au Saint-Esprit et à nous. » *La décision du concile est la décision du Saint-Esprit lui-même :* « Les apôtres ont conscience d'avoir adopté ces prescriptions sous la direction de l'Esprit saint et ils réclament pour celles-ci la valeur de décisions infaillibles. » (Jacquier, *Les Actes*, p. 464.) En tant que proposant aux fidèles ce qu'ils doivent croire et définissant que la circoncision et la Loi ne sont pas nécessaires au salut, la sentence conciliaire énonce une règle de foi, venant du Saint-Esprit lui-même et, par conséquent, *infaillible ;* en tant qu'elle prescrit aux chrétiens de Syrie et de Cilicie ce qu'ils ont à faire ou à éviter, elle impose des ordres intimés par le Saint-Esprit et, par conséquent, *obligatoires.* Ainsi, dans l'ordre spéculatif comme dans l'ordre pratique, dans le domaine de la foi comme dans celui de la morale et de la discipline, l'Église a droit à une entière obéissance : elle réclame l'adhésion de l'intelligence et la soumission de la volonté, par elle Dieu lui-même parle et commande. Et, désormais, il en sera toujours ainsi. Dans les grands conciles qui se tiendront dans la suite des siècles, l'Église s'exprimera avec la même autorité, elle se servira de la même formule qui engage la véracité et la puissance même de Dieu. Plusieurs auteurs protestants ont su mettre en relief cette conclusion importante. « Désormais, l'Église a droit à la foi. Ce n'est pas l'Église invisible qui est objet de foi, mais l'Église visible, forcée elle aussi aujourd'hui par l'Esprit, comme autrefois les Douze, de prendre des décisions et d'exiger la foi en ces décisions. Depuis le concile des apôtres, le : ἔδοξεν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν est le signe auquel on reconnaît l'Église. » (E. Peterson, *Die Kirche*, p. 12.)

Nous avons parlé tantôt du concile, tantôt des apôtres. Le décret, en effet, est porté au nom de toute l'assemblée. « Alors il parut bon aux apôtres et aux anciens, ainsi qu'à toute l'Église » (Act., xv, 22), d'envoyer des messagers à Antioche; et la lettre qu'on leur remit commence en ces termes : « Les apôtres, les anciens et les frères, aux frères d'entre les gentils qui sont à Antioche, en Syrie et en Cilicie, salut... Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous... » (xv, 23-28). Mais il faut noter que la foule des fidèles ne fut nullement admise à prendre une part active aux délibérations. Saint Luc a soin de mettre ce point hors de doute. Il note d'abord que l'Église d'Antioche envoie ses députés « aux apôtres et aux anciens de Jérusalem »: ceux-ci sont donc regardés comme ayant seuls qualité pour trancher le débat. Il ajoute ensuite que les messagers, en arrivant à Jérusalem, furent accueillis avec empressement « par l'Église, par les apôtres et par les anciens » (xv, 4), mais que seuls « les apôtres et les anciens se réunirent pour examiner l'affaire » (xv, 6). Que l'on voie dans ce verset 6 une réunion composée

seulement des apôtres et des anciens (cf. art. Concile de Jérusalem, *op. cit.*, t. ii, col. 114), et dans les versets suivants (xv, 7-21) une seconde réunion à laquelle les apôtres et les anciens convient les fidèles, ou qu'il s'agisse d'un bout à l'autre (xv, 6-21) d'une seule et même assemblée à laquelle assiste le public, il est certain que, d'après xv, 6, les apôtres et les anciens remplissent seuls le rôle de juges. Du reste, les anciens eux-mêmes se tiennent au second rang : seuls les apôtres, par la bouche de Pierre et de Jacques, prennent la parole. Pierre parle le premier pour déclarer la question de principe déjà tranchée par la révélation qui lui avait été faite, et « toute l'assemblée garde le silence » (xv, 12). Jacques se lève à son tour pour demander dans l'ordre pratique le respect de certaines traditions juives, et tous acceptent sans contestation.

d) Apôtres et presbytres. — Les presbytres ou anciens, πρεσβύτερος, dont nous venons de parler, sont mentionnés pour la première fois dans les Actes, à propos des secours envoyés par l'Église d'Antioche aux pauvres de Jérusalem et de la Judée. Ces secours furent remis aux presbytres (πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους) de Jérusalem, Act., xi, 30; xii, 25.

Comme nous l'avons dit, la persécution frappait alors les chefs chrétiens. Jacques, fils de Zébédée, avait été conduit au supplice; Pierre, délivré miraculeusement des mains d'Hérode, avait quitté la ville, et les autres apôtres avaient sans doute agi de même. Il ne resta que Jacques, frère du Seigneur (xii, 17), à qui le soin de l'Église de Jérusalem semble avoir été tout spécialement confié dès cette époque (cf. xxi, 18). Il résulterait de ces faits, selon beaucoup d'auteurs tant catholiques (Knabenbauer, H. Dieckmann, *De Ecclesia*, t. i, p. 348-349) que protestants (Lightfoot, Sanday, Zahn) que les presbytres régissaient l'Église en l'absence des apôtres. Cependant, d'autres exégètes pensent que les πρεσβύτεροι formaient, sous l'autorité de Jacques et des apôtres, un conseil chargé d'administrer les affaires de la communauté, auquel par conséquent il appartenait de recevoir et de distribuer les secours envoyés d'Antioche (cf. Jacquier, *Les Actes*, p. 357). A cette explication, Théodore Zahn oppose que, ces aumônes étant destinées aux indigents de toute la Judée (xi, 29), leur distribution regardait l'autorité supérieure des apôtres, non le conseil local de Jérusalem; si ce dernier intervient, c'est donc que les apôtres sont absents (*Die Apostelgeschichte*, t. i, p. 380-381).

On peut, cependant, penser que les chrétiens d'Antioche s'adressaient au collège de Jérusalem comme au centre le plus important, se confiant entièrement à son esprit de sagesse pour l'équitable emploi des aumônes. Quoi qu'il en soit de la présence des apôtres ou de leur absence momentanée, les presbytres sont chargés de veiller aux intérêts matériels de la communauté. Là ne se borne pas leur compétence. Quand surgissent les graves questions doctrinales pour lesquelles les chrétiens d'Antioche ont recours à l'Église-mère, les πρεσβύτεροι apparaissent constamment à côté des apôtres : xv, 2; xvi, 4. C'est à eux, conjointement aux apôtres, que la requête est présentée (xv, 2); ils délibèrent avec les apôtres (xv, 6), et les résultats sont promulgués comme décrets des apôtres et des anciens (xvi, 4). En même temps que la direction des affaires, les presbytres de Jérusalem possèdent donc une autorité doctrinale et religieuse, subordonnée, comme il convient, à celle des apôtres, mais réelle et reconnue. Ils forment un conseil permanent; lorsque saint Paul revient à Jérusalem pour la dernière fois, une dizaine d'années après le concile, il y trouve saint Jacques entouré du collège des presbytres : xxi, 18.

Le livre des Actes ne nous renseigne pas sur l'origine du presbytérat dans la Ville sainte. Mais nous voyons Paul et Barnabé, dès leur première expédition apostolique, instituer des presbytres dans toutes les Églises qu'ils ont fondées : xiv, 22. Cette institution se fait par la prière et l'imposition des mains : χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους, προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν... Paul et Barnabé se proposaient d'établir des chefs capables de présider les assemblées religieuses, de célébrer la fraction du pain, de veiller aux intérêts de la communauté, en un mot de « gouverner » les Églises (Act., xx, 28). En cela, les deux missionnaires prennent modèle sur l'Église de Jérusalem. Nous pouvons conclure que les presbytres ou anciens sont des notables, auxquels les apôtres ont conféré la dignité sacerdotale pour les associer au gouvernement spirituel et temporel des Églises particulières. Rien ne fait supposer chez eux, à l'origine, des pouvoirs plus étendus d'ordre ou de juridiction. Il ne faudrait pas conclure de la suscription conciliaire : « Les apôtres et les anciens aux frères d'Antioche, de Syrie et de Cilicie... » (Act., xv, 23), que la juridiction des presbytres de Jérusalem s'étendait hors des frontières de la Palestine : consultés (xv, 2), ils répondent, mais ils se comportent en simples assesseurs des apôtres dont l'autorité donne au décret force de loi. Le nom et en partie l'office des presbytres sont empruntés à l'Ancien Testament et aux institutions de la synagogue. Dans la Bible grecque, nous voyons un conseil d'anciens (πρεσβυτέριον) ou de vieillards (γερουσία) à la tête de la nation entière (Ex., iii, 16-18; I Esdr., vi, 7-14; Judith, xv, 9; I Mach., xii, 6; II Mach., i, 10; iv, 44) ou des diverses cités (I Esdr., x, 14; πρεσβύτεροι : Judith, vi, 12, 21; viii, 10; x, 6). Au temps de Notre-Seigneur, les πρεσβύτεροι ou anciens du peuple forment, avec les scribes et les chefs de familles sacerdotales, le conseil suprême du peuple juif, le sanhédrin, appelé parfois πρεσβυτέριον (Luc., xxii, 6; Act., xxii, 5) ou γερουσία (Act., v, 21). En Palestine, les préposés des communautés locales s'appellent aussi « presbytres ». Ce titre, que portent souvent les présidents des associations grecques, se rencontre également dans les juiveries de la diaspora; toutefois, les presbytres cèdent le pas à des magistrats appelés ἄρχοντες, qui paraissent former le comité exécutif du Conseil et tiennent en main la conduite réelle des affaires. A Rome, les inscriptions juives mentionnent près de cinquante fois le titre d'archonte et une fois seulement celui de πρεσβύτερος (cf. J.-B. Frey, dans *Recherches de science religieuse*, 1931, p. 137-142). Comme les presbytres juifs, à Jérusalem, font partie du conseil du grand prêtre et l'assistent dans les affaires importantes, les presbytres chrétiens sont aussi les conseillers de l'évêque et prennent part au gouvernement de la communauté. Toutefois, une différence essentielle les sépare. Chez les Juifs, les « anciens ne sont pas prêtres; à Jérusalem même, la classe des πρεσβύτεροι se distingue de celle des ἀρχιερεῖς, qui appartiennent seuls aux familles sacerdotales. Dans les Églises chrétiennes, les presbytres, élus pour aider les apôtres et l'évêque dans le ministère pastoral et les fonctions sacrées, sont revêtus du caractère sacerdotal. (Cf. Holzmeister, *Si quis episcopatum desiderat*, dans *Biblica*, t. xii (1931), p. 41-69; E. Ruffini, *La gerarchia della Chiesa negli atti degli apostoli e nelle lettere di san Paolo*, Lateranum, 1921, n. 1.) Comme les diacres, les presbytres ont une origine hiérarchique. Ils ne sont pas de simples représentants ou délégués du peuple fidèle : appelés par les apôtres, ils reçoivent de ceux-ci investiture et autorité.

Ainsi, nous voyons chez les apôtres : plénitude du pouvoir sacerdotal, en vertu duquel ils instituent des diacres et des prêtres et administrent, non seulement

le baptême, mais la confirmation; infaillibilité doctrinale; pleine autorité pour organiser et régir en tous lieux la société chrétienne; et, pour leur permettre d'exercer dignement leurs fonctions, effusion des dons du Saint-Esprit. Voir, dans le *Supplément*, au mot Évêque.

B. *Primauté de saint Pierre.* — Il suffit de lire les Actes pour reconnaître la place prééminente que saint Pierre occupe dans les quinze premiers chapitres. Rappelons brièvement les faits :

a) *Élection de Mathias.* — Ce n'est pas à simple titre d'honneur que Pierre vient en tête de la liste des apôtres, I, 13. Dès le lendemain de l'ascension, il fait acte de chef. « Se levant au milieu des frères » (I, 15), il les invite à compléter le collège apostolique en désignant un successeur à Judas. Initiative hardie, car on pouvait se demander si Notre-Seigneur, en appelant lui-même un à un les douze apôtres et en entourant cet appel de tant de solennité, n'avait pas entendu se réserver le droit personnel et exclusif de nommer à une fonction si importante. Pierre est sûr de la pensée du Maître; il ne dit pas seulement : « Il est bon », il déclare avec assurance : « Il faut. » En même temps, il définit les conditions que doit réunir l'apôtre pour mériter ce titre. Cf. Apostolat, dans le *Supplément*, t. I, col. 533-566. L'apôtre est essentiellement un témoin : témoin de la vie publique du Sauveur et de sa mort, témoin surtout de sa résurrection. Ces conditions remplies, il faut encore la désignation directe du Sauveur qui se fera, dans le cas présent, par le moyen du sort. Toute l'assemblée se conforme docilement aux instructions de Pierre. « Et Mathias fut compté avec les onze apôtres. » (I, 26.)

b) *Pentecôte.* — Le jour de la Pentecôte, lorsque, autour des fidèles réunis au Cénacle, les Juifs s'attroupent, Pierre, désormais pêcheur d'hommes, s'empresse de jeter le filet sur cette mer houleuse : « Alors, Pierre, se présentant avec les Onze, élevait la voix... » (II, 14.) On remarquera la gradation : les fidèles, les Onze, Pierre. Pierre est le chef des apôtres, comme les apôtres sont les chefs de l'Église. Dès son premier discours, il expose la foi avec sûreté et clarté et la met à la portée de son auditoire : citation et application heureuse de nombreux textes de l'Écriture, intelligence du plan divin de la rédemption, formules de foi vigoureusement frappées révèlent la science du docteur inspiré. Il montre l'esprit large et entreprenant du chef : il offre de la part de Dieu le salut à tous les hommes. Le succès de sa parole fait augurer excellemment de son ministère et donne confiance à ceux qui le suivent (II, 41). Il est encore le premier par le nombre et l'éclat des miracles. « Beaucoup de miracles et de prodiges se faisaient par les apôtres », nous disent les Actes (V, 12); mais Pierre apparaît comme le thaumaturge par excellence, au point qu'on plaçait les malades sur son passage, dans les places publiques, pour que son ombre au moins les couvrît (V, 15). Certains exégètes observent qu'il n'est pas dit expressément que l'ombre de Pierre guérissait, et ils pensent que Luc veut simplement noter la croyance populaire et la haute opinion qu'on avait du chef des apôtres. On ne peut douter, cependant, que saint Luc ne fasse sienne la conviction des fidèles, puisqu'il ajoute : « Et l'on accourait en foule des villes voisines pour amener des malades... qui tous étaient guéris. » (V. 16.) Il racontera plus tard (XIX, 12), à propos de saint Paul, des pratiques populaires dictées par une foi non moins étonnante et pleinement récompensée. Parfois, Dieu inculque par de terribles châtiments le respect dû à son représentant, comme il arriva pour Ananie et Saphire; mais, en règle générale, à l'exemple de son divin Maître, l'apôtre « passe en faisant du bien » : guérison du boiteux à la porte du Temple, guérison du paralytique de Lydda, résurrection de Tabitha à Joppé, etc.

La foi ardente du chef des apôtres s'exprime dans ses discours : I, 16-22; II, 14-36; III, 12-26; IV, 8-12; VI, 2-4; X, 34-43; XI, 5-17; XV, 7-11. Cf. art. Actes des Apôtres, dans le *Supplément*, t. I, col. 73-74; P. de Ambroggi, *I discorsi di S. Pietro negli atti*, *Scuola cattolica*, ser. V., t. XI (1928), p. 81-97, 161-186, 243-264. On a signalé, avec raison, comme une marque d'authenticité, « l'archaïsme théologique » (art. Actes, *op. cit.*, t. I, col. 74) de ses discours qui se tiennent, en effet, très près de l'Évangile. Comme dans l'Évangile, la divinité de Notre-Seigneur résulte moins de déclarations directes et formelles que de la vie, des actes, des titres et des fonctions de Jésus. Sa sainteté, ses miracles, sa résurrection révèlent sa grandeur divine. Il est le sauveur des hommes et l'auteur de la grâce (XV, 11), il promet et donne le Saint-Esprit, il jugera les vivants et les morts (X, 42); son titre de « Seigneur » (II, 35; X, 36; XI, 17; XV, 11) et les prérogatives qui en découlent s'identifient avec le nom et les prérogatives de Yahweh lui-même (cf., Joël, III, 5 cité; Act., II, 20, 38, avec Act., IV, 11, 12). Bref, les discours de Pierre donnent l'impression profonde que Jésus, vrai Messie, est aussi Fils de Dieu.

Pierre prêche d'exemple, non moins que de parole. Sans provocation comme sans crainte, il résiste aux autorités juives, et il a des réponses d'une simplicité héroïque qui étonnent les sanhédrites et qui deviennent, pour les chrétiens, de sublimes mots d'ordre : IV, 11, 12, 19-20; V, 29. Flagellé, il est fier des opprobres endurés pour le Christ (V, 41); emprisonné, il aspire à donner sa vie : V, 18-33; X, 3-4. Les autres apôtres partagent ses épreuves, mais on le voit toujours au premier rang (cf. Les apôtres, V, 18-21; Pierre et les apôtres, V, 29). Fidèle au mandat d'affermir ses frères, il se montre en tout le chef parfait.

c) *L'apostolat chez les gentils.* — L'autorité de Pierre apparaît surtout dans la question de l'admission des gentils dans l'Église. Sans doute, Simon, le jour de la Pentecôte, avait affirmé le principe : Quiconque invoquera le nom de Jésus sera sauvé. Mais, en quoi consiste cette invocation ? Suffira-t-il d'un acte de foi et de la profession solennelle par le baptême ? Ou bien, la Loi ayant pour but de conduire au Christ, faudra-t-il adopter la circoncision et les observances légales et se faire serviteur de Moïse pour devenir disciple du Christ ? L'Évangile n'avait pas tranché la question. Jésus s'était contenté d'inspirer l'esprit nouveau, laissant au Paraclet le soin d'achever l'œuvre commencée. C'est pourquoi, aux yeux des Juifs fidèles qu'étaient les apôtres, la question restait entière, même après la Pentecôte; pour mieux dire, elle ne se posait pas clairement devant eux, et ils ne tiraient pas encore de leur propre expérience et des paroles du Sauveur les conclusions qui leur apparaîtront plus tard. Il faudra une révélation pour que le pilote qui dirige la barque du Christ, d'un coup de barre hardi, la jette en haute mer.

a. *Saint Étienne.* — Certains critiques ont donné au diacre Étienne un rôle hors de pair dans la prédication de l'Évangile. Il serait le grand initiateur, le premier représentant de l'Évangile en esprit et en vérité. Il aurait, le premier, déclaré inutiles au salut la circoncision et la Loi, le Temple et ses cérémonies. Apôtre de l'universalisme, il serait le précurseur de Pierre et le maître de Paul. Mais ces constructions n'ont guère d'autre fondement que les dires de témoins que Luc déclare subornés (VI, 11) et menteurs (VI, 12). Qu'y a-t-il de vrai dans leurs accusations ? Nous ne pouvons le savoir que par l'apologie d'Étienne devant ses juges. Or, qu'on examine attentivement comment il parle de la circoncision (VII, 1-8), de la Loi (17-41), et du culte

(42-50) : pas un mot qui en fasse soupçonner l'inutilité ou l'abolition. Sans doute, il ressort de son discours qu'Abraham avait mérité l'amitié de Dieu avant de recevoir la circoncision; que les patriarches ont parfaitement servi le Seigneur sans loi écrite, tandis que les Hébreux, à qui la loi mosaïque fut donnée par le ministère des anges, l'ont ouvertement violée; que les patriarches ont su honorer Dieu sans lieu de culte fixe, soit en Palestine, soit même en dehors des frontières de la Terre promise; que le tabernacle n'a pas empêché l'idolâtrie d'Israël et que le Temple, dont Dieu n'avait point demandé la construction à David, ne saurait contenir la majesté divine : cf. Jacquier, *Les Actes*, p. 200-235. Mais, de ces paroles à une déchéance quelconque et surtout à la suppression de ces institutions divines, il y a loin et rien n'oriente l'auditeur dans cette direction. Si l'on ne veut pas dépasser les faits constatés et suppléer par de pures conjectures au silence des textes, il faut reconnaître qu'Étienne n'a pas affirmé positivement, ni même fait entendre clairement l'abrogation du culte juif, moins encore de la Loi et de la circoncision. On remarquera, d'ailleurs, que ses adversaires ne sont pas les Hébreux, qui auraient dû cependant s'offenser davantage de toute parole contre Moïse, mais les hellénistes qui, poussés par la jalousie, subornent de faux témoins pour soulever le peuple. Bien plus, aussitôt après l'élection des diacres (vi, 1-6), Luc mentionne la conversion d'un grand nombre de prêtres (vi, 7) : signe de l'attachement que tous les chrétiens de Jérusalem, sans excepter les nouveaux élus, professaient encore publiquement pour les cérémonies légales. En réalité, le courageux diacre attaque non point le mosaïsme, mais les dispositions morales des Juifs, leur formalisme religieux, leur ingratitude envers Dieu, la dureté de cœur qui a fait d'eux les meurtriers des prophètes et du Juste par excellence, les perpétuels transgresseurs de la Loi. « La Loi, cette Loi intimée par les anges, vous ne l'avez pas gardée ! » C'est le dernier mot du discours (vii, 53). Ce mot, saint Pierre le reprendra pour montrer, dans l'abrogation de celle-ci, qui fut l'occasion de tant de fautes, un bienfait de la Providence et un moyen de salut; mais, en attendant l'invitation formelle à secouer le joug écrasant, les invectives d'Étienne contre les violateurs de la Loi restent encore dans le style des prophètes qui en pressaient l'observation. Cf. L. Murillo, *Una tesis reciente sobre la concepción universalista del Ev. en la edad apostolica. Estudios ecclesiasticos*, t. ii (1923), p. 427-442; t. iii (1924), p. 3-18; — *Universalismus Evangelii in aevo apostolico, Verbum Domini*, t. iii (1923), p. 151-155.

b. *Philippe l'Évangéliste.* — Avec Philippe, l'Évangile pénètre en Samarie. Quoique établis au centre de la Palestine, les Samaritains étaient si éloignés des Juifs par leurs traditions religieuses et nationales, que le christianisme remportait de ce chef une grande victoire et paraissait s'avancer résolument à la conquête du monde. Il ne faut pas oublier, cependant, que les Samaritains se glorifiaient d'observer parfaitement la loi de Moïse : s'ils rejetaient les traditions pharisaïques, s'ils n'admettaient pas comme Écriture sacrée les prophètes et les écrivains de la Bible hébraïque, ils ne prétendaient que mieux réserver par là l'inspiration et l'autorité des cinq livres de Moïse. En franchissant la barrière des antipathies et des haines séculaires, dont s'entourait la Samarie, Philippe et les prédicateurs chrétiens ne sortaient pas encore du domaine du mosaïsme, ni du monde juif. On peut en dire autant de la conversion de l'eunuque éthiopien. Certains exégètes proposent de placer après le baptême du centurion par saint Pierre (x) cet épisode raconté au c. viii. Mais rien n'oblige à cette transposition. Tout fait penser que ce pèlerin, qui venait de si loin adorer à Jérusalem et qui charmait la longueur du chemin en lisant et en méditant les Livres sacrés, avait adopté le judaïsme aussi pleinement qu'il lui était possible, ce qui permettait à l'orthodoxie juive la plus stricte de le regarder comme un vrai prosélyte et comme agrégé au peuple de Dieu. Cf. Jacquier, *Les Actes*, p. 269-271; A. Camerlynck, *Actus Apostolorum*, 6e éd., Bruges, 1910, *in h. l.;* Th. Zahn, *Apostelgeschichte*, 3e éd., 1922, t. i, p. 311-315. Dès lors, le baptême du prosélyte éthiopien ne doit pas plus surprendre que le diaconat du prosélyte antiochien Nicolas. Même après la conversion des Samaritains, même après celle du ministre éthiopien, la question demeure entière : un païen qui n'est pas devenu Israélite par la pratique de la Loi et par la circoncision, peut-il devenir chrétien par le seul baptême ? La démarche du centurion de Césarée va tout à coup poser le problème dans toute son acuité et Pierre va le résoudre avec une autorité devant laquelle l'Église entière s'inclinera.

c. *La grande décision.* — En vertu de sa dignité, de sa portée universelle et de sa haute valeur spirituelle, l'Évangile prêché par le Sauveur devait, tôt ou tard, abroger la loi de Moïse. D'une part, il s'adressait à tous les hommes : or, la répugnance que les meilleurs d'entre les païens, même convaincus de la vérité de la révélation juive, éprouvaient pour la circoncision et les autres pratiques légales, faisait de celles-ci une barrière presque infranchissable à une religion universelle. D'autre part, du point de vue dogmatique, le caractère imparfait et figuratif des rites mosaïques les condamnait à disparaître devant « la grâce et la vérité » (Joa., i, 17; cf. vi, 63; xvii, 17) apportées par Jésus-Christ : les sacrements chrétiens ouvraient des sources de grâces dont l'abondance rendait inutiles les antiques et pauvres moyens de salut, et il était naturel que tout le système ancien de préparation et d'attente, orienté vers le Christ à venir, cédât la place à l'ordre nouveau établi par lui. Enfin, l'esprit de liberté de l'Évangile s'accommodait mal de cette multitude de pratiques minutieuses et assujettissantes : le vin nouveau ne tarderait pas à rompre les vieilles outres. Le jour viendra, où les apôtres, Pierre le premier, si fidèle dès son enfance à toutes les lois mosaïques (Act., x, 14), Paul lui-même, le pharisien, passionnément attaché aux traditions de sa caste, trouveront que ce joug, qu'ils portaient si légèrement autrefois et dont ils étaient si fiers, pèse lourdement sur eux : et s'il en est ainsi pour leurs épaules habituées au fardeau, combien plus pour celles qui ne l'avaient jamais senti ! Mais cette appréciation viendra d'un esprit éclairé par l'Évangile et d'un cœur dilaté par l'amour. En attendant, apôtres et simples fidèles aiment ce joug et semblent le porter plus allègrement que tous les autres Juifs. Cependant, la liberté du Saint-Esprit agit déjà en eux. Leurs yeux s'habituent à se tourner vers les horizons lointains, leur amour des âmes les penche vers la multitude des païens avec une compassion et un sentiment de fraternité que n'avait point le commun des Israélites; l'amour dont ils brûlent pour Dieu leur fait comprendre le peu d'importance qu'ont en elles-mêmes ces pratiques extérieures. Nous avons la preuve de ce travail intérieur dans la facilité avec laquelle tous accepteront, dès qu'elle sera connue, la volonté de Dieu déclarant périmée la loi mosaïque. Le moment est venu où cette volonté va se révéler : la moisson mûrit partout dans le vaste champ du père de famille; il est temps que les ouvriers ne se tiennent pas confinés dans l'étroit domaine d'Israël.

Le double récit que saint Luc nous donne coup sur coup de cet événement, l'un directement (x, 1-48), l'autre, en rapportant l'apologie de Pierre (xi, 5-17), indique déjà l'immense portée qu'il faut lui recon-

naître; et les interventions miraculeuses que Dieu multiplie pour ne laisser aucun doute sur ses intentions et pour tracer à Pierre, pas à pas, une route sur laquelle nous le voyons marcher de surprise en surprise, achèvent l'intérêt dramatique de ces pages. On ne compte pas moins de quatre manifestations surnaturelles. — 1° Un ange avertit le centurion Corneille de faire appeler Pierre pour s'instruire auprès de lui de la voie du salut : x, 3-7, 30-33. — 2° Pierre, dans une extase, reçoit l'ordre de ne pas traiter d'impur ce que Dieu a purifié, et la vision se renouvelle trois fois pour qu'il ne puisse douter de sa réalité : x, 9-16; xi, 5-17. — 3° Un nouvel ordre du Saint-Esprit (x, 19-20) lui commande de se rendre à l'appel des messagers de Corneille. Docilement, il fait taire toutes ses répugnances, en donnant l'hospitalité dans sa maison à ces incirconcis et en acceptant, à son tour, d'entrer dans la demeure d'un païen. Peut-être se croit-il au terme des concessions que Dieu lui demande; mais les dispositions du centurion, prêt à l'écouter comme l'envoyé du ciel, lui ouvrent soudain les yeux. Il comprend que le Seigneur ne fait point acception des personnes et qu'il donne accès dans le royaume à toutes les âmes de bonne volonté, sans autre condition que la foi et le baptême (x, 34-35). — 4° Tandis qu'il instruit ces néophytes, le Saint-Esprit descend sur eux de la même manière que sur les apôtres au jour de la Pentecôte, déclarant de la sorte ces incirconcis dignes du baptême et effaçant toute différence entre Juifs et gentils : dernier miracle, qui, en confirmant aux yeux de Corneille la vérité de la prédication chrétienne, scelle, aux yeux des chrétiens, l'admission des païens dans l'Église. C'est pourquoi, obéissant à tous ces avertissements du ciel et se conformant de tout son cœur à la volonté divine, Pierre confère le baptême aux prémices des gentils en les affranchissant de la Loi.

A Jérusalem, cette nouvelle provoque un grand étonnement. Lorsque Pierre revient, les fidèles de la circoncision lui adressent des reproches en disant : « Tu es entré chez les incirconcis et tu as mangé avec eux. » (xi, 1-4.) Si le simple fait de manger avec les incirconcis paraissait à ces judéo-chrétiens une impiété, combien plus de les baptiser! Pour se justifier, Simon n'a qu'à raconter l'événement, dont plusieurs frères de Joppé pouvaient attester l'entière exactitude. L'attachement des fidèles de Jérusalem aux observances légales ne rend que plus admirable leur docilité au Saint-Esprit et leur obéissance envers saint Pierre : non seulement ils s'apaisèrent, mais ils glorifièrent Dieu (xi, 18) de sa miséricorde envers les gentils. Quelle preuve nouvelle de la totale emprise de l'Évangile sur ces cœurs droits, pour lesquels les coutumes religieuses et nationales ne comptent plus dès que Dieu a parlé. En même temps, quelle magnifique démonstration de la suprématie de Pierre, choisi de Dieu pour la manœuvre d'où dépend l'avenir de l'Église et donnant le mot d'ordre qui entraîne apôtres et fidèles! Sans doute, la volonté de Dieu, manifestée par tant de miracles, aurait emporté toutes les résistances, si humble qu'eût été l'intermédiaire élu pour la transmettre; mais ce n'est pas sans raison qu'une manœuvre de cette importance a été confiée à Pierre, et son attitude au cours de ces événements est celle du chef, conscient de sa mission et de son autorité, qui décide avec prudence pour imposer ensuite sa décision avec fermeté.

d. *Pierre au concile de Jérusalem.* — Les événements de Césarée eurent leur épilogue et leur consécration au concile de Jérusalem. Pour les détails, voir l'art. Concile, *op. cit.*, t. ii, col. 113-120, nous voulons seulement noter le relief dans lequel apparaît en cette circonstance la personne de Pierre. Certains judéo-chrétiens regardaient, semble-t-il, le baptême de Corneille comme une exception que Pierre avait autorisée pour des raisons particulières, mais dont on ne devait pas tirer de conséquence. Voyant l'exception se transformer en règle par l'admission en foule des gentils à Antioche et dans les provinces d'Asie, ils s'opposent de toutes leurs forces à un mouvement qui leur paraissait dépasser toutes les prévisions et toutes les limites raisonnables. Combien ils se méprennent sur la pensée du chef des apôtres! Leur étroitesse d'esprit va faire ressortir la largeur de ses vues. Déjà à Césarée, il avait, à propos du cas particulier, énoncé le principe général : « En vérité, je reconnais que Dieu ne fait point acception de personnes. » (x, 34.) Il va maintenant, en interprète infaillible du Saint-Esprit, définir le sens de ces paroles, proclamer la liberté sans limite qu'elles offrent aux gentils et préciser les conséquences qu'elles renferment pour les Juifs eux-mêmes. Nous avons (xv, 7-11) le discours qu'il prononça dans la réunion des apôtres et des anciens (xv, 6) et qu'il répéta devant l'assemblée plénière (si celle-ci est distincte de xv, 6). Il déclare, en premier lieu, que la question est déjà tranchée par la révélation dont il a été l'organe et qui fait de lui le premier apôtre des gentils (xv, 7) : Dieu ne fait pas de différence entre Juifs et gentils, οὐθὲν διέκρινεν μεταξὺ ἡμῶντε καὶ αὐτῶν (x, 8-9). A ce motif sans réplique, fondé sur la volonté absolue de Dieu, il en ajoute deux autres tirés l'un de la nature de la Loi, l'autre de la nature de la grâce. Dans la Loi, Pierre montre un joug pesant : « Nos Pères et nous-mêmes, dit-il, n'avons pu le porter! » (xv, 10.) On ne pourrait l'imposer aux nouveaux fidèles sans *tenter Dieu :* l'obligation dépasserait tellement les forces humaines, qu'il y faudrait un miracle pour lequel on n'a pas le droit de compter sur le secours de Dieu. Dans ce premier argument, quelle profondeur! Étienne reprochait aux Israélites d'autrefois et d'aujourd'hui leurs perpétuelles transgressions. Pierre en découvre la cause : la faiblesse humaine ne pouvait que plier sous le poids des prescriptions légales. La théologie de Paul, avec ses analyses psychologiques et ses tableaux dramatiques, se trouve en germe dans ces paroles. Et quel détachement de la Loi ne suppose pas une appréciation si peu flatteuse de son rôle! Qui eut cru que des sujets si dévots de la Loi en deviendraient les accusateurs ? — La seconde raison n'est pas moins profonde : c'est la grâce du Christ qui nous sauve tous (xv, 11); elle suffit donc seule et tout moyen étranger de salut rabaisserait sa dignité et son efficacité. Ceci, Pierre ne l'avance point par simple conjecture : c'est un article de foi, διὰ τῆς χάριτος τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι.

Plusieurs critiques protestants : Hilgenfeld, Wendt, Preuschen, etc., révoquent en doute l'authenticité de ces dernières paroles, sous prétexte qu'elles reproduisent trop fidèlement la doctrine de Paul : selon eux, Luc, disciple de Paul, aurait mis sur les lèvres de Pierre les idées chères à son maître, afin de montrer que les deux apôtres professaient la même foi, comme ils avaient mêmes vertus et mêmes dons surnaturels. Mais saint Paul lui-même, dans l'épître aux Galates (ii, 15-16), déclare que cette doctrine de la justification par la foi en Jésus-Christ était celle de Pierre et de tous les judéo-chrétiens, aussi bien que la sienne propre et qu'elle constituait pour tous un dogme fondamental. On notera en outre, malgré l'identité du fond, une différence de langage qui ôte tout fondement à l'accusation d'emprunt et d'inauthenticité : saint Pierre parle de salut en général (xv, 11) là où Paul emploie le terme plus technique de justification (répété quatre fois : Gal., ii, 16-17).

Ces explications de Pierre découvrent toute la portée du fait nouveau : elles proclament sans ambages la déchéance définitive de la loi mosaïque. Inutiles

au salut, puisque la grâce suffit, poids encombrant pour les Israélites eux-mêmes, les observances légales peuvent constituer aux yeux des judéo-chrétiens le legs encore cher d'un passé vénérable. En s'y soumettant quelque temps encore, ils obéissent à un légitime sentiment de piété filiale : selon le mot heureux de saint Augustin, ils rendent les derniers devoirs à leur défunte mère, la Synagogue. Elles n'en sont pas moins, en principe, vouées à disparaître. Ce principe, saint Pierre l'énonce avec fermeté devant les apôtres et les anciens, devant les fidèles de Jérusalem et devant les représentants de l'Église d'Antioche : il parle, peut-on dire, *ex cathedra*, comme pasteur et docteur de l'Église universelle, et cette solennelle définition est accueillie par le silence respectueux et obéissant de toute l'assemblée : ἐσίγησεν δὲ παν τὸ πλῆθος (xv, 12), silence d'autant plus frappant que la discussion, jusque-là, avait été longue et animée, πολλῆς δὲ ζητήσεως γενομένης. C'est l'exercice incontesté de la suprême autorité, souveraine et infaillible.

e. *Pierre et Jacques.* — Contrairement à l'exposé que nous venons de présenter et qui ressort, à première vue, du récit, B. Weiss et plusieurs autres critiques protestants soutiennent que le rôle prépondérant dans le concile revient à saint Jacques. Celui-ci emploie la formule : « Je juge », c'est-à-dire « je décide », ἐγὼ κρίνω (xv, 19), comme ferait un président. Et ses actes répondent à cette attitude : d'une part, il sanctionne de sa haute approbation l'avis exprimé par saint Pierre; mais, d'autre part, il propose des conclusions qui restreignent en pratique la liberté théorique qui vient d'être proclamée, et l'assemblée les adopte. D'ailleurs, saint Paul atteste la prééminence de Jacques, non seulement dans cette réunion, mais dans la vie de l'Église et dans toutes les questions religieuses : au chapitre II de l'épître aux Galates, qui se réfère certainement aux mêmes événements que le chapitre xv des Actes (cf. *Suppl.*, art. ACTES, t. I, col. 79; CONCILE, t. II, col. 116; CHRONOLOGIE, t. I, col. 1286-1287), voulant mentionner les personnages de premier plan qui ont approuvé ses principes et sa conduite, il nomme Jacques avant Céphas et Jean (Gal., II, 9). Et bientôt Paul lui-même devra, tout comme Pierre, céder à son tour devant les exigences de Jacques, et malgré ses principes se comporter pratiquement comme le plus dévot des Juifs : Act., XXI, 17-26. « Si donc on parle d'un pape dans l'Église primitive, ce pape serait Jacques et non Pierre. » (K. Holl, *Der Kirchenbegriff. Sitzungsber. kön. preuss. Ak.*, 1921, p. 932. De même Karl Müller, *Kirchengeschichte*, 2e éd., Tubingue, t. I, 1927, p. 110; H. Streeter, *The primitive Church*, Londres, 1929.) Mais ce tableau de la primauté de Jacques se compose de traits singulièrement forcés. D'abord, rien n'indique dans la formule ἐγὼ κρίνω l'autorité exceptionnelle qu'on suppose. Ἐγὼ est ici restrictif et non emphatique : pour moi, en ce qui me concerne, et sans vouloir engager les autres apôtres, κρίνω, je pense, j'estime, je suis d'avis et non je juge, sens premier de κρίνω. Il est aussi employé dans le sens d'émettre une opinion, IV, 19; XIII, 46; XVI, 15; XXVI, 8; cf. Jacquier, *Les Actes*, p. 455. En qualité d'apôtre, Jacques a le droit d'émettre un jugement qui aura, il le sait, toute l'autorité reconnue aux apôtres du Christ. Cette autorité, il l'emploie en premier lieu à reconnaître, pour ainsi dire, la primauté de Pierre en se rangeant à sa décision, sans qu'on puisse en inférer qu'il évoque à son tribunal la cause déjà jugée (xv, 13-19); cela fait, il juge bon de demander aux gentils certaines concessions qui faciliteront leurs rapports avec les Juifs et qui sont, en effet, acceptées (xv, 20-21). La première partie de son discours rend un hommage d'autant plus remarquable à la dignité de Pierre que la seconde montre mieux l'influence dont il jouit lui-même dans l'assemblée. Si Jacques est nommé dans l'épître aux Galates (II, 9) avant Céphas et Jean, c'est que Paul se place sur le terrain de ses adversaires : « Ce Jacques que vous estimez tant a été le premier à m'approuver... » Il ne faut pas oublier non plus la grande considération que lui valait sa prérogative de *frère du Seigneur* (I, 19). Mais ce mouvement oratoire et cette prérogative d'honneur ne prouvent nullement une prééminence d'autorité. Il suffit, en effet, de lire le contexte pour voir combien, dans la pensée de Paul, Céphas l'emporte en dignité sur le frère même du Seigneur : le voyage que Paul entreprend à Jérusalem tout exprès pour visiter Pierre, auprès duquel il passe quinze jours (Gal., II, 18-19), tandis que les visites au « frère du Seigneur » restent au second plan; le titre d'*apôtre des circoncis* qu'il donne à Pierre comme lui appartenant par excellence et de préférence même à saint Jacques (Gal., II, 7); enfin, l'énergie des remontrances qu'il se croit obligé de présenter à Céphas pour le détourner d'une conduite qu'on interpréterait contrairement à ses véritables intentions (II, 11-26), autant de preuves du rôle hors de pair de celui qui apparaît vraiment comme le prince des apôtres et le chef des chrétiens. Vers l'an 57, saint Jacques, demeuré seul à la tête de l'Église de Jérusalem, invite Paul à offrir des sacrifices dans le Temple, et celui-ci accepte (Act., XXI, 17-26) : c'est, de la part de Jacques, un conseil d'ami destiné à écarter les imputations calomnieuses déjà répandues à Jérusalem contre l'apôtre des incirconcis (III, 28); c'est de la part de Paul une de ces mesures d'opportunité auxquelles il savait se plier pour le bien des âmes (cf. I Cor., IX, 19-23). Ni l'un ni l'autre ne contredisent le dogme fondamental, proclamé par saint Pierre, du « salut pour tous par la seule grâce du Christ ». Il ne ressort pas non plus des paroles de Jacques (XXI, 20-25) qu'il considérait la Loi comme obligatoire pour les Juifs à titre de perfection, comme semble le concéder J. Chaîne (*L'épître de saint Jacques*, Paris, 1927, p. XXXV); il demande seulement une marque de respect qui n'engage en rien les principes dès longtemps reconnus. Ainsi le prestige immense dont la triple dignité d'apôtre, de frère du Seigneur et d'évêque de Jérusalem entourait la personne de Jacques, rehausse l'autorité de Pierre devant laquelle tous s'inclinent.

f. *Pierre et Paul.* — Après le concile de Jérusalem, où il s'est montré dans toute la grandeur de son rôle de chef de l'Église, Pierre disparaît complètement de la scène : le livre des Actes ne fait plus mention de lui. Paul, qui a déjà paru avec éclat, passe maintenant au premier plan ou, pour mieux dire, occupe presque seul toute la scène : la dernière partie des Actes (xv, 35-XXVIII) nous raconte son histoire, depuis le commencement de sa seconde campagne apostolique jusqu'à la deuxième année de sa captivité romaine, soit de l'an 50 à l'an 62. On a remarqué une sorte de parallélisme entre l'histoire de Pierre et celle de Paul dans les Actes ; Baur, Zeller et les critiques de l'école de Tubingue ont même essayé de tirer argument de ce fait contre l'historicité des Actes, comme si l'auteur avait voulu tenir la balance égale entre les deux apôtres, en prêtant à l'un et à l'autre mêmes dons surnaturels, mêmes miracles, mêmes vertus, mêmes grandes œuvres, même influence. Cette théorie ne résiste pas à un examen approfondi (cf. art. ACTES, *op. cit.*, t. I, col. 71-73; Jacquier, *Les Actes*, p. CCLIV-CCLIX). Les ressemblances tiennent à l'analogie des situations; elles demeurent, d'ailleurs, assez vagues, et les récits diffèrent par une foule de détails et de circonstances où se reconnaissent la variété de la vie et la vérité de l'histoire. De plus, ce qui écarte toute conjecture d'équilibre habile et artificiel, c'est que Paul l'emporte manifestement par

l'étendue de son activité apostolique. Dans le livre des Actes, le ministère direct de Pierre se borne à la Palestine. Celui de Paul s'étend beaucoup plus loin : après ses premières prédications à Damas et à Jérusalem, une triple série de missions de plus en plus larges et fécondes le conduit d'Antioche dans l'île de Chypre et dans toutes les provinces de l'Asie Mineure, puis en Macédoine et en Achaïe, depuis Philippes et Thessalonique jusqu'à Athènes et Corinthe; enfin des épreuves providentielles l'amènent à Rome, au cœur même de l'empire. Devant ces conquêtes immenses, vraie gloire de l'Apôtre, qu'importent quelques miracles de plus ou de moins! Mais, plus on admire la divine fécondité de l'apostolat de Paul, plus on est frappé du témoignage que le glorieux héraut de l'Évangile rend à la suprématie de Pierre. Les Actes nous disent, en général, qu'après sa prédication à Damas, Paul vint à Jérusalem : là, Barnabé le présenta « aux apôtres » (IX, 26-27), qui l'accréditèrent auprès de la communauté en traitant familièrement avec lui (IX, 28). Paul précise davantage: c'est pour *voir et interroger Pierre* qu'il monte à Jérusalem : ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα ἱστορῆσαι Κηφᾶν (Gal., I, 18), et il passa quinze jours auprès de lui, profitant aussi de l'occasion pour voir Jacques, le frère du Seigneur (Gal., I, 18, 19).

Quatorze ans plus tard, une révélation le ramène à Jérusalem (Gal., II, 1, 2). Ce fut, selon toutes vraisemblances, à l'occasion du concile de Jérusalem. Il s'agissait, nous l'avons vu, de savoir si la foi et le baptême affranchissaient de tout devoir envers la loi de Moïse les païens convertis, ainsi que Pierre l'avait déclaré à Césarée. Question capitale pour les Églises nouvelles que Paul avait fondées; question essentielle pour Paul lui-même qui, marchant sans hésitation à la lumière de ses propres révélations dans la voie ouverte par Simon, avait entraîné à sa suite toutes les jeunes chrétientés : « J'exposai mon évangile aux apôtres, et en particulier aux plus considérés d'entre eux, de peur, dit-il, que je ne coure ou que je n'aie couru en vain, » μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον (Gal., II, 3).

Ces personnages considérés entre tous, ces « colonnes » de l'Église (Gal., II, 9), étaient « Jacques et Céphas et Jean »; mais le premier rang appartenait à Pierre, l'apôtre par excellence des circoncis, comme Paul lui-même l'était des incirconcis (Gal., II, 7, 8). Ainsi, malgré ses visions, ses miracles et ses succès, si Paul n'avait reçu l'approbation de Pierre, il aurait, de son propre aveu, « couru en vain », il aurait dû regarder ses travaux, déjà considérables, comme inutiles et sans profit pour les âmes. Mais Pierre, qui avait reconnu la vocation du converti de Damas et favorisé ses débuts dans l'apostolat, confirme encore solennellement l'évangile du grand missionnaire, et Paul oppose triomphalement ce témoignage à ses adversaires, assuré par là de leur fermer la bouche. Quelle frappante démonstration de la suprématie spirituelle de Pierre!

Il n'est pas jusqu'à l'incident d'Antioche (Gal., II, 11-21) qui ne mette en relief de bien des façons l'autorité de Pierre. — 1. Par égard pour certains judéo-chrétiens de l'entourage de Jacques, Pierre cesse de prendre part aux repas des païens convertis. Il n'en faut pas davantage pour que tous les autres Juifs et Barnabé lui-même se retirent aussi. Tant est grande l'influence de Pierre, tant son seul exemple entraîne! — 2. Paul se rend compte qu'on ne manquera pas d'interpréter l'abstention de Pierre comme une condamnation de la liberté jusque-là reconnue aux gentils, en sorte que la complaisance de Céphas pour les amis de Jacques risque d'obscurcir « *la vérité de l'Évangile* ». Ne dirait-on pas que les actes de Pierre prennent, à son insu même, une portée doctrinale ? — 3. Jugeant que le danger public demande un remède approprié, Paul avertit Céphas « en présence de tous », ἔμπροσθεν πάντων, sans doute au cours de quelque fonction liturgique qui avait rassemblé un grand nombre de fidèles : « Si toi, qui es juif, tu vis à la manière des gentils et non pas des juifs, comment forces-tu les gentils à se faire juifs ? » (Gal., II, 14.) Ces paroles sont bien remarquables. En premier lieu, elles constatent entre Paul et Céphas l'accord le plus complet de principe : Céphas, tout Juif qu'il est, ne se regarde nullement comme obligé de suivre les rites mosaïques; à plus forte raison les Grecs convertis n'y sont-ils pas astreints! Mais, en second lieu, Paul relève la contradiction entre les principes du chef des apôtres et sa conduite. D'une part, il professe une complète indépendance à l'égard des prescriptions légales; en fait, cependant, depuis quelque temps, il s'y soumet et *il force* les Grecs à s'y soumettre, parce que l'exemple a plus de force que les paroles et que les fidèles, voyant le chef de l'Église redevenu, pour ainsi dire, Juif, se demandent s'ils ne sont pas obligés de faire comme lui. Quel hommage à l'autorité de saint Pierre! Sa foi est hors de cause : il enseigne, au témoignage de Paul, les purs principes de l'Évangile. Son seul tort consiste à ne pas se rendre suffisamment compte de toute l'influence qu'il exerce et à ne pas s'apercevoir que sa condescendance envers quelques amis, légitime en soi, mais mal interprétée, trouble toute l'Église. — 4. Il va de soi que Pierre agréa la remontrance : c'est ce qui permet à l'apôtre des Galates de rappeler, à sa propre louange, une admonition dont ses adversaires judaïsants n'auraient pas manqué, en cas d'échec, de se prévaloir contre lui. D'après saint Paul encore, le prestige de Pierre n'est pas moindre en Achaïe qu'en Galatie. Il n'a pas plus évangélisé les Corinthiens que les Galates : cependant, quand des factions rivales se réclament de Paul ou d'Apollos, il a ses partisans qui, dans Corinthe même, opposent fièrement son nom à celui de deux grands missionnaires de la cité (I Cor., II, 12).

D'ailleurs, il jouit dans l'Église entière d'une considération sans égale : lorsque Paul établit par des preuves irréfragables la résurrection du Christ, il met en premier lieu le témoignage de Pierre (I Cor., XV, 5) comme le plus important et le plus autorisé. — Pour toutes ces déclarations et ces allusions, on peut dire que Paul, par le rayonnement même de son apostolat, demeure le plus brillant témoin de la primauté de Pierre. Cf. X. Roiron, *Saint Paul témoin de la primauté de saint Pierre*, dans *Recherches de science religieuse*, t. IV, 1913, p. 498-531.

3. *L'Église des Actes est bien l'Église du Christ.* — Nous venons d'assister au premier développement de la communauté chrétienne. D'une part, un mouvement d'expansion qui se propage de proche en proche, de Jérusalem en Samarie et dans toute la Palestine, puis en Syrie et dans les provinces méridionales de l'Asie : l'Église devient universelle. D'autre part, un mouvement de concentration qui rapproche tous les membres et les rattache étroitement à leurs chefs : des rites communs, baptême, catéchèse, fraction du pain, confirmation, unissent les frères; et sous la direction de Pierre, les apôtres, assistés des diacres et des presbytres créés par eux, donnent à cette unité la force et la garantie de l'organisation hiérarchique. Cette société, qui se réclame du Christ, a-t-elle le Christ pour auteur ?

A) *Église et Synagogue.* — Il sera facile, en premier lieu, de constater que l'Église, née sur la terre d'Israël et composée en majorité d'Israélites, n'est pas cependant la fille spirituelle du judaïsme. Les premiers chrétiens continuent de se montrer les plus pieux des Juifs; néanmoins, un abîme les sépare de ceux de leur race. Ceux-ci attendent toujours le Messie; pour eux, il est déjà venu et c'est Jésus de Nazareth. Ce Jésus,

que les chefs de la nation ont crucifié, est le Sauveur du monde : Act., II, 22-23; III, 15-16; IV, 10. Avec lui commence un ordre de choses nouveau : cette pierre qu'ils ont rejetée de leur édifice est devenue la pierre angulaire de l'édifice divin (IV, 11). Sans lui, les Israélites, malgré leur foi en Dieu et leur fidélité au Temple, sont voués à la malédiction : « Sauvez-vous de cette génération perverse! » (II, 40.) Impossible de s'y méprendre : les apôtres, si assidus au Temple, enseignent une foi que l'orthodoxie officielle condamne, ils rejettent en matière religieuse l'autorité des docteurs d'Israël (IV, 19; V, 29) et, au nom du Christ, ils se donnent comme les seuls guides du peuple de Dieu. Et les chefs d'Israël ne s'y trompent pas : par les menaces, les supplices, la prison et la mort, ils s'efforcent de détruire une secte qui crée à leurs yeux le plus grand péril national.

Cependant, à l'origine, le zèle des chrétiens de Jérusalem pour les traditions paternelles peut encore faire illusion sur la portée du mouvement. D'autre part, la haine du sanhédrin et les violences dont Paul se fait l'instrument ne dépassent pas les excès dont les diverses factions juives s'étaient bien des fois rendues coupables depuis le temps d'Alexandre Jannée (103-76) et d'Alexandre (76-62). Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XIII, 5; XIV, 2. Deux faits nouveaux vont bientôt mettre dans tout son jour l'esprit de l'Évangile : l'abolition des observances légales et l'ardeur de prosélytisme qui emporte les chrétiens à la conquête du monde païen. Le baptême du centurion de Césarée, les conversions innombrables d'Antioche et d'Asie, enfin le dogme proclamé par saint Pierre au concile de Jérusalem que « juifs et païens sont sauvés de la même manière par la grâce du Christ » (Act., XV, 11), établissent qu'on peut être chrétien sans devenir juif et que le juif devenu chrétien cesse lui-même d'être juif, puisqu'il n'est plus tenu à la loi mosaïque. Ces principes ne demeurent pas lettre morte : si la plupart des judéo-chrétiens, à Jérusalem, gardent envers la Loi un attachement d'ailleurs légitime, d'autres, comme Paul, n'hésitent pas à faire preuve d'indépendance évangélique chaque fois que l'intérêt des âmes le réclame. En même temps, les conversions se multiplient hors d'Israël, au point qu'il est facile de prévoir que l'élément juif ne constituera bientôt plus, dans l'ensemble de l'Église, qu'une infime minorité. On peut dire que, dès le concile de Jérusalem, en 49, vingt ans après la mort de Notre-Seigneur, la révolution est accomplie : l'Église chrétienne universelle apparaît dès lors complètement détachée du judaïsme essentiellement national.

Était-ce vraiment une révolution et le judaïsme ne tendait-il pas déjà, du moins hors de la Palestine, à se débarrasser lui-même des attaches légales et nationales les plus gênantes pour ouvrir les portes de la synagogue aux âmes de bonne volonté, auxquelles on ne demandait que le renoncement à l'idolâtrie et la profession du monothéisme ? C'était la thèse de W. Bousset dans la première édition de son ouvrage, *Die Religion des Judentums im neutestam. Zeitalter*, Berlin, 1903. Frappé du grand nombre des prosélytes qui, attirés par la pureté de la religion juive, se groupaient autour des synagogues dans les principales cités du monde gréco-romain et jusqu'en Babylonie, il voyait dans ces groupements, reliés entre eux par l'unité de croyance et d'organisation, les linéaments d'une société religieuse universelle, d'une Église. Deux faits ont pu donner à cette théorie une apparence de vérité : d'abord l'extraordinaire activité déployée par la propagande juive en territoire hellénistique et que favorisaient les pharisiens de la métropole (cf. Matth., XXIII, 15), avant que la ruine de Jérusalem sous Titus et surtout sous Hadrien eût, pour ainsi dire, replié le judaïsme sur lui-même; ensuite, le grand nombre d'adeptes gagnés de la sorte et qui dépassent peut-être celui des Juifs dispersés dans l'empire romain. Cf. Strack-Billerbeck, t. I, p. 924-993; Schürer, *Geschichte*, 4e éd., t. III, p. 164-172; A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums...*, Leipzig, 1924, t. I, p. 5-23; Juster, *Les Juifs dans l'empire romain*, Paris, 1914, t. I. Mais Mgr Batiffol a montré que, même au temps de sa plus grande expansion, Israël ne séparait pas la religion d'avec la nationalité : cf. *L'Église naissante et le catholicisme*, p. 1-20; *Le judaïsme de la dispersion tendait-il à devenir une Église?* dans *Revue biblique*, 1906, p. 197-209. Partout dans l'empire romain, les Juifs jouissaient de privilèges légaux qui leur permettaient de vivre selon leur religion et leur Loi; cette Loi et cette religion les isolaient au point qu'ils formaient une cité dans la cité. Quant au païen, il ne pouvait devenir juif qu'en acceptant la circoncision et en s'engageant à observer toute la Loi : c'était là le véritable prosélyte, réellement affilié au peuple de Dieu et devenu enfant d'Abraham. Le païen, qui n'est pas circoncis et qui n'observe pas la Loi dans toute sa rigueur, a beau se montrer pieux, c'est-à-dire adorer un seul Dieu, pratiquer les préceptes moraux de la Loi et observer quelques-unes de ses prohibitions, « cependant, si grande que soit la bonne volonté qu'il a pour les Juifs et que les Juifs lui rendent, il reste un étranger et un impur. Cette sorte d'interdit ne cesse que le jour où il accepte la circoncision et toute la Loi » (p. 9).

Les découvertes récentes confirment ces conclusions. A Rome, vers l'époque de Notre-Seigneur, la colonie juive comptait de quarante à cinquante mille membres, répartis entre diverses synagogues dont treize au moins sont désignées nommément dans les inscriptions. « On a trouvé dans les catacombes juives les tombes de plusieurs prosélytes, mais on n'y a pas encore rencontré la sépulture d'un seul de ces demi-juifs qu'on appelait les « metuentes », σεβόμενοι τὸν Θεόν. On connaît les épitaphes de trois de ces sympathisants du judaïsme à Rome : tous les trois furent ensevelis hors des cimetières juifs; n'ayant pas encore accepté la loi mosaïque tout entière, avec toutes ses exigences; ils étaient considérés comme des gentils. Frey, *Le judaïsme à Rome aux premiers temps de l'Église*, dans *Biblica*, t. XII (1931), p. 144. En face de cet attachement aux rites mosaïques et de l'ostracisme porté contre tous ceux qui ne les adoptaient pas intégralement, on mesure mieux la grandeur et l'audace inouïe du geste de saint Pierre introduisant directement les païens dans la société des frères, leur reconnaissant tous les droits, tous les privilèges et toutes les faveurs divines, réservés jusque-là aux enfants d'Abraham ou à ceux qui portaient comme lui, en leur chair, le signe de l'alliance, déclarant enfin que le baptême au nom du Christ suffit à rendre l'homme, quel qu'il soit, enfant de Dieu. Déclaration d'autant plus importante que l'affranchissement des gentils brise le joug de la Loi pour les Juifs eux-mêmes : si la grâce du Christ confère toute seule le salut et la sainteté, elle ôte par le fait même aux observances légales tout caractère de nécessité. Elles se réduisent désormais au rôle d'œuvres surérogatoires. Encore saint Pierre prend-il soin de dire que ce surcroît n'est pas un secours, mais un fardeau (XV, 10). Dorénavant, religion et nation sont dissociées, tous les peuples et tous les royaumes peuvent servir le même Dieu, la société chrétienne forme une Église; mais l'Église n'a pu s'établir qu'en détruisant le particularisme religieux et national de la synagogue.

B) *Église du Christ.* — Si la société chrétienne, telle qu'elle nous apparaît au lendemain du concile de Jérusalem, ne se rattache plus à l'esprit et aux institutions du judaïsme, peut-on dire qu'elle répond à la

pensée et aux intentions de Jésus, et l'œuvre des apôtres peut-elle s'appeler encore l'œuvre du Christ ? Nous l'avons dit, la plupart des exégètes protestants le nient. Les plus conservateurs admettent bien que le Christ a fondé l'Église, mais il lui a laissé le pouvoir de s'organiser à son gré, sans en déterminer lui-même ni la forme sociale, ni la constitution, et l'autorité qu'il a mise aux mains des apôtres passera plus tard à l'ensemble de l'Église sans que l'organisation hiérarchique qu'ils ont établie puisse se réclamer d'un droit divin. D'autres, de plus en plus nombreux, rompent toute attache entre l'œuvre des apôtres et les desseins du Christ : ils attribuent le développement décrit dans le livre des Actes, soit à la force des choses, soit à l'initiative et au génie de quelques disciples, soit à l'action créatrice de la communauté, soit aux suggestions mystiques de l'Esprit divin. Mais tous ces sytèmes sont obligés, au préalable, de nier l'authenticité ou la vraie portée des textes évangéliques qui expriment clairement les volontés de Jésus et qui dessinent le plan de son Église. Méthode arbitraire à son point de départ, nous l'avons vu, et qui, de plus, aboutit à une impasse, car elle n'explique pas ce qui est arrivé. Au contraire, pour qui accepte ces textes avec leur sens naturel, les Actes forment la suite logique des évangiles : l'édifice chrétien s'élève sur les bases posées par le Sauveur et conformément aux lignes qu'il a tracées. Nous allons le constater, en passant en revue les principaux caractères de l'œuvre des apôtres pour les mettre en regard des données de l'Évangile.

1° *Perpétuité de l'Église.* — La passion et la mort du Maître auraient à jamais dispersé les disciples, si sa résurrection ne leur avait prouvé qu'il avait, en effet, conformément à ses affirmations répétées, rempli par ses souffrances la mission voulue de Dieu de toute éternité pour le salut d'Israël et du monde. Ses apparitions et ses entretiens pendant quarante jours achevèrent de les convaincre et de les instruire. Sans doute, tout n'était pas clair à leurs yeux : « Seigneur, demandent-ils, est-ce en ce temps-ci que tu vas rétablir la royauté pour Israël ? » (Act., I, 6.) Et Jésus de répondre : « Il ne vous appartient pas de connaître les temps et les moments que le Père a fixés de son autorité, mais vous recevrez la force du Saint-Esprit qui descendra sur vous et vous serez mes témoins... jusqu'à l'extrémité de la terre » (I, 7-8.) Recommandation de ne pas supputer les temps dont Dieu se réserve le secret (cf. Matth., XXIV, 36; Marc., XIII, 32-33), promesse du Saint-Esprit (Matth., X, 19-20; Marc., XIII, 11; Luc., XXI, 14-15; Joa., XIV, 16-17, 26; XV, 26; XVI, 7-14), ordre d'aller à toutes les nations : triple leçon renouvelée de l'Évangile et que les disciples n'oublieront pas. Comptant sur l'Esprit, ils vont se mettre à l'œuvre pour conquérir le monde, avec ardeur certes, mais aussi avec une confiance dont la sérénité et les sages lenteurs infligent à la thèse des eschatologistes un démenti assez plaisant. Si le temps presse, si la fin du monde menace, les apôtres ne devraient-ils pas, afin de remplir leur mandat, se hâter de quitter Jérusalem pour passer en Samarie et voler ensuite au bout du monde ? En effet, E. Peterson s'étonne de voir les apôtres s'attarder à Jérusalem, et il ne trouve qu'une explication : suspecter l'authenticité ou l'historicité des textes. Dira-t-on que Pierre et ses collègues, devant un monde qui s'obstinait à durer, ont adapté à cette situation nouvelle ce que Jésus avait dit d'un monde sur le point de finir ?

Mais, nous venons de le voir, Jésus n'avait rien dit de tel, et c'est dès le premier jour que Pierre, conscient d'obéir à l'ordre du Maître, prend ses mesures en vue d'un avenir indéfini. Au Cénacle, dès le lendemain de l'ascension, il complète le collège des Douze en faisant procéder au remplacement de Judas. Pourquoi ce chiffre Douze ? Est-ce pour occuper immédiatement les douze trônes dans le royaume final ? Que Pierre pense à la gloire du ciel, comme nous y pensons nous-mêmes, qu'il l'espère, qu'il la désire, on peut le croire, et c'est là de la bonne eschatologie; mais que tel soit le but immédiat qu'il se propose, le récit proteste. Il faut être douze, il faut garder le chiffre de Jésus, non pour s'asseoir sur des trônes, mais pour être les témoins de Jésus par toute la terre, comme lui-même l'a ordonné. Aussi, est-ce sans fondement que E. Peterson s'efforce d'opposer, comme deux conceptions irréductibles, « les Douze » tout court et les « douze apôtres » : « Les Douze appartiennent au royaume messianique, les douze apôtres à l'Église. Les Douze ont été appelés par le Fils de l'homme présent corporellement sur la terre, les douze apôtres par le Saint-Esprit après la glorification de l'humanité du Seigneur. Les Douze ont reçu du Christ une autorité juridique, les douze apôtres reçoivent leur mission du Saint-Esprit » (*Die Kirche*, p. 10). Si E. Peterson entendait insister par là sur la transformation morale opérée dans les apôtres, rien de mieux, et nous avons montré nous-mêmes cette action toute-puissante de l'Esprit. Mais le Saint-Esprit pousse les apôtres selon l'orientation indiquée par le Christ : il n'y a, entre Jésus et l'Esprit, d'autre différence que celle du plan tonçu au plan réalisé, de l'ébauche à la perfection. Nous touchons ici du doigt cette suite du plan divin : Jésus commande aux siens d'être ses témoins par toute la terre (I, 8); Pierre s'empresse de compléter leur nombre (I, 22), et le Saint-Esprit les envoie. De même, dans son discours de la Pentecôte, saint Pierre, suivant fidèlement le prophète Joël, joint à la prophétie messianique (Joël, III, 1-2; Act., II, 17-18) celle qui se rapporte à la fin des temps (Joël, III, 3-4; Act., II, 19-20); mais c'est pour conclure : quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé (Joël, III, 5; Act., II, 21). Aucune préoccupation eschatologique, mais le seul souci des âmes. La même impression résulte de la nouvelle exhortation que Pierre adresse aux Juifs peu de temps après la Pentecôte : « Repentez-vous donc et convertissez-vous... afin que des temps de rafraîchissement viennent de la part du Seigneur et qu'il vous envoie celui qui vous a été destiné, Jésus-Christ, que le ciel doit recevoir jusqu'aux jours du rétablissement de toutes choses. » (II, 20-21.) Ces paroles présentent la parousie du Christ « non comme le temps du jugement dernier, mais comme le temps du royaume messianique qui sera pour les Juifs le règne du bonheur souvent annoncé par les prophètes » (Jacquier, *Les Actes*, p. 112). La conversion du peuple juif hâtera ces temps de rafraîchissement et de restauration; en attendant, le Christ est au ciel et les apôtres s'efforcent d'établir sur la terre son règne spirituel. Il ressort de tous ces textes que les apôtres souhaitent sans doute de tout leur cœur le dernier avènement du Christ et qu'ils aiment le contempler à l'horizon; mais ils savent que l'horizon peut fuir à mesure qu'ils marchent et qu'il n'y a pour eux qu'une chose certaine : le devoir de conquérir le monde, les Juifs d'abord, puis les païens. C'est pourquoi ils s'appliquent, avant tout, à gagner leurs compatriotes, attendant, pour quitter ce champ déjà si vaste et si laborieux, les indications du Saint-Esprit. L'Esprit parle par les événements : la première persécution envoie à Samarie et au delà un grand nombre de prédicateurs. La seconde disperse les apôtres eux-mêmes. Nulle hâte cependant pour ceux-ci de quitter la Palestine : vingt ans après la mort de Jésus, le concile de Jérusalem réunit encore une partie du collège apostolique sous la présidence de Pierre. Entre temps, l'Esprit a parlé par un message direct : Paul et Barnabé sont allés une première fois aux nations, que Paul évangélisera de

nouveau dans des missions de plus en plus lointaines et de plus longue durée. De leur côté, Pierre et les apôtres élargiront leur champ d'action : Jacques, seul, restera à Jérusalem. Les uns et les autres organiseront avec sagesse et de façon durable, sur un même modèle, les nouvelles chrétientés. Et tous ont l'absolue certitude, en se livrant à l'Esprit, de suivre la volonté du Maître. Ainsi a été prévue et assurée par le Christ la perpétuité de l'Église.

2° *Universalité.* — Conformément aux prophéties qui annonçaient un royaume de Dieu étendu à tous les peuples, Notre-Seigneur se présente comme Sauveur de tous les hommes et, après sa résurrection, il donne l'ordre formel : « Allez au monde entier. » La prédication apostolique se fait le constant écho de ce mot d'ordre. Pierre aussi invoque les oracles des prophètes : II, 17-21, 39; III, 24-25; IV, 11, 12; X, 43. Il invoque surtout la volonté du Christ. Il répète aux prêtres et aux scribes : « Nous ne pouvons pas ne pas dire ce que nous avons vu et entendu » (IV, 19-20; V, 29-32); et il dit aux païens de Césarée : « Jésus-Christ nous a commandé de prêcher au peuple et d'attester que c'est lui que Dieu a établi juge des vivants et des morts. Tous les prophètes rendent de lui ce témoignage que tout homme qui croit en lui reçoit par son nom la rémission des péchés. » (X, 42-43; cf. XV, 7-10.) C'est du Christ en personne que Paul reçoit sa mission d'apôtre des gentils (IX, 15) et c'est conformément à l'élection du Christ que le Saint-Esprit « sépare Paul et Barnabé » pour les envoyer en pleine terre païenne (XIII, 2-4), après que Pierre eut ouvert la voie.

Nous ne revenons pas sur l'objection d'après laquelle « Jésus a prêché le royaume aux Juifs, non l'Église aux païens » (Peterson, *Die Kirche,* p. 10). En réalité, l'Église s'identifie avec le royaume et si Jésus n'a prêché lui-même qu'aux Juifs, il a voulu prêcher aux païens par les apôtres. Mais les adversaires vont plus loin et prétendent découvrir entre la conversion des Juifs et la mission aux gentils une incompatibilité telle que Jésus ne pouvait vouloir en même temps l'une et l'autre. « Si les Juifs, dit Peterson (p. 1), avaient cru au Messie dès le temps qui suivit sa mort, il n'y aurait pas eu d'Église. Les Juifs auraient occupé la première place et relégué les païens au second plan, à l'ombre du royaume messianique. De là, notre première thèse : l'existence de l'Église suppose que les Juifs, comme peuple élu, n'ont pas embrassé la foi. La notion même d'Église exige essentiellement qu'elle appartienne aux païens. » R. — Que serait-il arrivé si le peuple juif s'était converti. Il est difficile de le savoir et le champ s'ouvre à bien des conjectures. Celle de E. Peterson ne s'impose nullement. La grâce divine, fruit du sang rédempteur, n'aurait-elle pas eu assez d'efficacité pour transformer les Juifs en vrais disciples du Christ, au cœur large et fraternel, qui auraient consenti aux païens, dans la société nouvelle, égalité de droits et d'honneurs ? Notre supposition, parfaitement fondée en théologie, s'appuie sur la nature même de la grâce. Elle s'appuie aussi sur les faits. C'est un fait que Pierre a ouvert toutes grandes aux païens les portes de l'Église à une époque où celle-ci ne comptait que des Juifs et où ses chefs espéraient sans doute encore la conversion de leur peuple tout entier. En face des judéo-chrétiens, les païens de Césarée ne formaient qu'une poignée de néophytes et il est probable que Corneille et les siens auraient accepté toutes les conditions que Pierre, au nom de Dieu, aurait exigées d'eux. Les membres du royaume messianique vont-ils profiter de leur nombre et de l'immense autorité dont leur chef jouit auprès de ces catéchumènes, pour reléguer ceux-ci à « l'ombre » ou leur imposer la circoncision et la Loi ? Nullement : Pierre les baptise sans condition, ni restriction. Et ce baptême sans circoncision ne comporte aucune sorte d'infériorité des païens par rapport aux Juifs, puisque Pierre déclare que, pour les uns comme pour les autres, la grâce du Christ suffit et que seule elle compte (XV, 21). Du moins, le cas de Corneille demeurera-t-il isolé et les chefs du royaume retireront-ils leur concession quand la foule des païens, croissant toujours, risquera de dépasser les chrétiens d'Israël et de déplacer le centre de gravité ? Nous savons qu'il n'en fut rien et qu'au contraire les apôtres et les anciens de Jérusalem, respectueusement consultés par les chrétiens d'Antioche, confirmèrent, avec l'approbation de tous les frères de la Ville sainte, l'affranchissement total et définitif des païens. Pourquoi supposer que la décision de Pierre, de Jacques et du Ier concile de Jérusalem, n'aurait pu être maintenue dans la suite des âges par les autres conciles sous la présidence des successeurs de Pierre et avec l'approbation des successeurs de Jacques ? Assurément, des rivalités auraient pu se produire, comme il s'en produisit à Jérusalem même entre Hébreux et hellénistes, fils de la même race; mais la charité du Christ aurait pareillement triomphé. Nous reconnaissons, d'ailleurs, que l'obstination des Juifs, en réduisant bientôt les chrétiens d'origine juive à une infime minorité, écarta presque entièrement le danger toujours à craindre d'un nationalisme trop ardent, et en ce sens la réprobation du peuple élu devint, comme dit saint Paul, une bénédiction pour le monde (Rom., XI, 11, 12, 28-33). Mais, si l'infidélité de la nation, rebelle aux appels du Christ et insensible à ses larmes, servit néanmoins les desseins miséricordieux de la Providence, qui oserait dire que sa conversion les aurait empêchés ? D'ailleurs, cette incrédulité elle-même, avec les malheurs qu'elle allait attirer sur le Temple et sur toute la nation, Notre-Seigneur l'avait prévue et annoncée pour un avenir prochain, et elle constituait à ses yeux une nouvelle raison d'inviter les gentils à la foi. L'universalisme qui se fait jour dans les Actes est donc la fleur de l'Évangile.

3° *Abolition de la Loi.* — Nul doute que le Christ n'ait voulu et fondé l'Église universelle, destinée aux gentils non moins qu'aux descendants d'Abraham. Toutefois, autant l'Évangile affirme nettement le principe, autant il évite de se prononcer sur le mode et de déterminer si l'admission des gentils se fera par l'abolition des observances mosaïques. Beaucoup de critiques, avec Ed. Meyer (*Ursprung und Anfänge des Christentums,* Berlin, 1921, t. I, p. 234 sq.), Allen (*The alleged catholicism of the first Gospel,* dans *The Expos. Times,* t. XX, p. 439 sq.) ont prétendu montrer dans l'évangile de saint Matthieu la thèse judéo-chrétienne qui maintient pour tous les chrétiens l'obligation de la Loi et de la circoncision : Jésus est venu pour accomplir la Loi (Matth., V, 18-19), il en suppose toujours valables toutes les prescriptions, par exemple au sujet de la répudiation (V, 31-32; cf. Deut., XXIV, 1-2), des témoins (XVIII, 16), du sabbat (XXIV, 20) et il borne au seul Israël sa mission (XX, 24-26) et celle de ses disciples (X, 5-6). Mais, d'une part, cette interprétation force les textes et « on ne comprend vraiment pas pourquoi Matthieu se serait abstenu de donner le coup de pouce plus nettement » (Lagrange, *S. Matthieu,* p. CXLII), s'il avait voulu enseigner cette doctrine. D'autre part, il faut tenir compte de beaucoup d'autres passages que nous avons plusieurs fois cités et qui annoncent un royaume spirituel largement ouvert à tous les peuples. En particulier l'opposition au pharisaïsme et à ses traditions, qui distingue l'universalisme de saint Matthieu d'avec celui de saint Marc et de saint Luc, serait, d'après certains critiques, poussée au point de faire éclater le cadre même du mosaïsme. Cependant, là aussi, il faut prendre garde,

en pressant trop les mots, de dépasser la pensée. La condamnation de l'esprit et des observances pharisaïques n'atteint nullement la Loi elle-même. Ce qui ressort de l'évangile de saint Matthieu comme des deux autres synoptiques, c'est que Jésus est l'unique docteur que ses disciples doivent écouter, le Maître et le Seigneur auquel ils doivent obéir, le législateur dont les ordres viennent de Dieu, en sorte que la loi même de Moïse n'aura de valeur à leurs yeux que dans la mesure où elle se confondra avec la loi du Christ (cf. Lagrange, *Saint Matthieu*, p. CLVI). Mais, jusqu'au jour où il manifestera clairement sa volonté, ils continueront d'observer la Loi à laquelle il s'est lui-même soumis. Dans saint Jean, les paroles de Jésus à la Samaritaine sur l'adoration en esprit et en vérité (IV, 21-24) suppriment en principe les privilèges du Temple de Jérusalem, pour substituer à ce culte local et matériel un culte spirituel et universel. La même conclusion se dégageait en fait, d'une manière peut-être plus frappante, de la terrible prédiction sur la ruine de la ville et du sanctuaire. Cependant, rien n'empêchait les apôtres, tant que le Temple resta debout, d'y offrir prières et sacrifices. En somme, l'esprit de l'Évangile tendait spontanément à l'abolition de la Loi. Celle-ci, néanmoins, pouvait encore paraître obligatoire tant que le Seigneur, qui l'avait solennellement promulguée, ne l'aurait pas positivement déclarée caduque. Le Christ, par une sagesse et une condescendance divines, réserva à plus tard cette déclaration et la confia au Paraclet. Piété envers la Loi et, le moment venu, complète indépendance à son égard, ces deux traits caractéristiques et en apparence contradictoires du livre des Actes constituent le legs authentique de l'Évangile.

4° *La hiérarchie.* — D'après E. Peterson et nombre de protestants libéraux, l'autorité dont les apôtres font preuve en organisant l'Église et qui s'exprime au concile de Jérusalem par la formule dictatoriale : « Il nous plaît... », ne leur viendrait pas directement du Christ : elle serait une transposition et une adaptation spontanée de certaines paroles prononcées à une autre intention, surtout de la promesse faite aux Douze d'occuper douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël. « Dès lors, poursuit l'auteur, qu'on ne s'étonne pas de les voir parler et agir avec autorité, créer des évêques ou des presbytres, auxquels ils transmettent une partie de leurs pouvoirs : Jésus leur avait promis tant de puissance. » « L'Église catholique elle-même n'a jamais prétendu que Jésus ait institué des évêques, consacré des prêtres, etc. La hiérarchie de l'Église se rattache au Saint-Esprit agissant dans les douze apôtres et non de façon immédiate à Jésus lui-même » (*Die Kirche*, p. 9-10); et il cite, à l'appui de sa thèse, ces mots de dom Wilmart (*Revue des sciences religieuses*, t. III, 1923, p. 305-322) : « La stabilité de la hiérarchie n'est pas autrement fondée que par l'entremise des apôtres. » Comme si la prééminence des apôtres tenait uniquement à la promesse des trônes! Comme si l'Évangile tout entier ne contribuait pas à nous donner de la mission et du pouvoir des apôtres l'idée que les Actes nous montrent précisément en action! Quant à la thèse qui rattache la hiérarchie au Saint-Esprit, et non à Jésus, elle repose sur une confusion. Personne, assurément, ne soutient que Jésus-Christ ait lui-même institué des diacres, des prêtres, des évêques. Mais il a conféré aux apôtres la plénitude du pouvoir sacerdotal, non moins que l'entière et parfaite autorité de gouvernement. Célébrant, à la dernière cène, le mystère de son corps et de son sang, il leur a dit : « Faites ceci en mémoire de moi »; et par ces paroles, qui leur donnaient le pouvoir de changer le pain et le vin au corps et au sang du Sauveur, il les ordonnait prêtres. De plus, en leur enjoignant de renouveler la célébration de la cène, le Christ avait en vue la consolation et l'avantage de tous ceux qui croyaient déjà en lui ou qui croiraient dans la suite des temps : il invitait donc les Douze à communiquer à d'autres, au fur et à mesure de l'extension et des besoins de l'Église, et la consécration sacerdotale qu'ils venaient de recevoir et le pouvoir de la transmettre pareillement; par là, il les créait évêques et les investissait du droit de créer des évêques. Déjà, avant la cène, il leur avait promis la faculté divine de retenir et de remettre les péchés, comprise dans celle de lier et de délier (Matth., XVIII, 18; XVI, 19), et il la confère définitivement, le soir de sa résurrection : « Recevez le Saint-Esprit : les péchés seront remis à qui vous les remettrez, et retenus à qui vous les retiendrez » (Joa., XX, 23). Il va de soi que le pouvoir de remettre les péchés, si nécessaire au bien de l'Église, ne devait pas périr avec les apôtres : il leur appartenait de le communiquer. Les circonstances les ont amenés à créer en premier lieu des diacres ou ministres inférieurs, chargés de fonctions subordonnées, mais en grande partie spirituelles, pour lesquels l'imposition des mains eut la valeur d'une ordination sacrée ; et l'accord de toutes les Églises à suivre bientôt en ce point l'exemple de l'Église-mère, montre que les apôtres ne visaient pas seulement des nécessités locales et momentanées, mais qu'ils avaient eu l'intention d'user du pouvoir suprême qu'ils tenaient de Jésus-Christ pour fonder une institution permanente et universelle. Un peu plus tard, apparaissent les presbytres ou anciens. Associés par les apôtres à l'administration temporelle (Act., XI, 30) et au gouvernement spirituel de l'Église de Jérusalem (XV, 6), préposés par saint Paul aux chrétientés nouvelles (XIV, 22), on ne peut douter qu'ils ne fussent revêtus de la dignité sacerdotale, nécessaire tout au moins pour la fraction du pain; cette dignité suffisait d'ailleurs à leurs fonctions et il ne semble pas qu'il y ait lieu de regarder comme évêques, avec pouvoir d'ordination, les presbytres de Jérusalem, placés sous l'autorité des apôtres et de Jacques, ni ceux des premières Églises de Paul. Voilà donc bien distincts, dès les origines du christianisme, les trois degrés de la hiérarchie. Au sommet, les apôtres, investis des pleins pouvoirs d'ordre et de gouvernement; après eux, les presbytres, associés à la célébration des mystères sacrés et à la sollicitude pastorale; au degré inférieur, les diacres, qui aident aux œuvres de charité, au service religieux et à la prédication. Les apôtres ont pourvu aux premiers besoins des Églises par l'institution des diacres et des presbytres, en attendant de mettre à leur tête des pasteurs qui les remplaceront un jour eux-mêmes. Pour ces actes importants, comme dans toute leur conduite, ils ont eu soin de consulter le Saint-Esprit, qui intervient souvent d'une manière sensible, et saint Paul pourra dire aux « presbytres » (XX, 17) d'Éphèse que « le Saint-Esprit les a établis pour paître l'Église de Dieu » (XX, 28). Il est donc très vrai de dire que la hiérarchie a été fondée « par l'entremise des apôtres », sous l'impulsion du Saint-Esprit; mais, en l'instituant, les apôtres ont conscience d'agir comme mandataires du Christ, en vertu des pouvoirs qu'ils ont reçus de lui et pour obéir à ses ordres. Par les apôtres, la hiérarchie remonte à Jésus-Christ, et non pas seulement au Saint-Esprit. Une fois de plus, le Paraclet se montre fidèle au rôle que l'Évangile lui assigne : il guide dans la voie indiquée par le Christ et se fait l'exécuteur du plan que celui-ci a tracé. Opposer à Jésus-Christ l'action du Saint-Esprit c'est opposer à l'architecte, qui aurait conçu l'édifice et posé les fondements, l'entrepreneur chargé de conduire les travaux à bonne fin.

5° *Foi de l'Église.* — La foi qui se fait jour dans les paroles et les actes des apôtres et des disciples vient

directement de l'Évangile. Jésus-Christ est pour eux le centre de tout. Ils voient maintenant dans sa passion, dont l'annonce les avait tant choqués et la vue scandalisés, le dessein éternel de la sagesse divine et le devoir capital imposé d'avance au Messie pour le salut du monde : II, 22-24; III, 13-18, etc. La sainteté du Sauveur (III, 14), ses prophéties, ses miracles, couronnés par l'éclatant prodige de sa résurrection, authentiquent sa mission et son enseignement; ils prouvent aussi sa divinité, car il s'est présenté au monde comme l'envoyé et le Fils de Dieu. Les apôtres s'abstiennent, il est vrai, de l'appeler en propres termes « Dieu » ou « Fils de Dieu ». Le titre de υἱός ne se trouve que deux fois dans les Actes, les deux fois dans la prédication de Paul : IX, 20; XIII, 33 (VIII, 37 est douteux). Saint Pierre dans son discours au Temple (IV, 13, 26) et les fidèles dans leurs prières (IV, 27, 30) emploient l'expression παῖς Θεοῦ, qui signifie à la fois Fils et Serviteur. On pourrait même s'étonner de ne pas entendre sur les lèvres de Pierre un écho plus direct de sa vibrante profession de foi de Césarée. Mais il faut se rappeler que la plupart de ses discours s'adressent à un auditoire qu'il s'agissait de gagner et d'initier : un titre aussi inouï aurait risqué de déconcerter et de rebuter les esprits au lieu de les éclairer et de les attirer. Ce n'est pas cependant que la foi des premiers chrétiens soit incertaine ou timide. Ils reconnaissent hautement à Jésus-Christ des qualités et des prérogatives qui sont le propre de la nature divine ou que l'Écriture et les croyances juives réservaient à Dieu seul : il remet les péchés (II, 38; X, 43), il envoie le Saint-Esprit (III, 33), il confère la vie surnaturelle (III, 15), son nom invoqué guérit les malades (III, 16), il est le Sauveur unique, universel et nécessaire qui sauve tous les hommes et sans lequel nul ne peut espérer le salut (IV, 12; X, 43), il est celui au nom de qui il faut croire et être baptisé (II, 38; XIII, 39), il se tient dans le ciel à la droite de Dieu (VII, 55), il est le juge des vivants et des morts (X, 42; XVII, 31).

Les chrétiens aiment surtout à lui donner le titre de « Seigneur », κύριος, non comme simple témoignage de vénération, mais au sens où la Bible grecque attribue ce nom à Yahweh lui-même, pour exprimer la majesté et la souveraineté suprême du seul vrai Dieu : souveraineté qui est en Jésus-Christ dépendante et communiquée (II, 33), car il a tout reçu du Père (II, 28-33, 36 : αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ Θεός; III, 13, 15, 26, etc.), mais pleine, universelle et absolue comme celle de Dieu même; πάντων κύριος (X, 36; II, 33; IX, 17). Cf. Jules Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. I : *Les origines*, Paris, 1927, p. 342-373. La foi chrétienne transpose ainsi à Jésus le nom et les attributs incommunicables de Yahweh avec une assurance qui cause un bel embarras à l'exégèse libérale ou rationaliste. L'histoire du martyre d'Étienne met cet enseignement dans une lumière aussi vive que touchante. « Je vois, dit-il, les cieux ouverts et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu. » (VII, 56.) C'est la vision de Daniel, dont Jésus-Christ lui-même s'était servi pour affirmer sa divinité devant le tribunal du grand prêtre, Matth., XXVI, 64. Les Juifs se scandalisent de la déclaration du disciple, comme autrefois de celle du Maître : ils entraînent le blasphémateur pour le lapider. Près de mourir, Étienne prie : « Seigneur Jésus, Κύριε Ἰησοῦ, reçois mon esprit. » Et tombant à genoux, il crie à haute voix : « Seigneur, Κύριε, ne leur impute pas ce péché! » Adressée au Fils de l'homme apparu dans la gloire de la divinité, l'invocation « Seigneur », ne peut être qu'un titre divin. De plus, observe le P. Lebreton (*op. cit.*, p. 348), « ces prières sont un écho fidèle des dernières paroles de Jésus en croix : saint Étienne implore le Christ dans les termes mêmes où Jésus priait Dieu. Aux yeux des chrétiens, un seul et même titre convient au Christ et à son Père, parce qu'ils sont un seul et même Seigneur, un seul et même Dieu. De là, aussi les expressions synonymes : « invoquer le Seigneur » (Joël, III, 5; Act., II, 21) et invoquer le nom de Jésus (IV, 12; IX, 14; X, 43); « la foi au Seigneur Jésus » (XI, 17; XVI, 31; XX, 21) et « la foi au Seigneur » (IV, 14; IX, 42, etc.), sans qu'on puisse toujours discerner s'il s'agit de Jésus ou du Père. Cf. Lebreton, *op. cit.*, p. 367-368; B. Brinkmann, *Credere et fides in Actibus apostolorum*, dans *Verbum Domini*, t. X (1930), p. 121-127, 131-134. Dalman a noté que la formule πάντων κύριος (X, 36) se rapproche, par sa solennité, des textes les plus expressifs de saint Paul (Rom., IX, 5; Phil., II, 11) et de l'Apocalypse (XIX, 16). La dévotion au Seigneur Jésus tient le milieu entre les formules évangéliques et les développements de la théologie paulinienne. Or, cette foi qui s'exprime si nettement dans les discours et les prières remonte aux premières origines, à l'époque où l'Église est encore tout entière palestinienne et même hiérosolymitaine : cette simple constatation barre la route à la thèse hardie de Bousset, qui fait de ce titre un produit du sol hellénique tardivement importé en Palestine. Avec la foi à la divinité du Christ s'épanouit aussi la foi au Saint-Esprit, si souvent nommé dans les Actes. Si un certain nombre de textes le représentent comme une vertu ou une force impersonnelle, beaucoup d'autres le manifestent comme une personne divine. Cf. art. CONFIRMATION, dans le *Supplément*, t. II, col. 137-138; Lebreton, *op. cit.*, p. 373-378. Il est même l'acteur principal du livre des Actes, celui qui met tous les autres en mouvement et qui dirige le drame merveilleux du salut du monde. Et ce rôle est bien celui que le Christ avait fait pressentir. Ainsi, l'Église au berceau se trouve en possession d'une théologie complète, où la doctrine évangélique s'est épanouie spontanément sous l'inspiration surnaturelle, comme le germe, sous l'action des forces naturelles, donne de lui-même sa fleur.

6° *Sacrements.* — Nous constatons, dans les quinze premiers chapitres des Actes, l'existence de plusieurs sacrements : le *baptême*, rite d'initiation, qui, par le moyen de l'eau, remet tous les péchés, donne la grâce et le salut (XV, 11 ; cf., XI, 17) et fait qu'on appartient au Christ; la *confirmation*, qui trouve dans le livre des Actes (VIII, 5-25) sa première attestation explicite (cf. art. CONFIRMATION, *op. cit.*, t. II, col. 127) : elle rend le chrétien parfait en l'ornant de tous les dons du Saint-Esprit; la *fraction du pain* ou eucharistie, aliment spirituel du chrétien; *l'ordre* conféré, ainsi que la confirmation, par l'imposition des mains des apôtres, qui députe les diacres et les presbytres à leurs fonctions sacrées. Tous ces rites font figure d'institutions permanentes, universelles, destinées à sanctifier les âmes et à durer autant que l'Église elle-même : ce ne sont pas des faveurs accordées pour un temps à quelques individus ou à un groupe quelconque, mais des trésors confiés à l'Église pour l'avantage spirituel de tous ses membres. Tous aussi remontent à une volonté expresse du Christ : en baptisant, en célébrant la fraction du pain, en imposant les mains aux ministres sacrés, les apôtres se conforment aux ordres du Sauveur exprimés ou insinués dans l'Évangile. La confirmation elle-même répond à une promesse et à un ordre du Christ ressuscité : elle est, en effet, pour les nouveaux baptisés ce que fut la Pentecôte pour les premiers disciples, et la même recommandation qui retint les apôtres au Cénacle pour y attendre le don de l'Esprit leur fit juger nécessaire de le conférer aussi à tous les fidèles. La rémission des péchés ne s'est manifestée jusqu'ici dans les Actes que par le baptême, mais il va de soi que les amples pouvoirs, expressément remis aux apôtres en fait de pardon, ne se bornent pas au seul rite baptismal qui, par sa nature même, ne

peut servir qu'une fois. On ne s'étonnera pas non plus qu'il n'y ait pas eu lieu de mentionner, dans ces premiers chapitres historiques, le mariage et l'onction des malades.

Conclusion. — Ainsi, à l'époque du concile de Jérusalem, moins de vingt ans après la mort de Notre-Seigneur, l'Église nous apparaît absolument universelle et merveilleusement une. Elle invite tous les peuples aux bienfaits du Messie, elle supprime les barrières légales qui les auraient arrêtés et, déjà, ils s'ébranlent pour répondre à son appel : comme le christianisme avait rayonné d'abord de Jérusalem à Antioche, il rayonne maintenant d'Antioche vers tout le monde païen. Cette extension ne nuit en rien à l'unité. Partout, la même foi se traduisant par la participation aux mêmes rites et inspirant une charité qui fait de tous les fidèles des frères, de toutes les Églises une même famille. Partout, une obéissance entière aux apôtres et à Pierre, leur chef, regardés comme les représentants du Christ et les organes du Saint-Esprit : sur leur parole, les zélotes les plus ardents professent que la circoncision n'est pas nécessaire au salut; sur leur ordre, les païens les plus jaloux de leur liberté acceptent toutes les restrictions. Tout cet ordre nouveau de choses est l'œuvre du Christ. Sa résurrection a rassemblé le troupeau dispersé, ranimé les cœurs abattus, changé en source de salut, de gloire et d'invincibles espérances les hontes de la passion. Jésus peut maintenant lancer ses apôtres à la conquête du monde. L'Esprit qu'il leur a promis et auquel ils s'abandonnent, sûrs par là de mieux suivre toutes les intentions du Maître, les guide et les fortifie. Une seule explication rend compte de tous ces faits : c'est que les apôtres ont voulu réaliser et ont, en effet, réalisé l'Église du Christ.

V. L'Église dans saint Paul. — Nous étudierons d'abord les caractères généraux de l'Église : catholicité unité, sainteté, hiérarchie; puis la doctrine du corps mystique, qui s'exprime surtout dans les épîtres de la captivité, nous fera pénétrer dans sa nature intime.

I. EMPLOI DU MOT ἐκκλησία *DANS SAINT PAUL.* — Ce mot se trouve environ 65 fois dans les épîtres de saint Paul, 60 dans le reste du Nouveau Testament. Si l'on excepte une citation des Psaumes dans l'épître aux Hébreux (II, 12; le mot n'est plus employé que XII, 23), il a un sens exclusivement chrétien : il désigne ou les assemblées des fidèles, ou les chrétiens d'une même localité, ou la société de tous ceux qui sont unis dans la foi au même Christ.

1° *Assemblées.* — Dans un certain nombre de cas, il s'agit des réunions religieuses des fidèles. Ainsi, quand Paul réglemente l'usage du don des langues et des autres dons spirituels pour l'édification et le bon ordre de « l'Église » (I Cor., XI, 12); quand il dit que cinq mots bien compris valent mieux « à l'Église » que dix mille en langue inconnue (XIV, 19, 28); quand il défend aux femmes de parler « à l'Église », ἐν ἐκκλησίᾳ, (I Cor., XIV, 35), ἐν ἐκκλησίαις (33, 34) ; quand il décrit l'étrange spectacle qu'offrirait « l'Église » (XIV, 23) si, tous étant réunis, tous parlaient des langues étrangères. De même, dans le chapitre où il traite des fidèles réunis « en Église », ἐν ἐκκλησίᾳ, pour la célébration de la cène (I Cor., XI, 18) et reproche aux riches de mépriser « l'Église de Dieu » par une conduite injurieuse envers les pauvres et indigne du grand mystère (I Cor., XI, 22). Il n'est pas question, dans ces passages, d'église au sens d'édifice sacré : ce sens ne viendra que plus tard. Cf. H. Leclercq, *Dict. arch. chrét., art. Église*, t. IV (1921), col. 2220-2238. Dans ces cas, la signification se rapproche davantage de l'usage profane ordinaire ; qui fait de ἐκκλησία l'assemblée des citoyens réunis pour traiter des affaires de l'État.

2° *Églises particulières.* — Plus souvent, le terme dans saint Paul s'applique aux chrétiens d'une même localité, non pas précisément en tant que prenant part à une assemblée, mais en tant que formant une communauté. Sur onze épîtres écrites à des collectivités, cinq portent en suscription le titre d'Église, accompagné du nom de lieu : « Paul à l'Église de Dieu qui est à Corinthe (I et II Cor.); aux Églises de Galatie (Gal., I, 2; cf., I Cor., XVI, 1); à l'Église des Thessaloniciens (I et II Thess.). Sans doute, ces lettres devaient être lues en assemblée publique (cf. Col., IV, 16), mais elles ne concernent pas uniquement la tenue de ces assemblées ni les affaires qu'on y pouvait traiter : elles s'adressent à tous les chrétiens et renferment des instructions et des recommandations dont chacun d'eux devra faire son profit dans tout le détail de la vie privée ou sociale. Paul mentionne encore « l'Église qui est à Cenchrées » (Rom., XVI, 1) « l'Église des Laodicéens » (Col., IV, 16), les Églises d'Asie (I Cor., XVI, 19), d'Achaïe et de Macédoine (II Cor., VIII, 1, 19, 23); les Églises de Dieu qui sont en Judée dans le Christ Jésus (I Thess., II, 14) c'est-à-dire qui appartiennent à Dieu et qu'unit la foi en Jésus. Il dit aussi, sans désignation de lieu : « toutes les Églises des gentils » (Rom., XVI, 4), « les Églises de Dieu » (I Cor., XI, 16; II Thess., I, 4), « toutes les Églises du Christ » (Rom., XVI, 16), « les Églises de Dieu qui sont dans le Christ Jésus » (I Thess., II, 14), « des Églises » (II Cor., VIII, 24), « toutes les Églises » (I Cor., VII, 17; II Cor., VIII, 18; XI, 28), « le reste des Églises » (II Cor., XII, 13), « dans toute Église » (I Cor., IV, 17), « aucune Église » (Phil., IV, 15). Notons encore les Églises « domestiques » (ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία) d'Aquila et de Priscille à Éphèse (I Cor., XVI, 19) et à Rome (Rom., XVI, 3), de Nympha à Laodicée (Col., IV, 15), de Philémon à Colosses (Phil., 2) : groupements plus restreints composés sans doute de parents et d'amis, de serviteurs et de clients qui habitaient ou fréquentaient la maison de ces riches personnages. A Corinthe « toute l'Église » recevait accueil chez Caïus, l'hôte de saint Paul (Rom., XVI, 23).

3° *Église universelle.* — Enfin ἐκκλησία désigne aussi l'Église universelle. Ce sens est rare dans les premières épîtres : on le trouve I Cor., X, 32 (« l'Église de Dieu » opposée aux Juifs et aux gentils), I Cor., XII, 28 (Dieu a mis « dans l'Église » d'abord des apôtres, etc.) et deux fois dans l'expression : « j'ai persécuté l'Église de Dieu » (I Cor., XV, 9; Gal., I, 13; cf. Phil., III, 6). Plusieurs exégètes observent que, dans le premier cas, Paul pense surtout à l'Église de Corinthe (cf. XII, 27 : ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ); dans les deux autres, à celle de Jérusalem (W. Koester, *Die Idee der Kirche beim Ap. Paulus*, p. 67). On ne peut douter, cependant, qu'il n'ait aussi en vue l'Église entière : dans sa rage de persécuteur, n'est-ce pas tous les chrétiens qu'il aurait voulu détruire et n'allait-il pas les rechercher jusqu'à Damas ? Mais c'est surtout dans les épîtres de la captivité que cette vue se fait jour. L'Église y est considérée à la fois dans sa nature intime et dans son extension universelle : Juifs et gentils ne forment plus qu'un seul peuple, dans l'unité du même Christ dont les fidèles sont les membres et dont, tous ensemble, ils composent le corps mystique : Éph., I, 22; III, 10-21; V, 23, 24, 25, 27, 29, 32; Col., I, 18-24.

Telles sont les trois acceptions du terme ἐκκλησία dans saint Paul : assemblée chrétienne, Église particulière, Église universelle. Plusieurs exégètes découvrent dans ces trois significations de plus en plus étendues un ordre à la fois logique et historique. Dans les communautés de langue grecque fondées par saint Paul, dit W. Koester (*op. cit.*, p. 7), il était naturel de donner aux réunions religieuses le nom qui désignait les assemblées solennelles de la cité : l'ἐκκλησία chrétienne, où se faisaient les instructions, où se promulguait la loi évangélique, où se lisaient les lettres des

apôtres, où se célébraient les saints mystères, n'avaient-elles pas toute l'importance des grandes sessions politiques des citoyens ? Par extension, ἐκκλησία « en vient à désigner non plus la réunion en acte, mais la réunion en tant qu'elle a l'habitude de se tenir », les fidèles d'un même lieu qui aiment prendre part aux mêmes assemblées (P. Batiffol, *L'Église naissante*, p. 88). Enfin, le langage chrétien a continué de procéder du concret à l'abstrait, et le mot *Église* « après avoir, comme le mot *synagogue*, désigné une réalité locale, a été promu à exprimer une autre réalité, une autre unité que la foi percevait avec une parfaite conscience » (P. Batiffol, *op. cit.*, p. 90). Mais, si le langage passe souvent du concret à l'abstrait, il aime également descendre du général au particulier et c'est la marche qu'il semble bien avoir suivie dans le cas présent. Dans les Actes des apôtres, observe Harnack (*Die Mission...*, 1924, t. I, p. 420, n. 1), le mot se dit de toute la chrétienté (V, 11), avant de s'adjoindre un nom de lieu (VIII, 1). Il en est de même pour saint Paul : quand il parle de son premier contact avec les chrétiens, c'est toujours pour s'accuser d'avoir persécuté « l'Église de Dieu » (I Cor., XV, 9; Gal., I, 13; Phil., III, 6). Persécuteur, il voyait dans les chrétiens de Jérusalem et de Damas les membres d'une même secte (τῆς ὁδοῦ ὄντας, Act., IX, 2; XXII, 4; XXVI, 13) qu'il importait d'exterminer; apôtre, il reconnaît en eux les membres de la même Église qui appartient à Dieu. Le Christ lui-même avait fortement inculqué cette notion. Dans l'Évangile, il annonce son dessein d'établir sur Pierre « son Église » composée de tous ceux qui appartiendront au Christ et, par lui, à son Père. Dans les Actes, Saül, renversé sur le chemin de Damas, entend Jésus lui dire : « Pourquoi me persécutes-tu ? » Stupéfait, il comprend, dès le premier instant de sa conversion, que tous les chrétiens, qu'ils habitent Jérusalem ou Damas ou n'importe quel lieu, ne font qu'un avec le Christ et qu'ils sont par là « l'Église de Dieu ». Enfin, cette idée d'universalité ressort de la nature même des choses : les chrétiens constituent désormais le vrai peuple du Seigneur, l'Israël de Dieu (Gal., VI, 16) et le terme ἐκκλησία qui s'appliquait si fréquemment dans l'Ancien Testament à l'Israël selon la chair, désigne maintenant l'Israël selon l'esprit. Ainsi, ce terme a tout d'abord signifié directement l'Église universelle; il s'est ensuite étendu aux Églises particulières. « L'Église, n'est ni l'agrégat des croyants ni la somme des communautés particulières, mais un être moral à qui l'unité est essentielle. » F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 12[e] éd., 1924, t. I, p. 335-336. Du reste, cette signification s'accommodait fort bien de l'usage courant : l'ἐκκλησία grecque, qui réunissait les citoyens en assemblée souveraine, évoque une idée d'unité et d'autorité qui convient parfaitement à l'Église universelle. De cette priorité du sens « catholique » de ἐκκλησία, qui nous semble solidement fondée sur l'histoire, il ne faudrait pas conclure que la doctrine de l'Église, corps mystique du Christ, dut apparaître tout d'un coup dès le premier instant à l'esprit de Paul, avec toutes les conséquences et les applications qu'il en dégagera plus tard. Nous trouverons dans les lettres de la captivité des précisions et des développements à peine esquissés dans les épîtres antérieures. Cf. Lemonnyer, *Les épîtres de saint Paul*, Paris, 1907, t. II, p. 109 sq.; J. Duperray, *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul*, 1[re] éd., Paris, 1928, p. 237-240. Mais la première révélation du Christ a déjà fortement éclairé une idée féconde qui servira de thème inépuisable aux réflexions de Paul et animera sa pensée et sa vie tout entière.

II. PREMIÈRE VUE DE L'ÉGLISE PAR SAINT PAUL. — La conversion de Paul se place vers l'an 36 : cf. art. CHRONOLOGIE, dans le *Supplément*, t. I, col. 1282-1285. Immense événement qui va donner à l'Église l'apôtre dont le zèle accomplira, en peu de temps, un prodigieux labeur, et le théologien sublime dont les écrits feront rayonner d'un vif éclat la doctrine évangélique. On aimerait savoir quelles impressions frappèrent davantage le converti dans ce premier contact avec le Seigneur, quelles vérités lui apparurent plus saillantes dans cette lumière qui, en aveuglant ses yeux, éclairait et orientait à jamais son esprit. Sans doute, dans cette recherche il faut se mettre en garde contre un double danger. Le premier serait de ne voir dans l'enseignement de l'Apôtre, comme font beaucoup de protestants, que « la traduction immédiate de ses expériences » (Sabatier, *L'apôtre Paul*, p. 244) et l'expression de conceptions purement subjectives et personnelles. Ce ne serait pas une moindre illusion de demander au bref récit de la conversion et aux quelques paroles prononcées en cette occasion un exposé, même succinct, de la révélation qui lui fut faite : Paul enseignera plus tard, par sa prédication entière, ce qu'il a lui-même appris du Seigneur (Gal., I, 11-12), et comme son évangile, au fond, ne diffère en rien (Gal., II, 6) de celui des autres apôtres, il n'y avait pas lieu d'en décrire dès l'abord le contenu. Dans le récit de Luc (Act., IX, 1-30) ou dans ceux que nous devons à l'Apôtre en personne (Act., XXII, 3-21; XXVI, 9-20; cf. Gal., I, 10-16), aucune allusion au Christ crucifié ni au mystère de la rédemption : silence instructif pour ceux qui seraient tentés de découvrir, ne fût-ce qu'en germe, dans les premières impressions dont l'Apôtre nous fait part, toute sa théologie. Ces réserves faites, nous sommes d'autant plus à l'aise pour saisir certaines leçons que les émotions du chemin de Damas durent graver dans l'esprit de Paul et pour ainsi dire dans sa chair même. Nous comprenons par exemple que Paul, terrassé par la force du Christ, tremblant et soumis aux pieds de celui dont il voulait anéantir le nom et sentant son cœur, qui ne respirait jusque-là que la haine, palpiter déjà des ardeurs de l'apostolat, n'aura pas de peine à exalter la gratuité des dons divins et la puissance de la grâce. Retourner complètement les convictions et les énergies de l'âme au point de transformer subitement un persécuteur en apôtre, n'est pas un moindre miracle que de refouler sur une pente rapide les eaux impétueuses d'un fleuve, et l'on ne s'étonnera pas que Paul, vivant trophée de la toute-puissance du Christ, ait prêché aussitôt dans les synagogues que Jésus ressuscité est non seulement le Messie, mais aussi le Fils de Dieu (Act., IX, 20-22). Le converti de Damas proclame aussi par son exemple la doctrine de la justification par la foi sans les œuvres, car à lui, « le dernier des pécheurs », il a suffi d'un acte de foi pour devenir l'ami et l'apôtre du Christ. Mais si la grâce de la justification ne requiert aucun mérite préalable, elle exige le don total de l'esprit et du cœur, et la foi qui justifie est celle qui livre l'âme tout entière en lui faisant dire avec la sincérité et l'ardeur de Paul : « Seigneur, que voulez-vous que je fasse ? »

Mais nous ne voulons retenir ici que la manière dont la scène de Damas illustre la notion d'Église. — 1° En premier lieu s'affirme l'idée d'*universalité*. Paul est choisi pour porter l'Évangile aux nations. Tous les récits insistent sur cette vocation spéciale. « Va, dit le Seigneur à Ananie, car cet homme est un instrument que j'ai choisi pour porter mon nom devant les nations et devant les rois ainsi que devant les enfants d'Israël. » (IX, 15.) Et Ananie de redire au néophyte : « Tu seras le témoin de Jésus auprès de tous les hommes, πρὸς πάντας ἀνθρώπους (XXII, 15; cf. XXVI, 16-18). Sa mission ne devait pas commencer aussitôt, car le Seigneur réservait à Pierre l'honneur d'ouvrir aux gentils le royaume des cieux. Elle n'excluait pas non plus les

Juifs : il leur consacrera les prémices de son ministère (IX, 20-30; XXVI, 20); plus tard, dans les cités païennes où ils ont des synagogues, il se fera une règle de proposer aux descendants des patriarches les bénédictions messianiques avant d'y inviter les païens et, vers la fin de sa carrière, il est touchant de le voir, arrivant à Rome chargé de fers, se préoccuper avant tout du salut des Juifs (Act., XXVIII, 17-29). Mais le Christ lui assigne pour champ d'action principal le monde païen; et lui-même s'appelle l'apôtre des nations, εἰμι ἐγὼ ἐθνῶν ἀπόστολος : Rom., XI, 13; cf. I, 15; Gal., I, 16; Éph., II, 8, etc. Tel est le vaste horizon que le Christ ouvre sur le chemin de Damas au cœur frémissant qui brûle déjà de le servir; gagner les Juifs et les gentils, conquérir l'univers! L'Église du Christ embrassera donc tous les peuples. — 2° Dans cette immense extension de l'Église resplendira son *unité*. Tous les exégètes ont signalé, de ce point de vue, la signification mystérieuse des paroles de Jésus : « Saül, Saül, pourquoi me persécutes-tu ? » Act., IX, 4; XXII, 7; XXVI, 14. Sans doute, en poursuivant de sa haine les disciples, il détruisait l'œuvre du Maître. Mais la tournure si vive qu'emploie le Sauveur exprime plus qu'une simple solidarité : « Pourquoi me persécutes-tu ? » En portant la main sur les chrétiens, Paul a frappé le Christ lui-même. Puisqu'on l'atteint directement dans la personne des siens, il y a donc entre eux et lui une sorte d'identité. Et s'ils ne font qu'un avec Jésus, ils ne font qu'un entre eux. Ainsi, les chrétiens que Paul va rechercher non seulement à Jérusalem et aux environs, mais à Damas et dans d'autres « villes étrangères », εἰς τὰς ἔξω πόλεις (Act., XXVI, 11), ne sont pas des unités dispersées, ils ne forment pas non plus des communautés isolées les unes des autres : Jésus les considère et il veut qu'ils apparaissent dès ce moment aux yeux de Paul comme constituant avec lui une seule et même famille, mieux encore comme rattachés à sa personne divine et rattachés entre eux par l'union la plus étroite, comparable à celle des membres d'un même corps. Le mot *d'incorporation* au Christ n'est pas prononcé, mais c'en est déjà l'idée. On devine de quelle douleur la plainte de Jésus dut percer l'âme de Paul et l'impression profonde produite par cette révélation de l'union du Christ avec les chrétiens. Cf. Prat, *op. cit.*, t. I, p. 33; J. Duperray, *op. cit.*, p. 31, 231-237 *a*. Nous verrons la place que tient dans la pensée de Paul la doctrine du « corps mystique ». Notons dès maintenant à la base de cette doctrine, la fusion de tous les hommes dans le Christ. Quel stimulant pour le zèle du néophyte dans la pensée qu'il grandira le Christ par ses travaux. — 3° L'unité chrétienne n'est pas purement intérieure et mystique : l'appartenance intime au Christ par la foi a pour condition nécessaire et pour garantie la *soumission à ses représentants visibles*. La lumière de Damas éclaire du jour le plus vif ce caractère officiel de l'Église. Saül est tombé aux pieds du Sauveur, prêt à tout pour lui obéir : « Seigneur, que voulez-vous que je fasse ? Et Jésus de lui dire : « Lève-toi et entre dans la ville : là on te dira ce que tu dois faire. » (Act., IX, 6.) Ainsi Jésus refuse de répondre lui-même : il remet son apôtre entre les mains d'Ananie qui semble, sinon le chef, du moins l'un des principaux de la communauté chrétienne de Damas, et s'il est vrai, comme on peut le supposer avec Knabenbauer, Zahn (*Apostelgeschichte*, 1922, t. I, p. 325) et beaucoup d'autres, qu'Ananie est un Juif réfugié de Jérusalem à Damas après la mort d'Étienne (VII, 8; XI, 19), il forme le trait d'union le mieux choisi : par lui, c'est l'Église-mère qui reconnaît Paul pour son enfant. Quoi qu'il en soit, entre Jésus et Paul il y a, de par la volonté de Jésus lui-même, un intermédiaire, un membre de la hiérarchie, chargé non seulement de garantir aux yeux de l'Église la sincérité du converti, mais d'authentiquer sa mission. Au témoignage de Paul lui-même, c'est Ananie qui l'a instruit de la mission pour laquelle le Fils de Dieu l'avait choisi (Act., XXII, 15). Comment ne pas être frappé de cette conduite du Sauveur ? Destinant Paul à l'apostolat, il l'appelle lui-même directement et immédiatement par le plus éclatant des miracles; et, cependant, il confie à un de ses ministres le soin de notifier à l'élu l'appel divin. Il veut que l'autorité légitime intervienne dès l'origine à Damas, en attendant l'approbation de Pierre à Jérusalem. De même, la foi de Paul lui vient d'En-haut. Ananie n'a pas à instruire son catéchumène en vue du baptême : Paul déclarera toujours qu'il tient de la révélation directe du Christ l'Évangile qu'il enseigne (Gal., I, 12). Il n'a pas même à l'interroger, puisque Jésus se porte garant des dispositions du converti. Mais, par lui, la foi de Paul qui ne doit rien aux hommes, reçoit de l'Église la consécration officielle. Ainsi s'esquisse, en traits vivants, dès la vision de Damas, la figure divine de l'Église, qu'il nous faut mettre maintenant en pleine lumière.

III. LA FIGURE DIVINE DE L'ÉGLISE TELLE QU'ELLE RESSORT DE L'APOSTOLAT DE SAINT PAUL ET DE SES ÉPITRES. — 1° *Son universalité.* — Notre-Seigneur avait dit aux apôtres : « Vous serez mes témoins jusqu'aux extrémités de la terre. » (Act., I, 8.) Nous assistons, dans la seconde moitié des Actes, à la réalisation complète du programme. Jusqu'à présent, saint Pierre a tout conduit. De la même main hardie dont il a lancé le filet sur les populations juives, il l'a jeté en pleine mer du paganisme, et nombre de pêcheurs apostoliques l'ont imité. Le concile de Jérusalem a constaté les progrès et accueilli fraternellement les païens en ratifiant solennellement la manœuvre du chef des apôtres. Après ce concile, où la primauté triomphe pacifiquement à la manière des principes premiers qui règnent sans conteste sur tous les esprits, Pierre disparaît de la scène. Nous savons par saint Paul qu'il se rendit à Antioche (Gal., II, 10); de là, sans doute à Rome, d'où il écrira plus tard sa Ire épître (I Pet., V, 13). Mais l'élan qu'il a donné à l'évangélisation païenne va se poursuivre de plus en plus rapide autour du bassin nord méditerranéen sous l'impulsion de Paul, qui devient maintenant le principal héros des Actes. Déjà, dans une première mission, de 45 à 49, en compagnie de Barnabé et de Marc, il avait fondé des Églises, composées surtout de gentils, en Chypre et dans les provinces du sud de l'Asie Mineure. Peu après le concile, il entreprend avec Silas, vers l'an 50, une nouvelle campagne apostolique plus importante. Après avoir visité et fortifié les chrétientés précédemment établies, il s'avance vers le centre de l'Asie Mineure, annonce la bonne nouvelle dans la Phrygie et la Galatie; puis, prenant la mer à Troade, il débarque en Macédoine, arrive à Philippes, descend de là vers Thessalonique, Bérée, Athènes, s'arrête au moins un an et demi à Corinthe et, après avoir pris contact avec les Juifs d'Éphèse, revient à Jérusalem et Antioche, vers 52. Dans une troisième grande mission, de 53 à 57, accompagné de Tite, il parcourut de nouveau la Phrygie et la Galatie, séjourna près de trois ans (Act., XX, 31) à Éphèse, et visita encore la Macédoine, puis la Grèce à laquelle il consacra trois mois (Act., XX, 3). Parvenu de la sorte au terme de ses tournées apostoliques en Orient, Paul se tourne vers l'Occident et conçoit un vaste plan qu'il expose aux Romains dans l'épître qu'il leur adresse de Corinthe en 57 : « Depuis Jérusalem et les pays voisins, jusqu'à l'Illyrie, j'ai porté partout l'Évangile du Christ mettant toutefois mon honneur à prêcher l'Évangile là où le Christ n'avait pas encore été annoncé... Maintenant, n'ayant plus rien qui me retienne dans ces contrées, et ayant depuis plusieurs années le désir d'aller vers vous, je veux me rendre en Espagne et

j'espère vous voir en passant... » (Rom., xvi, 19-23). Auparavant, il doit porter aux fidèles de Jérusalem les aumônes d'Achaïe et de Macédoine, et il demande aux Romains de prier pour qu'il ne tombe pas aux mains des Juifs incrédules de la Ville sainte, dont il sait la haine mortelle contre lui. Ses pressentiments ne le trompaient pas. Arrêté à Jérusalem par les Juifs ameutés contre lui, il est à grand'peine arraché de leurs mains par le tribun militaire et amené à Césarée, d'où, après une détention de deux ans, le proconsul l'envoie à Rome pour comparaître devant le tribunal de César. Ainsi, c'est en qualité de prisonnier qu'il arrivera à Rome et sa captivité durera deux ans environ (60-62). En dix ans, du concile de Jérusalem à la captivité de Paul (50-60), quelle rapide extension de l'Évangile à travers le monde romain, le long du littoral méditerranéen ! On peut dire que l'Église, universelle en droit par la mission que les apôtres tiennent du Christ, l'est aussi de fait par le grand nombre des cités, des provinces et des races qu'elle renferme déjà dans son sein. Cette universalité de l'Évangile forme le thème fondamental de l'épître aux Romains. Paul s'excuse de sa hardiesse à leur écrire, d'abord par son affection pour eux, puis par le fait que, envoyé par le Christ à tous les hommes, il se doit « aux Grecs », c'est-à-dire aux civilisés qu'ils sont, aussi bien qu'aux « barbares », et il pose aussitôt la thèse qu'il va démontrer au cours de longs chapitres : « l'Évangile est une grâce puissante que Dieu offre à tout homme, Juif ou gentil, pour le salut, à la seule condition de croire », δύναμις γὰρ Θεοῦ ἐστιν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι (Rom., i, 16). Sans la foi, point de salut pour personne, ni Juif ni païen, car Juifs et gentils ont tous péché et tombent sous la réprobation divine. Par la foi, tous sont sauvés, car tous ont part aux mérites du sacrifice de propitiation (Rom., iii, 24) offert par le Christ. Cette foi, Dieu la distribue gratuitement; personne n'y peut prétendre en vertu de ses mérites, comme aussi nul démérite n'en exclut. Le Seigneur l'offre d'abord aux descendants d'Abraham, aux fils de la promesse, non qu'ils en soient plus dignes que les autres, mais en souvenir des patriarches auxquels le Seigneur avait daigné engager sa parole. Il invite ensuite les Grecs, leur conférant en tout mêmes droits et mêmes privilèges qu'au peuple hébreu (iv, 9-25). Et Paul de célébrer les beautés et les magnificences de la justification par la foi (v, viii, 1-39) et d'en tracer aussi les devoirs (vi-vii).

Les observances mosaïques constitueraient un redoutable obstacle à la diffusion de l'Évangile. Aussi Paul se fait-il le défenseur ardent de l'affranchissement des gentils, au risque de passer aux yeux de ses congénères (Act., xxi, 20-28), et même aux yeux de certains Juifs convertis, demeurés trop attachés à la Loi, pour le contempteur des institutions sacrées et le destructeur de la religion. En insistant avec tant de force sur la doctrine de la justification par la foi seule, il ne veut pas seulement épargner aux païens de légitimes répugnances et abaisser devant eux des barrières qui les arrêteraient. Il veut avant tout sauvegarder la dignité, l'indépendance et l'efficacité de la grâce évangélique que Dieu daigne accorder aux hommes par les mérites de Jésus-Christ. Il veut aussi mettre les Juifs eux-mêmes en garde contre l'orgueil et la présomption qui leur feraient regarder les promesses messianiques comme dues à leur seule qualité d'enfants d'Abraham et à la fidèle observation des rites et des prescriptions mosaïques. C'est pourquoi, surtout dans les deux épîtres aux Galates et aux Romains il combat avec véhémence l'idée pharisaïque d'une justice qui serait le fruit des efforts de l'homme. A cette justice qui viendrait de l'homme, justice orgueilleuse, illusoire et fausse, qui laisserait en réalité l'homme esclave des passions et du péché et sujet à la malédiction divine, il oppose la vraie justice, *la justice de Dieu*, ainsi appelée parce qu'elle vient de Dieu qui l'accorde gratuitement et par pure miséricorde en vue des mérites de Jésus-Christ; que seule elle rend l'homme véritablement juste et saint aux yeux de Dieu, par une transformation intérieure merveilleuse; et que, tout en devenant le bien, l'honneur et le bonheur de l'homme, elle demeure le don et la gloire de Dieu, Rom., iii, 21-26; cf. iv, 1-25; vii, 1-25; ix, 30-x, 13; Gal., ii, 15-21; iii, 1-18; v, 1-6. En revendiquant de la sorte la liberté absolue de Dieu dans la distribution de ses dons et dans la vocation à la foi, Paul a la certitude de mieux assurer l'universalité du salut. D'une part, c'est là une vue claire de ce grand principe de la gratuité de la justification, δικαιούμενοι δωρεάν (Rom., iii, 24), qui encouragera les gentils, conscients de n'avoir dans leur vie passée rien qui pût attirer sur eux les regards de Dieu, sinon leur misère même; et d'autre part, c'est l'oubli de cette vérité fondamentale qui a perdu les Juifs, car l'orgueil de leurs prétendus mérites les a éloignés du Christ qui ne leur demandait que la foi (Rom., ix, 30; x, 4). Au fond, misère de l'homme qui le rend incapable par lui-même d'aucun bien surnaturel et bonté de Dieu qui nous envoie Jésus-Christ pour nous retirer du péché et nous enrichir de tous les dons, telles sont les raisons, magnifiquement développées par saint Paul et présentées par lui sous les formes les plus variées, qui font de l'Église une institution universelle.

2° *Son unité.* — Au sein de cette extension qui va déjà si loin et qui ne s'arrêtera qu'au dernier homme des ultimes confins du globe, l'Église demeure parfaitement une. Saint Paul nous donne une idée générale de cette unité par la comparaison du corps humain, il en indique le fondement et en dégage de multiples leçons.

A) *Idée générale : le corps humain.* — Diverses images dans les épîtres de Paul rappellent l'unité de l'Église. Elle est le « royaume de Dieu » (Act., xx, 25; I Cor., xv, 24; Col., i, 13; iv, 11; I Thess., ii, 12), son peuple (Rom., ix, 25; II Cor., vi, 16), sa famille (Gal., vi, 10; Éph., ii, 9-19; Héb., iii, 6), sa maison ou son temple (I Cor., iii, 9-16; II Cor., vi, 16), le champ qu'il cultive (I Cor., iii, 6-9), l'olivier à la racine sainte et au tronc béni sur lequel les gentils sont greffés comme de jeunes rameaux (Rom., xi, 16-24) : autant de métaphores qui représentent les fidèles groupés en une même société dont Dieu est le fondateur et le maître, le père et le roi. Paul salue encore du titre de « Épouse du Christ » l'Église de Corinthe (II Cor., xi, 2), en attendant de donner ce titre à l'Église entière (Éph., v, 25-27; cf. Rom., vii, 2-5.) Mais l'analogie à laquelle il recourt plus volontiers, qu'il développe déjà dans ses premières épîtres et dont il exploitera à fond la richesse dans les écrits de la captivité, est celle de l'incorporation des chrétiens au Christ. On dirait qu'il se souvient toujours du reproche de Jésus : « Saul, pourquoi me persécutes-tu ? », reproche qui semble faire des chrétiens les membres du Christ. Expliquant aux Corinthiens que la diversité des dons libéralement répandus sur les fidèles par le Saint-Esprit ont pour but l'utilité commune, il montre ce qui se passe dans le corps humain : I Cor., xii, 12-30. « Car, comme le corps est un et a plusieurs membres, et comme tous les membres du corps, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ... Si tous étaient un seul et même membre, où serait le corps ? Il y a donc plusieurs membres et un seul corps, πολλὰ μὲν μέλη ἓν δὲ σῶμα (xii, 20)... Vous êtes (tous ensemble) le corps du Christ et vous êtes ses membres chacun pour sa part, ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ (xii, 27). Grâces et charismes du Saint-Esprit, offices et ministères, insti-

tués directement ou indirectement par le Seigneur Jésus, opérations miraculeuses où se révèle la puissance du Père (I Cor., xii, 4-6), Paul compare ces multiples manifestations de la vie spirituelle dans le sein de l'Église à la diversité des membres et des fonctions dans le corps : car tous les fidèles ne forment qu'un seul corps et ce corps est le Christ. Quelle dignité pour les chrétiens ! Quelle obligation aussi pour les membres de ce corps divin de se conformer aux lois que la nature observe dans l'organisme humain, et de chercher par conséquent, dans l'usage de ces dons si divers, le bien général, le bon ordre, la subordination, la charité mutuelle. L'Apôtre s'adresse directement aux Corinthiens : « Vous êtes le corps du Christ (I Cor., xii, 27); mais il a en vue l'Église universelle, comme on le voit clairement au verset suivant, où il énumère quelques-unes des fonctions établies « dans l'Église », ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ (l'article indiquant que le terme est pris au sens absolu). Même comparaison résumée en une formule de frappe vigoureuse dans l'épître aux Romains (xii, 4-5); « Comme nous avons plusieurs membres dans un seul corps et que tous les membres n'ont pas la même fonction, ainsi nous ne sommes tous qu'un seul corps dans le Christ et individuellement nous sommes membres les uns des autres », οἱ πολλοὶ ἐν σῶμα ἐσμεν ἐν Χριστῷ. Cf. Gal., iii, 28 .Il reprendra plus tard ce thème en envisageant expressément l'Église universelle, Eph., iv, 1-16. Cf. Prat, *op. cit.*, t. i, 12e éd., 1924, p. 498-503; t. ii, 1925, p. 343-345. C. Lattey, *Theses Paulinae*, dans *Verbum Domini*, t. v, 1925, p. 230-237. Il est évident que cette comparaison implique l'idée d'une société extérieure et visible. Les chrétiens ne peuvent former un corps qu'à la faveur d'une organisation sociale qui les rattache visiblement entre eux et assigne à chacun sa place et sa fonction.

B) *Fondements et raisons de l'unité.* — Saint Paul énumère diverses raisons pour lesquelles les fidèles, dispersés à travers le monde entier, doivent cependant se considérer comme faisant partie d'une seule famille et d'un même corps.

a) Unité de foi, μία πίστις (Eph., iv, 6). La foi, telle que l'entend saint Paul, est le don total de l'âme à Dieu; elle livre au Seigneur l'homme tout entier, avec son intelligence, sa volonté, toutes ses facultés et son activité, pour le présent et l'avenir, à la vie et à la mort. Comme elle embrasse tout l'homme, elle comprend aussi toutes les vertus : elle est repentir et confiance, espérance et amour. Livrant sans réserve l'homme à Dieu, il n'est pas étonnant qu'elle nous applique les mérites de la passion du Sauveur, qu'elle purifie le pécheur, le rende juste et saint, le revête d'une vie divine, qu'elle transforme enfin le chrétien en Jésus. Cf. Rom., i, 16-17; iii, 21-27 etc.; Gal., ii, 16-21 etc. Dans cet ensemble complexe, l'élément intellectuel joue un rôle important. Autant il serait faux de réduire la foi qui sauve et justifie à une simple adhésion de l'intelligence, autant il est impossible de méconnaître la part essentielle de la croyance. Le chrétien adhère au Christ par le cœur et la volonté mais avant tout par l'esprit. C'est la connaissance de Jésus, de sa personne, de son enseignement, de sa vie et de sa mort, en un mot des vérités révélées qui, sous l'action de la grâce, pénètre le néophyte de regret, de reconnaissance et d'amour, et l'engage à se consacrer corps et âme à Dieu, son Sauveur. Un résumé de la doctrine de Paul, même réduite à ses points essentiels, serait ici hors de propos. Ce qu'il faut noter, c'est que la foi n'est pas laissée au libre choix de chacun. Il n'appartient pas à l'individu de se faire juge en matière de foi, d'accepter certains articles du *Credo* et d'en rejeter d'autres. En premier lieu, l'Évangile est la parole de Dieu, l'enseignement du Christ. L'apôtre tient son mandat du Christ et de Dieu : tout son soin, toute son application, toute sa gloire devant Dieu et devant les hommes est de transmettre fidèlement ce que lui-même a appris, παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις ὃ καὶ παρέλαβον (I Cor., xv, 3). Il déclare qu'il n'est lui-même et tous les autres prédicateurs ne sont, comme lui, que « des intendants » (οἰκονόμος, I Cor., x, 1; ix, 17) d'un bien qui n'est pas à eux. Cf. E.-B. Allo, *Apologétique du N. T.*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1927, p. 145. Il sait qu'on exige avant tout d'un intendant la fidélité (iv, 2,) et sans aucun souci des opinions humaines, il s'efforce de mériter en tout l'approbation de son Maître (iv, 4). Fidélité ! Ce mot d'ordre règle toute sa conduite et en particulier sa prédication. Ni vaine gloire, ni amour de l'argent, ni intérêt quelconque ne le pousseront jamais à mêler à la parole de Dieu rien de personnel, rien d'humain ou de profane. « Nous ne sommes pas de ceux qui frelatent la parole de Dieu » (καπηλεύοντες, II Cor., ii, 17), pour flatter le goût des hommes au profit d'un intérêt personnel. Non, je prêche la parole de Dieu « en toute sincérité »; je la prêche « comme venant de Dieu », telle que je l'ai reçue de lui, à la façon du canal qui transmet pure et limpide l'eau de la source; je la prêche « en présence de Dieu », me souvenant qu'il voit et entend tout, et que toute altération volontaire l'offenserait gravement; je la prêche enfin « dans le Christ », en union avec le Christ qui est la vérité même (I Cor., i, 17-20) et dont tout mensonge me séparerait, et assuré de trouver en lui toute force (iii, 4-12) et toute lumière (xiii, 13-18) pour remplir dignement cet office, ἀλλ' ὡς ἐξ εἰλικρινίας, ἀλλ' ὡς ἐκ Θεοῦ κατέναντι Θεοῦ ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν (I Cor., ii, 17). Non, « nous ne falsifions pas la parole de Dieu », μὴ δὲ δολοῦντες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ (I Cor., iv, 2). A l'occasion, Paul a soin de distinguer entre les commandements qu'il transmet de la part du Christ et les ordres ou les conseils qu'il donne de son propre chef, cf. I Cor., vii, 25. En outre, la parole de Dieu est immuable; impossible de rien changer à l'Évangile. « Quand je viendrais moi-même ou quand un ange du ciel viendrait vous prêcher un Évangile autre que celui que nous avons prêché, anathème ! Oui, nous vous l'avons déjà dit et je vous le dis encore, si quelqu'un vous annonce un Évangile autre que celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème » (Gal., i, 8-9). Comme l'Apôtre a pris à cœur de reproduire fidèlement l'enseignement du Christ, ainsi les chrétiens ont-ils le devoir de s'y attacher inébranlablement. C'est l'idée de « tradition », παράδοσις, qui se fait jour dès les épîtres les plus anciennes de Paul : « C'est pourquoi, frères, demeurez fermes et gardez les traditions que je vous ai enseignées soit de vive voix, soit par écrit. » II Thess., ii, 15; cf. iii, 6; I Cor., xi, 2. Il félicite les Romains d'avoir obéi de tout cœur et de s'être livrés « à la règle de doctrine » (τύπον διδαχῆς, vi, 17) qu'on leur a enseignée. D'après le contexte immédiat, il s'agit directement d'un enseignement moral, du devoir d'éviter le péché; mais cette obligation elle-même repose sur une vérité dogmatique, à savoir la nature et la signification du baptême. Aux Corinthiens qui semblent incertains au sujet de la résurrection des morts, il rappelle en termes énergiques la nécessité de persévérer dans la foi jadis reçue : « l'Évangile vous sauvera, si vous le retenez tel que je vous l'ai prêché; autrement vous auriez cru en vain » (I Cor., xv, 1); et le premier point à tenir est la vérité de la résurrection du Christ. On voit donc que l'Apôtre parle d'une foi objective, et non pas seulement subjective, d'un ensemble de vérités qui s'impose à l'esprit, en un mot d'une norme de croyances révélées par Dieu, obligatoires pour tous, aussi bien pour Paul que pour le dernier des fidèles, absolument indépendantes de l'inspiration individuelle. Bien loin d'être abandonnée au caprice de l'interprétation subjective, la

révélation authentique et officielle des apôtres servira de règle pour juger de la vérité des révélations privées. En effet, l'Esprit divin aime à se communiquer sous des formes multiples, particulièrement en suscitant, au sein des assemblées chrétiennes, des prophètes aux intuitions surnaturelles et aux paroles ardentes. Voir art. CHARISMES, dans le *Supplément*, t. II, col. 1238. Paul, dès la première en date de ses lettres, vers l'an 51, recommande d'estimer ces communications, mais à condition de les accueillir avec le discernement voulu : « Ne méprisez pas les prophéties, mais éprouvez-les toutes et ne retenez que ce qui est bon » (I Thess., V, 20-21). Et quelle pierre de touche opérera le discernement ? La conformité avec la foi, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως! Rom., XII, 6. Bon, légitime, divin, tout ce qui s'accorde avec la prédication apostolique; suspect au contraire, invention d'un esprit exalté ou suggestion de l'esprit diabolique, tout ce qui blesse ou contredit la doctrine traditionnelle. Les exégètes protestants objectent que, selon Paul lui-même, « l'homme spirituel juge tout, tandis qu'il n'est lui-même jugé par personne » (I Cor., II, 15). Mais ce texte ne vise pas les dons gratuits, comme « la prophétie », que Dieu n'accorde qu'à quelques-uns selon son bon plaisir, pour l'édification de tous. Par opposition à l'homme « psychique » (I Cor., II, 14), qui ne se conduit que d'après les sens ou la raison naturelle, le « pneumatique » possède la vraie sagesse, celle qui fait goûter et comprendre les choses de Dieu, sagesse à laquelle tout chrétien devrait s'élever et que Paul reproche aux Corinthiens d'abandonner en se laissant aller à l'égard des prédicateurs de l'Évangile à des sentiments tout humains et charnels (I Cor., III, 1-21). En d'autres termes, le spirituel est le chrétien parfait (τελείοι, I Cor., II, 6); ses sentiments et sa conduite ne relèvent point du jugement des psychiques et des imparfaits, car on ne soumet pas un supérieur au tribunal d'un inférieur; mais il n'est lui-même spirituel et parfait, qu'en prenant pour norme de ses jugements la sagesse de l'Évangile que prêchaient les apôtres. Ainsi, nous revenons toujours à une règle extérieure, unique, obligatoire et immuable de foi. Nous verrons plus loin que ce principe social d'unité a lui-même pour garantie la hiérarchie. Mais nous comprenons dès maintenant quel lien puissant constituait entre les membres de la société cette adhésion des esprits et des cœurs à la même croyance.

Cette unité n'existait pas seulement entre les Églises fondées par Paul. Celles-ci se tenaient en communion étroite avec Jérusalem et les Églises de Palestine. Et quel témoignage plus décisif de l'unité de croyances qui régnait dans l'Église entière de l'Orient à l'Occident, que l'épître envoyée par saint Paul aux Romains vers l'an 57 ? Le voilà parvenu à la fin de sa carrière apostolique, telle que la raconte le livre des Actes. Résolu maintenant d'aller porter l'Évangile en Espagne, il veut profiter de cette occasion pour satisfaire enfin le désir qu'il nourrit depuis longtemps de voir les Romains. Il leur annonce donc sa visite et, pour prendre un premier contact, il commence avec eux par écrit les entretiens qu'il poursuivra bientôt de vive voix. Il ne s'agit ni de leur apprendre leur religion, ni de corriger des erreurs ou des désordres : ils sont remplis de toute science (Rom., XV, 14) et ils ne méritent qu'éloges pour la pureté et l'ardeur de leur foi, célèbre dans le monde entier (Rom., I, 8; XVI, 19). Mais, apôtre des gentils, Paul compte sur la grâce divine dont il est l'instrument pour produire aussi « quelque fruit » parmi les chrétiens de la capitale des gentils (Rom., I, 11-13; XVI, 14-16, 22-24). Quel fruit, en effet, quelle joie pour les Romains et quel profit spirituel en lisant ce magnifique exposé qui démontre la nécessité de la foi chrétienne, le malheur de tous les hommes, Juifs et gentils, perdus par le péché et leur salut par le don gratuit de la justice, l'impuissance de l'homme laissé à ses seules forces et les merveilles de la grâce du Christ; qui met en lumière les principales vérités de la religion : distinction des personnes divines, rédemption par le Christ, Messie et Fils de Dieu, qui meurt pour expier nos péchés et ressuscite pour nous associer à sa vie divine par la grâce et la gloire; universalité de l'Église, solidarité de tous les chrétiens; qui aborde le mystère de la prédestination à propos de l'incrédulité actuelle des Juifs et de leur retour à la fin des temps, etc. Si nous admirons la profondeur et l'étendue de ses enseignements, nous ne sommes pas moins frappés de l'assurance avec laquelle l'Apôtre traite tous ces sujets devant les Romains qu'il ne connaît pas. Aucune hésitation dans l'énoncé de ces vérités et de ces mystères, qu'il présente comme objet de foi; Paul se sent en pleine communion d'idées avec les Romains. Elle est bien loin de l'intimider, leur haute instruction, à laquelle il rend hommage au début comme à la fin de sa lettre, et c'est précisément à cause de leur science et parce qu'il est sûr d'être bien compris, qu'il développe avec confiance, dans un ouvrage qu'il veut digne d'eux, la doctrine dont il nourrissait ses propres chrétientés. Ainsi, de Rome à Jérusalem, en passant par Corinthe, Éphèse et Antioche (pour ne parler que des grandes capitales), la même foi reçue des apôtres et acceptée par les Églises comme parole de Dieu et comme règle obligatoire régnait sur les esprits et maintenait l'unité.

b) Unité de rites, ἓν βάπτισμα (Éph., IV, 5). Un second facteur efficace d'unité consiste dans la participation de tous les fidèles aux mêmes rites extérieurs institués par le Christ. Nous avons déjà constaté, dès les premiers chapitres des Actes, comment les fidèles de la métropole juive, non contents des prières et de la liturgie du Temple, se retrouvaient seuls dans des réunions plus intimes et plus fraternelles. Les mêmes actes du culte, les mêmes institutions religieuses apparaissent, avec la dignité de traditions sacrées, dans les Églises de la gentilité; mais saint Paul met en relief, avec beaucoup de pénétration et de force, le caractère d'unité et de fraternité dont ces institutions, de par la volonté de Dieu, marquent le christianisme.

1° *Baptême.* — Le baptême, rite essentiel d'initiation, de renaissance et de renouvellement, se présente dans saint Paul comme le grand moyen d'union. Tout d'abord, union individuelle du chrétien au Christ. Cette leçon ressort de l'expression : baptiser εἰς Χριστὸν, cf. art. BAPTÊME, dans le *Supplément*, t. I, col. 866-867, 889-890; Prat, *Théologie de saint Paul*, t. II, p. 551-558; J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, t. I, 1927, p. 339-341, 609-610. En soi, être baptisé au Christ (εἰς Χριστὸν : Rom., VI, 3; Gal., III, 27) ou « en son nom » (εἰς τὸ ὄνομα : I Cor., I, 13; cf. Matth., XXVIII, 19; Act., VIII, 16; XIX, 3, 5), signifie que le baptisé se consacre au Christ pour lui appartenir, pour devenir son bien et sa propriété et se vouer entièrement à son service. Cette idée fondamentale revêt dans l'enseignement de Paul une nuance qui, sans doute, ne lui est pas exclusivement propre, mais qu'il enrichit du plus vif coloris, à savoir : l'union intime qui s'établit dès lors entre l'âme et le Sauveur. Cette pensée s'exprime clairement (Rom., VI, 1-11; voir art. BAPTÊME dans le *Supplément*, t. I, col. 895-902). L'immersion, qui ensevelit en quelque sorte le catéchumène dans les eaux baptismales, figure la mort et la sépulture du Christ; l'émersion, par laquelle le néophyte remonte du sein des eaux, imite de quelque manière la résurrection du Sauveur. Mais tout ne se borne pas à une simple ressemblance ou imitation extérieure. Le néophyte s'unit si bien au Christ mourant et ressuscité qu'il participe vraiment à la mort de la croix et à la résurrection glorieuse. Il se

produit une *identification mystique*, c'est-à-dire intime et cachée, mais réelle, en vertu de laquelle le néophyte, par les mérites de la mort rédemptrice, meurt véritablement à toute sa vie passée, à ses péchés dont il reçoit le complet pardon, à ses passions désormais assujetties, au mal qui perd sur lui tout empire, et ressuscite réellement par la grâce sanctifiante à cette vie nouvelle, sainte, divine, qui resplendit dans le Christ triomphant et qui transforme l'âme du néophyte en attendant de transformer aussi son corps. De cette union au Christ résulte l'union la plus étroite entre les chrétiens : « Car tous nous avons été baptisés en un seul Esprit pour (former) un seul corps, soit Juifs, soit gentils, soit esclaves, soit libres » (I Cor., XII, 13). Cette unité efface toutes les différences : « Tous vous êtes fils de Dieu par la foi dans le Christ Jésus : car, tous tant que vous êtes, par le baptême pour le Christ vous avez revêtu le Christ. Il n'y a plus ni Juif, ni gentil, il n'y a plus ni esclave, ni libre, il n'y a plus ni homme, ni femme : car tous vous êtes un dans le Christ Jésus. » (Gal., III, 26-28), πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Pour montrer la force de l'unité chrétienne, Paul énumère trois grandes classes d'inégalités : religieuses, sociales, naturelles, nivelées par le baptême. Les observances mosaïques, d'ordre religieux et d'origine divine, élevaient un mur de séparation entre les descendants d'Abraham et le reste de l'humanité : le baptême abat ce mur, et les gentils jouissent à présent des mêmes biens que les Juifs. Au sein de la société ancienne, l'esclave n'avait aucun droit : le baptême l'élève devant Dieu à la même dignité que son maître et oblige celui-ci à le regarder comme un frère dans le Christ. Enfin, les différences naturelles elles-mêmes disparaissent : ni la force de l'homme ne lui crée un avantage, ni la faiblesse de la femme ne constitue une infériorité, car les biens surnaturels que le Christ donne aux siens entrent seuls en ligne de compte et tous les chrétiens possèdent en lui même dignité, même liberté, même adoption divine, même titre à la gloire éternelle. Ainsi, l'unité chrétienne supprime toutes les causes de divisions, tous les prétextes d'orgueil et de supériorité de la part des uns, d'envie et de regret de la part des autres; elle ne laisse subsister d'autre différence que celle des fonctions spirituelles qui servent au plus grand bien de chacun et de tous : elle fait de tous les fidèles les enfants d'une même famille sous l'autorité du même père, les membres d'un même corps visible qui est celui du Christ. Unité intérieure par la grâce, qui se répand dans les cœurs comme le sang dans les membres ou la sève dans le tronc et les branches; unité extérieure et sensible, par les rites et les symboles auxquels tous participent visiblement; en un mot, unité parfaite, voulue par le Christ et qui est la marque de la véritable Église.

2° *Eucharistie.* — Paul met également en pleine lumière la puissance de l'Eucharistie comme symbole et source d'unité. « Le calice de bénédiction que nous bénissons n'est-il pas une communion (κοινωνία) au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas une communion au corps du Christ ? Parce qu'il n'y a qu'un pain, nous sommes, quoique nombreux, un seul corps, car tous nous participons à cet unique pain. » (I Cor., x, 16-17.) Le raisonnement, qui se développe avec éloquence par questions et réponses serrées dans les versets suivants (18-22), repose sur l'idée de communion, κοινωνία, prise d'abord en général et à son origine dans la signification du repas commun, puis envisagée plus particulièrement dans son application au repas sacré. D'abord, un *seul pain, un seul corps*, εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα (x, 17); formule concise, qui exprime avec force le sentiment de fraternité que crée entre tous les convives le seul fait de manger ensemble. Sentiment bien affaibli dans nos mœurs occidentales, très vif au contraire chez les anciens, en particulier chez les Sémites et les Orientaux, pour lesquels l'amitié entre commensaux se rattache à l'idée de parenté et de fraternité par le sang. Deux hommes qui partagent le même pain puisent, pour ainsi dire, le sang à la même source, ils contractent parenté, ils deviennent frères : désormais il seront l'un pour l'autre les plus sûrs des alliés et les plus dévoués des amis. Cependant, malgré tout ce qu'a d'expressif, même pour les Orientaux, un pareil symbole, il y rentre une part de convention et de fiction. Au contraire, ce même symbolisme devient réalité pure quand il s'agit du pain eucharistique. Ici, c'est bien la même nourriture que prennent les convives, c'est le même corps de Jésus qui devient en eux aliment de la vie éternelle, c'est le même sang de Jésus qui coule dans leurs veines, et quand ces communiants se retirent de la table sainte, c'est sur la même poitrine du Sauveur que toutes ces têtes s'inclinent et que toutes ces mains se joignent. Quelle fraternité, quelle unité! C'est donc à la cène chrétienne que se vérifie dans toute sa force le principe de Paul : un seul pain, un seul corps.

Ce n'est pas tout. Paul montre encore l'idée de communion à l'œuvre dans l'acte le plus parfait de la religion, le sacrifice accompagné du festin sacré. Quand l'Israélite a offert des sacrifices « pacifiques », Dieu lui-même invite en quelque sorte les fidèles à sa table en leur remettant une part des chairs qui lui ont été consacrées et qui lui appartiennent : à cette table, dressée par le Seigneur, l'union des convives se resserre. « Avec l'autel » (I Cor., x, 18), c'est-à-dire avec le Seigneur que l'autel représente : dans la familiarité du banquet, ils se sentent mieux les enfants de Dieu. Par suite, l'union se resserre aussi entre eux : autour de la table du Père commun, leur fraternité mutuelle revêt un caractère plus sacré. La même conviction présidait aux sacrifices des païens et à leurs repas sacrificiels : mais, pour eux, qu'ils le veuillent ou non, c'est à d'infâmes démons que vont en réalité leurs hommages. Or, cette communion avec Dieu, source d'union fraternelle, que le sacrifice israélite se contente d'évoquer et de figurer, cette communion que les païens profanent et prostituent, se réalise pleinement dans le sacrifice eucharistique : là, en effet, nous mangeons les chairs d'une victime divine; là, le Seigneur lui-même devient le moyen d'une union dont il est le terme. Quel symbole efficace d'unité est donc la sainte eucharistie! Symbole, puisqu'il suffit de partager le même pain pour se proclamer frères; mais symbole efficace, car le pain et le vin consacrés font couler dans nos veines et dans nos âmes même sang, même vie, même divinité : l'Eucharistie crée en nous l'unité qu'elle représente aux yeux. Ce lien sacré ne rattache plus seulement les fidèles d'une même localité. D'un bout du monde à l'autre, tous célèbrent les mêmes mystères, tous participent au pain et au vin du même sacrifice, tous, sous l'action du même principe, se sentent unis en un seul corps.

Ces pensées ne sont ni des vues propres à saint Paul, ni des considérations subtiles dont la portée échapperait à ses lecteurs. Il a conscience au contraire de faire appel, dans cet exposé, à des principes dont ils sentent toute la force et à des idées qui leur sont familières : « Je vous parle comme à des gens sensés, jugez vous-mêmes ce que je dis » (I Cor., x, 15); et ses interrogations pressantes donnent l'impression d'une leçon de catéchisme où la question suggère aussitôt la réponse. Sans doute, la *diatribe* des rhéteurs, à cette époque, usait volontiers de procédés semblables : cf. Lagrange, *Ép. aux Romains*, 1916, p. LIII-LX. Mais quelle conviction vibre dans les paroles de l'Apôtre! Aussi dégage-t-il un peu plus loin, avec une grande vigueur, d'autres

conclusions pratiques. Il félicite d'abord les Corinthiens de leur fidélité aux traditions qu'ils ont reçues de lui, καθὼς παρέδωκα ὑμῖν τὰς παραδόσεις κατέχετε (I Cor., xi, 2); mais, abordant ensuite les désordres qui se sont introduits dans la célébration de la cène, il retire tout à coup ses éloges. Il s'étonne avant tout (πρῶτον, I Cor., xi, 18) des divisions (σχίσματα) qui se produisent dans ces assemblées. Au lieu de s'attendre les uns les autres pour le mystère par excellence d'unité et de fraternité, des groupes se forment, les riches se séparent des pauvres, les premiers venus ne se soucient pas de ceux qui arrivent, on dirait que tous ont pour mot d'ordre : chacun pour soi, ἕκαστος τὸ ἴδιον (xi, 21). Se peut-il contradiction plus flagrante entre les principes et la conduite ? Peut-on à ce point blesser la charité en mangeant le pain, en buvant la coupe qui proclament l'union de tous par l'union au Christ ? Le sacrement d'unité, occasion de divisions! Le cœur de Paul bondit d'indignation à cette pensée. Non, ce n'est plus là manger la cène du Seigneur (I Cor., xi, 20); et Paul, après avoir refait le récit de la cène, enjoint aux Corinthiens de revenir à l'idéal. Il faut que le banquet eucharistique redevienne le festin de la communauté et qu'aucun groupe, qu'aucun individu, en s'isolant, n'inflige plus de démenti au sacrement d'unité : « Attendez-vous les uns les autres », allez tous ensemble au pain qui vous rend tous frères (xi, 33)! De la sorte, chaque groupement local sera la vivante image de l'unité qui, à travers les espaces et grâce au pain unique, relie toute les communautés chrétiennes en une seule Église.

c) *Unité de charité.* — Si les chrétiens ne font qu'un seul esprit par la profession de la même foi, ils ne font aussi qu'un seul cœur par la divine charité. L'Apôtre revient si souvent et avec tant de force, sur le devoir pour les chrétiens de s'aimer les uns les autres en aimant le Seigneur, il a célébré avec tant d'éloquence cette reine des vertus, qu'il serait hors de propos de nous étendre sur un thème si connu.

3° *Sa sainteté.* — *a)* La fréquence du mot ἅγιος dans saint Paul (près de cent fois) dit l'importance qu'il attache à l'idée. Il aime à désigner les chrétiens par le titre de « saints ». Dès la première épître aux Thessaloniciens, il donne à « tous les frères » la qualification de saints comme une épithète de nature, πᾶσι τοῖς ἁγίοις ἀδελφοῖς (v, 27). Dans les grandes épîtres (excepté les Galates, où ce mot ne figure pas), l'expression οἱ ἅγιοι revient à maintes reprises pour dire « les chrétiens » (Rom., 8 fois; I Cor., 6 fois; II Cor., 7 fois). Les épîtres de la captivité appliquent presque exclusivement le terme ἅγιος aux chrétiens. Deux fois dans l'épître aux Éphésiens, il est question de l'Esprit-Saint (i, 13; iv, 30) et une fois des « saints apôtres et prophètes » (iii, 5). Hors de là, cette appellation est réservée aux chrétiens, tantôt comme substantif leur servant en quelque sorte de nom propre (οἱ ἅγιοι, 9 fois : i, 1, 15, 18; ii, 19; iii, 8, 18; iv, 12; v, 3; vi, 18), tantôt comme attribut (i, 4; ii, 21 : les fidèles croissent εἰς ναὸν ἅγιον, v, 27). Les lettres aux Philippiens (i, 1; iv, 21, 22) et aux Colossiens (οἱ ἅγιοι, i, 2, 4, 12, 26) et le court billet à Philémon (οἱ ἅγιοι, 5, 7) n'emploient plus ce titre que comme synonyme ou caractéristique (Col., i, 22; iii, 12) de chrétiens. — Dans l'épître aux Hébreux, ἅγιος sert d'attribut aux fidèles (ἀδελφοὶ ἅγιοι) aussi naturellement qu'à l'Esprit (ii, 4; iii, 7; vi, 4; ix, 8; x, 15), et οἱ ἅγιοι désigne les chrétiens (vi, 10; xiii, 24) comme τά ἅγια le sanctuaire (sanctuaire terrestre, ix, 1, 3, 25; xiii, 11; sanctuaire céleste, viii, 2; ix, 8, 12, 24; x, 19). Les Pastorales appliquent deux fois le titre aux fidèles (I Tim., v, 10; II Tim., i, 9) et deux fois à l'Esprit (II Tim., i, 14; Tit., iii, 5).

Entre tous les écrits du Nouveau Testament, l'Apocalypse se rapproche davantage de l'usage paulinien : 14 fois sur 24, ἅγιος est pris substantivement au pluriel masculin pour désigner les chrétiens, v, 8; viii, 3, 4; xiii, 7, 10; xiv, 12; xvii, 6; xviii, 20, 24; xix, 8; xx, 9; xxii, 21. Seule des épîtres catholiques, celle de Jude, v, 1, reproduit cet emploi.

Ἅγιος ne se trouve pas dans les évangiles comme désignation générale des fidèles ou du peuple de Dieu, sinon dans la formule légale : tout premier-né sera consacré au Seigneur (Luc., ii, 23 : ἅγιον τῷ Κυρίῳ κληθήσεται; cf. Ex., xiii, 2, 12, 15). Saint Jean en particulier, tant dans son évangile que dans ses épîtres, réserve ce titre à Dieu (le Père, xvii, 11; le Fils, vi, 69; I Jean, ii, 20; le Saint-Esprit, i, 33; vii, 39; xiv, 26; xx, 22), bien qu'il parle d'une sanctification des apôtres par le Christ (Joa., xvii, 17-19).

Il ne faudrait pas croire, cependant, que l'emploi de οἱ ἅγιοι pour signifier « les chrétiens », soit une création de saint Paul. Les Actes, qui emploient ἅγιος surtout comme une qualification de l'Esprit (43 fois sur 55), nous permettent de constater que οἱ ἅγιοι fut, dès l'origine, une expression courante. Cf. Act., ix, 13, 22, 41; xxxvi, 20. Entendant nommer Saül de Tarse, Ananie s'écrie : « Seigneur, j'ai appris... tout le mal qu'il a fait à tes saints », τοῖς ἁγίοις σου (ix, 13), Dans le même chapitre, il est dit que Pierre va visiter « les saints qui habitent Lydda » (ix, 32; cf. ix, 41). Plus tard, Paul faisant écho à la parole d'Ananie s'accuse d'avoir jeté en prison un grand nombre de saints (xxvi, 10).

Le texte des Actes, ix, 13, premier témoin de l'usage chrétien, nous en explique aussi le sens. Les fidèles s'estiment saints parce qu'ils appartiennent au Seigneur. Telle est bien la pensée de saint Paul. De même que Dieu, dans l'Ancien Testament, avait séparé Israël du milieu des autres peuples pour l'attacher à son service (Ex., xix, 6; Deut., vii, 6; xiv, 2, 21; xxvi, 19; xxviii, 9), ainsi a-t-il pris les chrétiens du milieu du monde pour faire d'eux ses serviteurs et ses amis. Séparation de tout ce qui est profane, consécration et appartenance à Dieu : cette double notion, familière à l'Ancien Testament, demeure aussi dans la sainteté chrétienne. Mais l'aspect positif d'union au Seigneur l'emporte de beaucoup sur l'idée négative de séparation et d'éloignement. Cette union, dans la doctrine de Paul, entraîne une participation réelle et intime du chrétien à la sainteté divine; elle produit dans l'âme une transformation que ne supposait pas nécessairement la consécration « mosaïque » et qui prend une haute signification morale.

A. von Harnack observe avec raison (*Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, 4e éd., 1924, t. i, p. 416) que l'appellation de « saint » se donnait à tous les chrétiens. Il est vrai, comme nous venons de le voir, que Paul emprunte ce terme à la communauté judéo-chrétienne de Palestine; mais rien ne dit que ce titre appartînt par excellence aux chrétiens de Jérusalem, considérés comme les habitants de la Ville sainte. Le vrai titre de noblesse des fidèles était d'appartenir au Christ : tout le reste comptait peu. Il n'y a pas eu non plus, à l'époque apostolique ou postapostolique, des cercles chrétiens qui se soient approprié et réservé cette désignation, bien que certains groupes d'ascètes aient visé de bonne heure à une haute sainteté. Tous les chrétiens ont conscience que, serviteurs du Christ, ils sont et doivent être des saints.

Du terme ἅγιος dérivent plusieurs noms auxquels la version des Septante donnait droit de cité, mais que l'Apôtre est seul ou presque seul à reprendre : ἁγιάζειν, sanctifier (17 fois dans les écrits ou les discours de Paul : cf. Act., xx, 32; xxvi, 18; 10 fois dans le reste du Nouveau Testament); ἁγιασμός sanctification ou sainteté (9 fois dans saint Paul; et

I Pet., I, 2); ἁγιότης (II Cor., I, 12; Hebr., XII, 10) et ἁγιωσύνη (Rom., I, 4; II Cor., VII, 7; I Thess., III, 13), qui lui sont propres.

b) A l'idée de sainteté et de sanctification s'unit très fréquemment, dans saint Paul, celle de justice et de justification. Si le terme δίκαιος, juste, se trouve souvent dans le Nouveau Testament, Paul affectionne celui de justice, δικαιοσύνη (plus de 60 fois; moins de 30 dans les autres écrits canoniques), et lui réserve dans beaucoup de cas une acception spéciale qui se révèle surtout dans la formule δικαιοσύνη Θεοῦ. Parfois le mot Θεοῦ a la valeur d'un génitif subjectif ou possessif, et δικαιοσύνη désigne un attribut divin, la justice ou la sainteté qui est en Dieu : cf. Rom., III, 5 (justice de Dieu qui punit le pécheur). Plus souvent, en matière de justification, le génitif indique l'origine et il s'agit d'une qualité qui, venant de Dieu, réside dans l'homme et le rend juste devant Dieu. « Maintenant s'est manifestée une justice de Dieu, qui n'est pas l'effet de la Loi, mais qui est attestée par la Loi et les prophètes, justice de Dieu par la foi en Jésus-Christ (accordée) à tous ceux qui croient; car entre eux aucune différence : tous avaient péché et demeuraient privés de la gloire de Dieu, tous sont justifiés gratuitement par la grâce au moyen de la rédemption dans le Christ Jésus. » Rom., III, 21-24; cf. III, 25, 26; II Cor., V, 21; Phil., III, 9.

Cette justice, accordée gratuitement par le Seigneur sans autre condition que la foi, s'oppose à celle que les Juifs prétendaient acquérir par leurs propres efforts au moyen des œuvres prescrites par la Loi, et que Paul repousse comme orgueilleuse et illusoire de toute l'ardeur de son amour pour Dieu et pour les âmes. Autrefois, pharisien ardent, poussant le zèle jusqu'à persécuter l'Église, il menait une vie irréprochable selon la justice de la Loi : « mais pour l'amour de Jésus-Christ j'ai voulu tout perdre, et je regarde tout comme une balayure, afin de gagner le Christ et de me trouver posséder en lui non point ma justice à moi, venant de la Loi, mais celle qui s'obtient par la foi au Christ, la justice qui vient de Dieu et qui est basée sur la foi », μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει (Phil., III, 9). Nous avons vu quelle plénitude de doctrine renferme cette expression : « justice de Dieu. » Elle signifie avant tout que la justice est le don de la miséricorde divine, non le fruit des efforts humains. Même dans l'homme elle demeure propriété divine : l'homme ne peut s'en glorifier comme d'un bien acquis par son industrie et sur lequel il garderait des droits : « Qu'as-tu donc que tu n'aies pas reçu? Et si tu as tout reçu, pourquoi t'enorgueillir comme si tu n'avais pas reçu? » (I Cor., III, 8.)

Créée pour combattre l'orgueil de l'homme, cette expression relève en même temps le prix de la faveur accordée à l'homme : venant de Dieu, cette justice est véritable, elle seule rend l'homme agréable à Dieu; elle est une participation de la justice divine, le fidèle devient saint de la sainteté même de Dieu.

c) Il ne saurait être question, en effet, d'une justice « imputative » ou « imputée », dont le Seigneur consentirait, par une sorte de fiction, à attribuer au pécheur le mérite, sans la lui octroyer réellement. Toutes les descriptions de Paul protestent contre cette apparence de justice qui laisserait l'âme dans la souillure du péché. Paul n'enseigne pas non plus une justice purement eschatologique qui, sans bienfait direct pour le présent, garantirait seulement au fidèle la sentence favorable du souverain juge au jour des grandes assises divines. C'est la thèse de nombreux auteurs protestants, récemment reprise par M. H. Braun, *Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus*, Leipzig 1930. Deux simples observations en montreront la faiblesse. En premier lieu, Paul déclare en toute occasion que c'est maintenant, dès le moment présent, ou dans un passé tout proche que la justice de Dieu s'est manifestée, νυνὶ δὲ... πεφανέρωται (Rom., III, 21); que tous, autrefois pécheurs, sont aujourd'hui justifiés, πάντες γὰρ ἥμαρτον... δικαιούμενοι (23-24). Purification, justification, réconciliation, sanctification, autant de faits accomplis, δικαιωθέντες νῦν (Rom., V, 9), κατηλλάγημεν (V, 10), νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν (V, 11). C'est au baptême que nous recevons l'abondance de la grâce et du don de la justice (Rom., V, 17) et que nous mourons avec le Christ crucifié pour ressusciter avec lui à une vie nouvelle (Rom., VI, 1-10), en sorte que notre conduite ne doit plus avoir rien de commun avec les désordres du passé (VI, 11-23; cf. VIII, 1-12). Saint Paul peut-il affirmer plus catégoriquement le bienfait présent et actuel de la justification? En second lieu, la thèse eschatologique suppose chez le chrétien un droit certain, absolu, infaillible, à la justification finale. Ceux d'entre ses partisans qui, contraints par l'évidence, admettent dès maintenant un commencement de justification, sont amenés à conclure que cette grâce est inamissible.

Rien de plus contraire à la pensée de Paul. Certes, il proclame que le chrétien a droit au royaume du ciel : fils de Dieu, il est cohéritier du Christ; le Père, le Fils, le Saint-Esprit ont tout fait, de toute éternité et dans les temps présents, pour assurer le salut final (cf. Rom., VIII, 12-30). La reconnaissance déborde du cœur de l'Apôtre à la vue de cette Providence divine si amoureusement penchée sur son enfant et il défie les créatures de jamais l'arracher à la tendresse dont Dieu l'enlace, Rom., VIII, 31-39. Mais le chrétien peut se déprendre lui-même de l'étreinte divine; il peut briser la chaîne d'or qui l'attire au ciel ; il peut tout perdre par le péché. De là les exhortations pressantes de l'Apôtre à la vigilance, à la fidélité, à la générosité; de là les listes de péchés qui excluent du royaume de Dieu; I Cor., V, 9-13; VI, 9, 10; Gal., V, 19-21. Cf. Rom., I, 29-31; XIII, 13; II Cor., XII, 20, 21; Col., I, 5-8; I Tim., I, 9-10; II Tim., III, 2-5; Tit., III, 3. De là l'invitation souvent répétée de tendre au plus parfait, afin de mieux résister soi-même au monde, à la chair, au démon et de procurer plus efficacement le salut des autres, I Cor., IX, 24-27; X, 12-13 (ὁ δοκῶν ἑστάναι βλεπέτω μὴ πέσῃ); II Cor., XI, 9-5; Phil., III, 12; IV, 1.

D'après M. Braun, il ne faudrait pas trop s'émouvoir des véhémentes objurgations de l'Apôtre : exercices d'école, pense-t-il, reste des vieilles habitudes en honneur chez les prédicateurs et les moralistes juifs! On ne peut accepter pareille interprétation : Paul n'a pas l'habitude de frapper des coups en l'air (I Cor., IX, 26). Dans ses admonestations et ses réprimandes on sent une sincérité qui ne laisse aucun doute sur la gravité du mal qu'il veut empêcher ou corriger : à ses yeux le salut des âmes est en jeu. Cf. Prat., *op. cit.*, t. II, 1925, p. 291-305, 559-560.

Si l'on comparait entre elles les idées de justification et de sanctification, on pourrait dire que la première présente principalement un aspect négatif, la rémission des péchés, et ne comporte pas de degrés, tandis que la seconde exprimerait une qualité positive, la grâce sanctifiante, susceptible de perfection. En fait cependant, dans l'emploi de ces termes, Paul n'établit pas de différence. Ils désignent tous deux une seule et même réalité : l'état de l'âme qui, par la foi en Jésus-Christ et par le baptême, a reçu le pardon de tous ses péchés et jouit de l'amitié divine. Tout chrétien est juste et saint devant Dieu d'une sainteté et d'une justice intérieures qui le transforment et le divinisent; tout chrétien a le devoir de progresser dans cette sainteté qui est la vraie justice, puisqu'elle

le met en règle avec tous ses devoirs, et dans cette justice qui est aussi la sainteté, puisqu'elle le sépare de tout ce qui est profane pour l'attacher à Dieu seul. Les écrits de saint Paul nous répètent avec plus de force encore que l'Apocalypse (xxii, 11) : « Que le juste fasse encore la justice et que le saint se sanctifie encore! » Nous l'avons vu, Paul a renoncé à tous les avantages humains pour demander au Christ la justice véritable : Phil., iii, 8-9. Or, cette justice a pour fin de nous faire connaître le Sauveur et de nous unir à sa mort, pour nous donner part à sa résurrection (11-10). Cet idéal, Paul ne croit pas l'avoir encore atteint, il ne se croit pas encore arrivé à la perfection, οὐχ ἤδη τετελείωμαι (iii, 12). Aussi, il n'a qu'une pensée : comme le coureur qui veut remporter le prix, il oublie tout ce qui est derrière lui pour tendre en avant de toutes ses forces, il court droit au but, vers la récompense céleste à laquelle Dieu l'appelle dans le Christ Jésus (iii, 13-14). Voilà la règle de conduite qu'il propose aux parfaits, ὅσοι οὖν τέλειοι, τοῦτο φρονῶμεν; et s'il est des chrétiens que cet idéal déconcerte, il espère que Dieu, tôt ou tard, le leur fera comprendre et goûter (iii, 15). Antinomie apparente, mais vérité profonde : le parfait est celui qui comprend mieux que les autres le devoir de tendre à la perfection.

d) La cause méritoire de notre justification est le sacrifice de Jésus-Christ. Seule sa mort rendait possible l'effusion des grâces. « Nous sommes justifiés gratuitement par la grâce divine au moyen de la rédemption dans le Christ Jésus, que Dieu a établi comme victime propitiatoire par son sang au moyen de la foi. » (Rom., iii, 24-25.) Grâce à cette victime Dieu a pu, dans le passé, supporter les crimes de l'humanité sans leur infliger les terribles châtiments qu'ils auraient mérités : l'expiation offerte par le Christ justifie tant de patience (iii, 25). A cause de cette divine victime, Dieu peut, dans le présent, accorder au pécheur la grâce de la justification sans autre condition que la foi : le sang du calvaire explique toutes les miséricordes (iii, 26). L'épître aux Hébreux exalte la valeur sans égal du sacrifice du Christ, afin d'insister sur le devoir de sainteté qui en résulte pour le chrétien. La personne du Fils de Dieu surpasse en dignité et les prophètes par lesquels Dieu avait autrefois parlé et les anges eux-mêmes qui transmirent l'alliance (i, 1-14) : quelle reconnaissance ne devons-nous pas à celui qui est descendu du ciel pour se rendre semblable à nous et qui, afin de se sentir pressé envers nous d'une compassion plus vive dans ses fonctions de médiateur et de pontife, a voulu apprendre par sa propre expérience ce qu'est la tentation, la souffrance et la mort (ii, 1-18). Supérieur à Moïse de toute la supériorité du Fils sur le serviteur, ses ordres exigent une obéissance absolue (iii, 7; iv, 13). Revêtu de toutes les qualités du pontife, et en particulier de cette « miséricorde » que lui donne l'expérience de toutes nos misères et qui doit nous inspirer une confiance sans bornes (iv, 8; v, 10), plus grand que Melchisédech, sa frappante figure, en qui il reçut les hommages d'Abraham et de Lévi (vii, 1-11), la sainteté de son sacerdoce unique et éternel éclipse toute la gloire du sacerdoce imparfait et impuissant d'Aaron (vii, 12-28). Exerçant un ministère de nature toute céleste (viii, 1-13), il a, par l'unique oblation de son sang, effacé une fois pour toutes le péché dont les sacrifices réitérés d'autrefois ne faisaient que renouveler le souvenir; il a scellé le Testament nouveau et ouvert le ciel jusque-là fermé (ix, 1; x, 18). Il n'y a pour le chrétien qu'une seule manière de correspondre dignement aux grâces qui découlent du sacrifice infini : vivre d'une foi inébranlable et généreuse, qui suscitera spontanément les vertus dont les anciens héros d'Israël, qui n'avaient pas vu comme nous les promesses divines réalisées par la venue du Christ, ont donné cependant le merveilleux exemple (x, 19; xi, 40). Ainsi, l'immolation du Christ est à la fois cause méritoire, parfait modèle et puissant stimulant de sainteté.

e) Tout chrétien donc, par sa vocation, par les grâces reçues, par son union au Christ déjà commencée sur la terre et qui se consommera au ciel, mérite le nom de saint; à chacun incombe le devoir de faire honneur à ce titre par une vie conforme à sa dignité divine et par les vertus dont le baptême a déposé en lui le germe. Mais Paul ne s'arrête pas à considérer les chrétiens individuellement, séparément les uns des autres. Il n'oublie jamais qu'ils sont les membres d'un corps dont Jésus-Christ est la tête et dont le Saint-Esprit est l'âme. Ce corps, soumis à l'influx puissant qui lui vient du Christ, animé par la charité dont l'Esprit est le foyer, ne saurait manquer d'être saint. Bien plus, l'Église considérée non plus dans ses membres, mais dans son ensemble et comme une personne morale, a la sainteté pour attribut essentiel.

« Le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle, afin de la sanctifier en la purifiant dans l'eau baptismale, avec la parole, pour se présenter à lui-même son Église glorieuse, n'ayant ni tache, ni ride, ni rien de semblable, mais sainte et immaculée. » (Eph., v, 26-27.)

Ce texte remarquable fait partie d'une exhortation sur les devoirs des époux chrétiens. Paul donne pour modèle à l'union du mari et de la femme celle du Christ et de l'Église. La femme doit à son mari respect et obéissance : elle imitera ainsi l'entière soumission de l'Église à son époux divin. De son côté, le mari doit aimer et protéger sa femme, comme le Christ aime et soutient son Église.

Combien cet amour du Christ dépasse de loin tout l'amour dont les hommes sont capables! Amour prévenant et gratuit, qui précède tout mérite : le Christ n'a pas aimé l'Église à cause des qualités et des attraits qu'il trouvait en elle, mais au contraire pour lui donner la beauté dont le péché l'avait dépouillée et la rendre ainsi digne de l'union divine. Amour poussé jusqu'au degré suprême du dévouement, car on ne peut faire plus que de mourir pour ceux qu'on aime, et le Christ s'est livré pour elle à la mort de la croix. Amour noble, pur, désintéressé, libéral, divin, qui ne cherche que le plus grand bien de son élue : il s'est livré afin de la sanctifier, ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ. La sainteté, voilà la vraie beauté, voilà le digne objet des complaisances divines, voilà la fin que le Christ se propose et pour laquelle il n'estime pas que ce soit trop de sacrifier sa vie. Paul décrit cette beauté de l'Église en des traits délicats dont la comparaison latente avec la fiancée relève le charme. D'abord le bain du baptême, accompagné des paroles sacramentelles (ἐν ῥήματι), a purifié l'Église de toutes les souillures. Mais les soins du divin amant ne se bornent pas au pardon des péchés : il veut s'offrir à lui-même une Église « glorieuse », ἔνδοξον, resplendissante de beauté, digne de l'admiration des hommes et des anges, capable de ravir le cœur de Dieu. Ce terme implique une idée de gloire (ἐν δόξα : qui est en bonne ou grande estime), d'éclat, de réputation, de magnificence : la beauté de l'Église ne sera pas seulement surnaturelle, spirituelle et intérieure, elle se manifestera au dehors de manière à frapper les regards et à forcer l'admiration. Le Christ sera le premier à l'admirer et à l'aimer, car elle est son épouse (τὴν ἐκκλησίαν : l'article marque ici possession et affection; il indique en même temps qu'il s'agit de l'Église unique et universelle), et c'est à lui-même tout d'abord qu'il la présente; mais il veut aussi qu'elle attire les yeux et l'affection de tous.

Il n'est pas toujours au pouvoir des hommes de

donner à celle qu'ils ont élue les charmes que la nature lui aurait refusés : le Christ peut ce qu'il veut, puisqu'il veut se donner à lui-même une épouse parfaite, son amour y réussira. Il ne veut en elle ni tache, ni ride, ni rien de semblable, μὴ ἔχουσαν σπῖλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων. Le premier mot, σπῖλος, signifie littéralement « tache sur la peau », d'où, au sens moral : défaut, impureté, vice. Il ne s'agit plus pour l'épouse du Christ, déjà lavée par le baptême, d'aucune souillure de péché, mais d'imperfections qui pourraient diminuer sa beauté : aucun défaut d'aucune sorte ne déparera la fiancée divine. Aucune ride même, « des ans, irréparable outrage », stigmate de la fatigue ou de la souffrance, n'apparaîtra sur son visage : elle resplendira de l'éclat d'une perpétuelle jeunesse et d'une vigueur toujours nouvelle. Ce portrait, si expressif dans son raccourci, suffirait, par analogie avec la beauté humaine, à nous faire comprendre la beauté divine de l'Église. Cependant, l'Apôtre insiste encore et il précise l'intention du Sauveur : il a aimé l'Église et il s'est livré pour elle, il l'a purifiée pour le baptême et élevée à la dignité d'épouse « afin qu'elle soit sainte et immaculée », ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος (v, 27). Paul affectionne cette expression composée, cf. Eph., I, 4; Col., I, 22. Nous l'avons vu, est saint ce qui est consacré à Dieu. L'Église est consacrée au Christ, elle lui appartient comme l'épouse à l'époux, et cette consécration la revêt de grâce, de dons et de vertus en rapport avec cette intimité divine. Dans la doctrine de saint Paul, l'union des époux est « un grand mystère » (Eph., v, 32), parce qu'elle a pour modèle et pour idéal l'union du Christ et de l'Église. Si l'homme quitte son père et sa mère pour s'attacher à sa femme et s'ils ne font plus qu'un, quelle unité bien plus complète de l'Église et du Christ! Et si tout devient commun entre les époux mortels, l'Église ne se verra-t-elle pas enrichie et embellie de tous les trésors du Christ, qui est la sainteté même? Le second terme, ἄμωμος, signifie « exempt de reproche, à l'abri de tout blâme », par suite : absolument parfait. Dans la version des Septante, c'est une expression rituelle qui désigne la victime sans défaut (on dirait que les traducteurs ont recherché une certaine consonance en rendant l'hébreu *mûm*, « tache », par μῶμος; d'où ἄμωμος), entièrement conforme aux exigences rigoureuses de la loi cultuelle. Saint Paul (Hébr., IX, 14) et saint Pierre (I Pet., I, 19 : ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου) appliquent cette expression au Christ, victime immaculée et en tout agréable à son Père. L'exemption de tout vice renforce ici l'idée de perfection absolue affirmée par le mot précédent. Cet idéal sans doute ne se réalisera entièrement qu'au ciel. Mais, dès ici-bas, l'Église, épouse du Christ, aura toujours la splendeur de sainteté (ἔνδοξον) qui fera d'elle l'objet de ses complaisances et qui la manifestera aux yeux des hommes comme la bien-aimée et l'unique.

4° *Son gouvernement et sa hiérarchie.* — Une activité intense règne au sein des Églises fondées par saint Paul. On sent qu'un souffle de jeunesse a ravivé le vieux monde. Sans doute l'ancien levain est toujours prêt à fermenter. Les Corinthiens, avides d'art et d'éloquence, prennent parti pour ou contre leurs prédicateurs, comme autrefois pour ou contre les orateurs de l'agora et les athlètes des jeux olympiques : les uns applaudissent Paul, les autres Apollos! Des procès surgissent entre eux, et ils se citent les uns les autres devant les tribunaux païens. Sous prétexte peut-être de liberté chrétienne, un baptisé ose épouser la femme de son père. Des divisions, des désordres se produisent jusque dans la célébration de l'Eucharistie. Malgré ces ombres, l'idéal nouveau transporte les âmes : des époux voudraient se séparer pour vivre dans la continence, des vierges aspirent à la chasteté parfaite, les dons sensibles et les nombreuses manifestations de l'Esprit enthousiasment les fidèles. Dans l'ordre dogmatique, la foi nouvelle suscite des problèmes multiples. Que penser des viandes offertes aux idoles? Les uns mangent sans crainte, sachant que le vrai Dieu est unique; les autres s'abstiennent, par peur d'entrer en contact avec les démons. Tous croient à la résurrection du Christ; mais les chrétiens défunts ressusciteront-ils? Quelle sorte de corps pourrait bien avoir un ressuscité? Plusieurs, sachant la grande efficacité du baptême, imaginent de se faire baptiser pour les morts. Qui dirigera toutes ces initiatives indisciplinées? Qui maintiendra l'unité des esprits et la concorde des cœurs? Y a-t-il, au milieu de cette effervescence, un principe d'ordre qui soit reconnu de tous? Les Corinthiens, grands enfants légers et remuants, sont assez dociles malgré tout à la voix de Paul. Mais, bientôt, un danger plus grave menacera l'Église. A partir de l'an 60, les erreurs judéo-gnostiques, en vogue à travers l'Asie, commencent à rencontrer au sein du christianisme des adeptes orgueilleux et entêtés qui se posent en docteurs infaillibles. Comment, par quels principes, en vertu de quelle autorité, l'Église réagira-t-elle contre les hérésies et les schismes qui auraient vite fait de la ravager et de la détruire?

a) Tradition. — Nous constatons, en premier lieu, l'autorité de la tradition. La prédication chrétienne comprend d'abord un fond de vérités que Paul, d'accord avec les autres apôtres, enseigne dans toutes les Églises. La première aux Corinthiens (XV, 1-11) nous a gardé, semble-t-il, les formules mêmes de la catéchèse relative à la mort et à la résurrection du Sauveur. Paul l'annonce par ce préambule : « Je vous rappelle, frères, l'Évangile que je vous ai prêché, que vous avez reçu, dans lequel vous avez persévéré et par lequel vous serez sauvés, si vous le retenez tel que je l'ai prêché, autrement, vous auriez couru en vain. » Ces graves déclarations font bien comprendre le caractère universel, immuable et obligatoire de cet enseignement fondamental; tous les chrétiens doivent l'accepter et y adhérer fermement : sans cette foi, point de salut. Paul sait bien que ses Corinthiens n'admettent sur ces points aucun doute, et il conclut en les félicitant : « Ainsi donc, soit moi, soit eux (les autres prédicateurs), voilà ce que nous prêchons et voilà ce que vous avez cru. » L'épître aux Hébreux (VI, 1-2) indique le sommaire, surtout moral et liturgique, qui préparait à la réception du baptême et initiait à la doctrine évangélique (τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον). Maintes fois Paul fait allusion à cette tradition (παράδοσις) que les fidèles doivent soigneusement conserver et à laquelle ni lui-même ni personne sur la terre ni un ange du ciel ne pourrait rien changer, parce que le Christ ne change pas : I Thess., IV, 1; II Thess., III, 6; Rom., VI, 17; I Cor., XI, 2, 23; XV, 1-3; Gal., I, 9, 12; Eph., IV, 4-6; Phil., IV, 9; Col., II, 6. A l'occasion, il se base sur ces principes connus de tous pour en tirer la solution des difficultés qu'on lui soumet, pour définir les vérités à croire ou régler des points importants de discipline. Ainsi pour les devoirs mutuels des époux (I Cor., VII, 10-25), la tenue des femmes dans les assemblées religieuses (XI, 2-16), l'ordre à garder dans la célébration de l'Eucharistie afin de respecter la sainteté de cette institution divine (XI, 23), la certitude de la résurrection de tous les chrétiens fondée sur la résurrection du Christ lui-même (XV, 1-13), l'obligation de persévérer dans la foi (Gal., I, 8-12). On peut dire que l'idée de tradition, c'est-à-dire d'un ensemble de préceptes et de croyances remontant au Seigneur et faisant loi dans toutes les Églises, remplit les épîtres de Paul.

Il insiste sur cette idée dans ses dernières lettres. Écrivant à des « pasteurs » (Tite et Timothée), il leur

rappelle impérieusement le grand devoir de demeurer fidèles à l'enseignement reçu, de le garder comme un dépôt inviolable (I Tim., vi, 20-21; II Tim., ii, 1-2), de le préserver contre les nouveautés et les interprétations téméraires des faux docteurs, de choisir enfin des prêtres capables de l'administrer et de le transmettre à leur tour à des dépositaires fidèles, cf. art. Dépôt dans le *Supplément*, t. ii, col. 378-392.

b) L'Apôtre. — Pour transmettre, interpréter et au besoin compléter la tradition, il est une autorité vivante et infaillible, celle de l'Apôtre lui-même. On peut dire qu'il se soumet le premier à la tradition, en ce sens qu'elle est parole de Dieu, à laquelle l'Apôtre ne se reconnaît pas le droit de rien changer. Toute l'épître aux Galates et de longs chapitres des épîtres aux Corinthiens protestent contre toute altération de l'Évangile qu'il a prêché : II Cor., iii, 12; iv, 6; v, 11-21; x, 1-17, etc. Mais cette fidélité à la tradition constitue la force et la gloire de l'Apôtre. En déclarant intangible l'enseignement donné de la part du Christ, il affirme qu'il ne peut lui-même ni se tromper, ni se dédire : il établit implicitement son infaillibilité doctrinale.

Ce n'est pas un des moindres paradoxes de T.-R. Glover, dans son *Paul of Tarsus*, London, 1925, d'avoir soutenu que Paul présente tout son évangile comme le simple résultat de son expérience religieuse, qu'il ne s'arroge aucune autorité en matière dogmatique et qu'il reconnaît à tout chrétien le droit de se diriger aussi bien que lui-même, d'après les lumières du Saint-Esprit. Il ne se peut, au contraire, rien de plus fort que la manière dont l'Apôtre réclame l'obéissance à ses enseignements. Il est l'ambassadeur du Christ, ὑπὲρ Χριστοῦ πρεσβεύομεν (II Cor., v, 20), son apôtre, c'est-à-dire son envoyé par excellence, choisi et appelé par un dessein spécial de la miséricorde divine : transmettant la parole et les ordres du Christ, il exige qu'on accepte sa prédication pour ce qu'elle est en effet : la parole de Dieu. Il est vrai qu'il porte ce ministère divin dans un vase d'argile, mais la fragilité du corps n'ôte rien à la puissance de l'Esprit (II Cor., iii, 4; iv, 7) : la grâce divine le soutient et la puissance de Dieu éclate précisément par la faiblesse même des instruments dont il se sert pour arriver à ses fins, ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται (xiii, 9). Que personne donc n'essaie de se soustraire à son autorité : « Les armes avec lesquelles nous combattons ne sont pas de chair : elles sont capables pour Dieu de renverser des forteresses; oui, nous renversons les raisonnements et tout obstacle qui s'élève contre la science de Dieu, et nous assujettissons toute pensée à l'obéissance du Christ. » (II Cor., x, 4-5.) Ainsi Paul exerce l'autorité sur les intelligences aussi bien que sur les volontés. Il renverse les raisonnements humains, non par la force du discours, en recourant à des raisonnements plus subtils ou plus éloquents, mais « en assujettissant toute pensée à l'obéissance du Christ », en promulguant, au nom du Christ la règle des croyances et de la conduite. Cette puissance ne lui vient pas de « la chair », elle ne tient pas à des moyens terrestres et humains, toujours faibles par quelque endroit; elle est spirituelle et surnaturelle, c'est la puissance même de Dieu. Aussi, avec quelle assurance dans toutes ses épîtres, Paul expose aux chrétiens, selon les circonstances, ce qu'ils doivent croire et ce qu'ils doivent faire pour obéir au Christ. Nous avons vu que, malgré certaines précautions oratoires et nonobstant ses sentiments de sincère déférence, Paul, conscient de ses droits d'apôtre, ne parle pas avec une moindre force doctrinale aux Romains, qu'il n'a pas évangélisés, qu'aux Corinthiens ou aux Galates, dont il est le père dans la foi. Avec l'autorité doctrinale, il possède aussi entière puissance de gouvernement. Inutile d'insister sur ce point : conduite à l'égard des tribunaux païens, tenue des femmes à l'église, réunions eucharistiques, usage des charismes, attitude théorique et pratique à l'égard des idolothytes, devoirs des époux, droits des vierges, collectes, il décide tout avec clarté et fermeté non moins qu'avec prudence.

Le pouvoir de gouverner implique celui de punir. Les désœuvrés de Thessalonique refusent de travailler, sous prétexte de se préparer à la venue imminente du Seigneur. Paul les avertit d'abord avec ménagement, en leur rappelant sa vie de travail parmi eux (II Thess. iii, 6-12) et il veut que les frères leur répètent charitablement les mêmes avis (iii, 15). Mais si quelqu'un de ces oisifs « refuse d'obéir à l'ordre donné par cette lettre », qu'on cesse tout rapport avec lui (iii, 14) : l'excommunication le forcera à rentrer en lui-même. Même moyen de correction après certains scandales : il faut tenir à l'écart le coupable sans même accepter de manger avec lui (I Cor., v, 11). Pour des fautes plus graves, l'excommunication prend une forme plus redoutable : Paul ordonne aux Corinthiens d'infliger une réprimande publique à l'incestueux qui déshonore leur Église, et il manifeste sa résolution, si la remontrance reste vaine, de le livrer à Satan pour la mort de la chair afin que l'âme soit sauvée au jour du Seigneur (I Cor., v, 1-5). Effrayé, le délinquant s'amende et Paul pardonne (II Cor., ii, 1-11). Par contre, il frappe du terrible anathème deux hérétiques obstinés, Hyménée et Alexandre (I Tim., i, 20). Il prescrit comme règle générale à Tite et à Timothée la procédure qu'il a lui-même toujours appliquée. Avant tout, s'assurer du délit par la déposition de deux ou trois témoins dignes de foi; recourir alors à la réprimande d'abord privée, puis publique, I Tim., v, 19-21; Tit., iii, 10-11. Briser enfin la contumace par l'excommunication (Tit., iii, 10), qui pourra aller jusqu'à livrer à Satan le scandaleux ou l'hérétique (I Tim., i, 20). On voit que l'Église, gardienne de la foi et de la morale, est armée de sanctions efficaces.

c) Évêques et presbytres. — Nous avons vu saint Paul, dès sa première grande mission, de 45 à 49, établir des « presbytres » ou anciens dans chacune des Églises qu'il avait fondées en Asie (Act., xiv, 23). Il faut reconnaître sans doute les mêmes personnages officiels dans les « présidents » que mentionne, vers l'an 51, la première épître aux Thessaloniciens (προϊσταμένους ὑμῶν, v, 12). Ils se livrent au ministère apostolique (κοπιῶντας ἐν ὑμῖν) et ils ont pour tâche d'exhorter les fidèles (νουθετοῦντας ὑμᾶς), en leur expliquant assidûment leurs devoirs, précisément comme saint Paul faisait jour et nuit envers chacun des fidèles d'Éphèse. Il est bien frappant que l'Apôtre se serve du même terme νουθετεῖν pour décrire leur ministère (I Thess., v, 12) et le sien (Act., xx, 31). L'attitude qu'il recommande envers eux achève de montrer en eux de vrais pasteurs : les Thessaloniciens leur témoigneront un amour plus grand en raison de leur charge plus élevée et plus pénible, et ils s'efforceront de « vivre en paix avec eux » en les écoutant avec respect et docilité. Même nom et même fonction (I Tim., v, 17). Le προϊστάμενος de Rom., xiii, 8, pourrait n'être qu'un président d'œuvres de charité. (Cf. art. Charismes, dans le *Supplément*, t. i, col. 1239.) L'épître aux Hébreux donne aux pasteurs le titre de guides ou conducteurs, ἡγούμενοι (xiii, 7, 17). Elle distingue deux classes : ceux de jadis, qui, modèles de foi, ont déjà couronné une vie de vertus par une sainte mort et dont les fidèles garderont pieusement le souvenir (xiii, 7); et ceux d'aujourd'hui (xiii, 17), qui veillent avec zèle au salut des âmes dont ils portent devant Dieu la responsabilité et à qui les fidèles rendront leur charge facile et joyeuse par une entière obéissance : πείθεστε τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ ὑπείκετε.

Le livre des Actes nous dit que saint Paul revenant à Jérusalem à la fin de ses grandes campagnes apostoliques, vers l'an 57, et passant près d'Éphèse, convoque « les anciens » (τοὺς πρεσβυτέρους) pour leur laisser ses dernières instructions : « Veillez sur vous-mêmes et sur tout le troupeau dans lequel le Saint-Esprit vous a établis gardiens (ἐπισκόπους) pour gouverner l'Église de Dieu qu'il s'est acquise par son sang. » (Act., xx, 18.) On remarquera que les mêmes personnages sont appelés d'abord *presbyteri*, puis *episcopi*. Ces presbytres-évêques ont pour fonction de paître (ποιμαινειν) le troupeau. C'est le terme par lequel Jésus-Christ ressuscité établissait Pierre pasteur suprême (Joa., xxi, 16) : l'autorité des presbytres, pour être subordonnée, n'en est pas moins réelle. Elle est d'origine divine : Paul sans doute les avait désignés, le Saint-Esprit les a établis. Notons aussi la dernière expression : « le Saint-Esprit vous a établis évêques pour gouverner l'Église de Dieu », τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ. Ce terme collectif surprend : les chefs auxquels l'Apôtre s'adresse ne régissent qu'une petite partie de l'Église de Dieu, celle d'Éphèse. Mais d'autres remplissent ailleurs les mêmes fonctions et Paul fait entendre que, par la volonté et l'impulsion du Saint-Esprit, l'institution des presbytres est aussi universelle que l'Église elle-même.

Vers l'an 61, Paul, captif à Rome, salue « tous les saints dans le Christ Jésus qui sont à Philippes, avec les évêques et les diacres », σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις (Phil., i, 1). C'est, dans les Églises de Paul, la première apparition du diaconat, depuis si longtemps florissant à Jérusalem. Dans la même épître, Paul fait l'éloge d'Epaphrodite, qui lui avait apporté de la part des Philippiens les secours destinés à alléger sa captivité et qu'il appelle « son frère, son collaborateur et son compagnon d'armes » (ii, 25). Les titres que Paul lui décerne et le choix que les Philippiens avaient fait de sa personne pour la mission de confiance et de dévouement dont il s'acquitta si parfaitement inviteraient à voir en lui le président de la communauté. S'il joignait à ce pouvoir de juridiction celui d'ordination, nous aurions ici le premier exemple d'épiscopat monarchique. On pourrait en dire autant d'Epaphras à Colosses, Col., i, 7; iv, 12. Mais on voit la grande part de conjecture qu'il y a dans ces théories.

Quelques années encore et, vers 65-66, les lettres pastorales nous parlent des diacres et des ἐπίσκοποι-πρεσβύτεροι comme de deux classes de clergé régulièrement établies dans toutes les Églises, I Tim., iii, 1-13; v, 19-20; Tit., i, 5-9. Ainsi que dans les Actes (πρεσβύτεροι, xx, 17; ἐπίσκοποι, xx, 28), les titres de presbytre et d'évêque alternent ici comme synonymes et interchangeables (cf. Tit., i, 5, πρεσβυτέρους; i, 7 : ἐπίσκοπον). En outre, on demande des uns et des autres les mêmes vertus et les mêmes qualités. Aussi, les exégètes catholiques s'accordent-ils généralement aujourd'hui pour reconnaître que les écrits du Nouveau Testament ne mettent pas encore entre les « évêques » et les « presbytres » la différence que ces noms exprimeront plus tard. Cf. A. Michiels, *L'origine de l'épiscopat*, Louvain, 1900, p. 167-168, 210-218. — M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, Paris, 1921, t. ii, p. 263-285. — R. Ruffini, *La Gerarchia della Chiesa negli atti degli Apostoli e nelle lettere di S. Paolo*, Lateranum (1921), n. 1, p. 76-81. — Simon, *Praelectiones biblicae*, t. ii, p. 27 (cependant, dans la 2e édition, 1927, p. 63-70, le P. Prado veut que quelques-uns au moins des presbytres d'Éphèse soient de véritables évêques). — Prat, *Théologie de saint Paul*, t. i, 12e éd. (1924), p. 413-416; t. ii, 10e éd. (1925), p. 362-373. — *Évêques* dans *Dict. théol. cath.*, t. v, col. 1656-1701. — H. Dieckmann, *De Ecclesia*, Friburgi, 1925, t. i, p. 345-365. — Jacquier, *Les Actes des apôtres*, 1926, p. 612-615. — Camerlynck, *Comm. in Actus*. Brugis, 1923, p. 340-342. — Knabenbauer, *In Tim, et Tit.*, p. 220-228. — U. Holzmeister, *Si quis episcopatum desiderat*, *Biblica*, t. xii (1931), p. 41-69. Voir dans le *Supplément* au mot Évêque.

Du reste, les qualités exigées de ces *presbyteri-episcopi* sont en somme celles que devrait posséder tout bon chrétien : on ne leur impose pour condition particulière que la monogamie et un certain degré d'instruction, tandis qu'on demande bien plus de Tite et de Timothée. Cf. I Tim., ii, 6-16; vi, 11-16, etc. Rien non plus dans leurs fonctions ne rappelle les recommandations faites à Timothée pour le choix des ministres et l'imposition des mains. Bref, tout indique de simples prêtres dans les ἐπίσκοποι πρεσβύτεροι des lettres pastorales.

Seuls, Tite et Timothée, chargés d'ordonner des diacres et des prêtres et étendant leur juridiction à de vastes territoires, possèdent le pouvoir épiscopal, au sens moderne du mot. Il est vrai qu'ils agissent surtout comme délégués et représentants de l'Apôtre, pour remplir une mission qu'il leur a confiée; et cette mission n'est que temporaire, puisque Paul les invite à quitter leur poste pour venir le rejoindre (II Tim., iv, 11, 13, 25; Tit., iii, 12). Ils seraient donc le type des évêques missionnaires plutôt que des évêques à résidence fixe; mais la différence reste secondaire.

Nous constatons dans les Églises de Paul, comme dans celle de Jérusalem, les trois degrés de la hiérarchie : les diacres; les simples prêtres, appelés *presbyteri* ou *episcopi*; enfin des évêques jouissant du pouvoir d'ordination et exerçant une juridiction étendue, à savoir tout au moins Tite et Timothée et, au-dessus d'eux, Paul lui-même. On pressent d'ailleurs qu'à la mort de Paul et des autres apôtres, leurs délégués d'autrefois gouverneront à titre personnel et de manière stable. L'Église, poussée par l'Esprit, s'achemina par étapes régulières, sur une voie unie vers l'état de choses définitif qui se révélera bientôt dans les épîtres de saint Ignace : dans chaque Église, « un évêque, des prêtres et des diacres, tous tirant leur origine de l'intention de Jésus-Christ, qui les a fortifiés dans la stabilité selon sa propre volonté par son Saint-Esprit » (*Ad Philad.*, i, 1).

d) Hiérarchie et charismes. — On entend d'ordinaire par « charismes » les faveurs sensibles et extraordinaires que Dieu, aux premiers temps de l'Église, accordait largement à un grand nombre de fidèles pour l'avantage spirituel de toute la société chrétienne : tels le don de prophétie, le don des langues, le don des miracles, etc. Les charismes ainsi entendus se rattachent, dans la classification de saint Thomas (Ia-IIæ, q. iii, a. 1), aux *gratiae gratis datae*, qui ont pour but direct l'utilité spirituelle du prochain, plutôt que la sanctification du sujet qui les reçoit. Ils se distinguent des grâces intérieures (*gratia gratum faciens*), données au chrétien directement en vue de sa sanctification personnelle, comme la grâce du baptême ou de la communion.

Les manifestations extraordinaires de l'Esprit apparaissent multiples et variées dans les écrits de Paul (voir l'énumération des charismes dans le *Supplément*, art. Charismes, t. i, col. 1237-1241). Elles peuvent s'adresser indifféremment à tous les chrétiens; l'Esprit en gratifie qui il lui plaît et comme il lui plaît, Rom., xiii, 3, 6; I Cor., xii, 11-28, etc. Dès lors se pose la question des rapports de cette organisation charismatique avec les pouvoirs officiels. 1° En principe, il ne saurait y avoir conflit de vues ni divergences entre les spirituels ou pneumatiques et l'autorité régulière. En effet, un seul et même Esprit distribue tous les dons (I Cor., xii, 4) et c'est aussi le Saint-Esprit qui a établi les chefs hiérarchiques (Act., xx, 28). — 2° Les chefs

de l'Église, Pierre et Paul surtout, possèdent au plus haut degré tous les dons pneumatiques : « Grâce à Dieu, j'ai plus que vous tous le don des langues », écrit Paul aux Corinthiens (XIV, 18) et il n'hésite pas à en appeler au témoignage de l'Esprit, visible par toute sorte de signes, de miracles et de prodiges, pour prouver aux Corinthiens épris de ces merveilles (I Cor., XIV, 18; II Cor., III, 1-3; XII, 11-12; cf. Rom., XV, 19) ou aux Galates inconstants (III, 1-5), son droit à leur obéissance. Sur leur propre terrain et dans la spécialité où ils croient exceller, les « charismatiques » doivent s'incliner devant Paul. — 3° D'ailleurs, indépendamment des dons extraordinaires qui l'accompagnent, l'apostolat confère au représentant du Christ pleine autorité sur les Églises qu'il a fondées. Ce principe général, accepté de tous les fidèles, Paul l'applique fermement aux spirituels. Il termine le chapitre sur l'usage des charismes par ces mots sans réplique : « Si quelqu'un croit être prophète ou pneumatique, qu'il sache bien (ἐπιγινωσκέτω) que ce que je vous écris est un ordre du Seigneur » (I Cor., XIV, 37). Ainsi le premier devoir du pneumatique est d'obéir à l'apôtre. — 4° Cette autorité de l'apôtre appartient aussi, proportions gardées, aux membres de la hiérarchie. La grande règle pour juger de l'origine divine des révélations est la conformité avec la foi (Rom., XII, 6; I Cor., XII, 2-3; Gal., I, 8; cf. I Thess., V, 19-21; Eph., IV, 5). Or, les chefs de l'Église ont charge de veiller sur la foi. Ce soin concerne même les simples presbytres : Paul les avertit qu'ils auront à protéger le troupeau et contre « les loups cruels » venus du dehors, et contre les novateurs qui, au sein même de la communauté, enseigneront des doctrines perverses en cherchant à entraîner des disciples après eux (Act., XX, 29-30). A plus forte raison les pasteurs suprêmes, tels que Tite et Timothée, devront-ils exercer une vigilance attentive. Si donc la conduite ou les révélations des spirituels venaient à causer quelque trouble, l'Église, par ses mandataires officiels, rétablirait l'ordre. Discipline et orthodoxie, la hiérarchie en dernier ressort décide de tout.

Nous avons considéré les charismes en tant que faveurs extraordinaires accordées au gré de l'Esprit, indépendantes de toute fonction officielle. Toutefois, ce mot admet dans saint Paul un sens plus large : voir art. CHARISMES, dans le *Supplément*, t. I, col. 1235-1236, 1241-1243. En effet : 1° sur les seize cas où χάρισμα, χαρίσματα, figure dans saint Paul, une bonne moitié doit s'entendre au sens de grâces intérieures ou de faveurs divines qui ont pour but de rendre l'âme agréable à Dieu : Rom., I, 11 (Paul écrit aux Romains dans l'espoir de leur procurer « quelque fruit spirituel », χάρισμα πνευματικὸν); V, 15 (la justification par le Christ opposée au péché d'Adam); VI, 23 (la vie éternelle, « charisme » de Dieu, par opposition à la mort, salaire du péché); XI, 29 (les bénédictions promises à Israël); II Cor., I, 7 (aucune grâce ne fait défaut aux Corinthiens); I Tim., V, 14 et II Tim., I, 6 (la grâce de l'ordination). Dans II Cor., I, 11 (τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα) il s'agit du secours divin qui a délivré Paul de toutes les épreuves et de toutes les persécutions. — 2° Dans les deux épîtres à Timothée, Paul désigne du nom de « charisme » le sacrement de l'ordre, en tant que source des grâces qui aideront le pasteur dans tout l'exercice de son ministère et qu'il ne doit pas laisser inactives et mortes, mais au contraire rendre vivantes et efficaces par une grande fidélité : I Tim., IV, 14; II Tim., I, 6 (cf. CHARISMES, *op. cit.*, t. I, col. 1243). Ce charisme précieux est un apanage de la hiérarchie. Il est clair que ces paroles adressées à Timothée s'appliquent, proportions gardées, aux ministres inférieurs. — 3° Dans les listes de charismes, le plus grand nombre a pour objet des offices à remplir, et ces offices n'ont pour la plupart rien d'exceptionnel ni de miraculeux : apôtres, évangélistes, docteurs, etc. — 4° Enfin, saint Paul présente l'existence des charismes dans l'Église comme un élément naturel et stable, comme une condition normale de la vie de la communauté : ils lui semblent aussi indispensables que les membres au corps. Ainsi envisagé dans son ensemble, le système charismatique se rattache étroitement à l'organisation hiérarchique. Les apôtres, les pasteurs, les presbytres, les diacres ont reçu des charismes qui leur permettent d'exercer saintement leur fonction. On remarquera que ces fonctions officielles sont multiples et que, par position et par devoir d'état, les membres de la hiérarchie cumulent de nombreux offices « charismatiques ». Ils sont, en vertu de leur vocation : évangélistes (II Tim., IV, 5; Eph., IV, 11), docteurs (Rom., XII, 7; Eph., IV, 11; cf. I Tim., IV, 13, 16; V, 17; Tit., II, 7), exhortateurs (παρακαλῶν : Rom., XII, 8; I Cor., XIII, 3; cf. I Tim., IV, 13), distributeurs d'aumônes (Rom., XII, 8; I Cor., XIII, 3; Eph., IV, 28; ce fut l'occasion même du diaconat : Act., VI, 1-2), présidents (Rom., XII, 8; cf. I Tim., V, 17; I Thess., V, 12), juges des esprits (I Cor., XII, 10; cf. I Tim., IV, 1-6), obligés de parler avec sagesse et science (I Cor., XIII, 2; cf. I Tim., V, 17; II Tim., II, 7, 15; IV, 2, 12, etc.), de gouverner avec prudence (I Cor., XII, 28, etc.). Il n'est pas jusqu'au rôle de prophète qui ne rentre dans leurs attributions, en tant du moins que le « prophète parle aux hommes pour édifier, exhorter et consoler » (I Cor., XIV, 3). Seuls le pouvoir des miracles (guérisons : I Cor., XII, 9, 28, 30; « puissances » : XII, 10, 28, 30), le don des langues, la faculté prophétique de lire dans les cœurs ou d'annoncer l'avenir (I Cor., XIV, 24, 25) demeure en dehors de tout ministère régulier et officiel. Mais ces dons miraculeux, pour attirer davantage l'attention, ne l'emportent sur les autres ni en nombre, ni en importance; d'ailleurs, nous l'avons dit, ils réclament toujours le contrôle de la hiérarchie. En somme, les charismes, pris dans leur ensemble, intéressent la vie et la constitution de l'Église et, par conséquent, dureront autant qu'elle. Ils confèrent une aptitude surnaturelle aux fonctions destinées à l' « édification », c'est-à-dire à l'avancement spirituel de la communauté. Au premier rang de ces fonctions se placent celles qui concernent le gouvernement de l'Église, l'administration des sacrements, l'enseignement, la direction spirituelle, le maintien de la tradition, en un mot, celles dont la hiérarchie a la charge officielle, et dont toutes les autres n'apparaissent guère que comme une extension et une dépendance, en sorte que les charismes qui ne sont pas réservés au clergé ont encore pour fin de lui venir en aide.

IV. *L'ÉGLISE, CORPS MYSTIQUE DU CHRIST.* — La notion d'Église que nous venons d'étudier dans saint Paul nous fait admirer une société surnaturelle qui, fondée par le Christ, poursuit sur la terre, par l'assistance du Saint-Esprit, l'œuvre de son divin Maître en appelant tous les hommes au salut par la foi. Déjà nous avons pu reconnaître l'union étroite qui existe entre le Christ et l'Église. Héritière de la mission du Christ, l'Église prêche sa doctrine, elle gouverne par son autorité, elle sanctifie les âmes par les sacrements qu'il a institués : elle tient donc sa place et le représente sur la terre. Mais elle ne le représente pas comme un plénipotentiaire ou un ambassadeur représenterait un maître absent et éloigné. Plus d'un trait nous a fait, en passant, soupçonner le mystère de l'Église; il reste à l'approfondir en montrant, à la suite de saint Paul, à quel point le Christ et l'Église ne font qu'un. Elle est, en effet, le corps dont le Christ est la tête et ce composé s'appelle « le Christ mystique ».

1° *Idée générale.* — On peut dire sans doute, avec

Holtzmann (*Lehrbuch der neuest. Theologie*, 2e éd., 1911, t. II, p. 193), que la comparaison d'une société avec le corps humain remonte aux temps les plus anciens, comme le prouve la fable de Ménennius Agrippa, et que sous ce rapport la pensée de Paul appartient au domaine général de la littérature. Il faut ajouter, cependant, que cette image prend dans saint Paul un relief peu commun et qu'elle a des attaches profondes avec toute sa théologie. Pour lui, l'histoire de l'humanité tient tout entière dans celle de deux chefs : Adam et Jésus-Christ. La faute d'un seul a perdu tous les hommes; le mérite d'un seul les a tous sauvés. En Adam, tous les hommes ont péché (Rom., v, 12 : ἐφ'ᾧ πάντες ἥμαρτον, *Parce que tous ont péché* sans autre péché actuel que celui d'Adam) et en lui tous meurent (I Cor., xv, 22); dans le Christ, tous sont justifiés (Rom., v, 19) et vivifiés (I Cor., xv, 22). De telle manière cependant que le Christ l'emporte de beaucoup sur Adam et la grâce sur la faute : la solidarité du Christ avec les siens est bien plus étroite et plus efficace pour notre bonheur que ne le fut, pour notre malheur, celle d'Adam avec sa race (Rom., v, 12-21), et la surabondance de la vie, pour l'âme et pour le corps, se répand du Christ sur l'humanité régénérée. Ce tableau, qui explique la rédemption par l'union du Sauveur et des fidèles, nous donne une première vue de l'Église.

Cette vue se précise par l'analogie du corps et des membres, à laquelle saint Paul a souvent recours : Rom., XII, 4-5; I Cor., VI, 15; X, 17; surtout I Cor., XII, 12-31; Eph., I, 23; II, 16; III, 6; IV, 4, 11-16; V, 23, 30; Col., I, 18, 24; II, 19; III, 15. Dans les épîtres aux Romains et aux Corinthiens, la comparaison sert de thème à des exhortations morales. Pas de division entre les membres d'un même corps, pas de jalousie ni de mépris; que chaque fidèle, reconnaissant envers Dieu du don qu'il a reçu, le fasse valoir dans toute son étendue, en esprit de charité, de concorde et de paix, pour le plus grand avantage de tous. Sans doute ces mêmes raisons, tirées de l'analogie du corps humain, toute société, toute famille, tout groupement pourrait les alléguer à juste titre pour stimuler le zèle de ses membres et les inviter à l'union fraternelle. Mais pour la communauté chrétienne, qui est « le corps du Christ » (I Cor., XII, 27) et « le Christ » même (XII, 12; Gal., III, 28), elles ont une valeur exceptionnelle. « Ce qui distingue essentiellement le corps mystique des entités morales qu'on décore par abus du nom de corps, c'est qu'il est doué de vie et que sa vie lui vient du dedans » (Prat, *op. cit.*, t. II, 1925, p. 344) et que cette vie est divine. En effet, la grâce sanctifiante, que tous les chrétiens reçoivent au baptême et qui les fait enfants de Dieu, est un écoulement en nous de la vie même de Dieu, une participation à sa nature, et elle devient en nous le principe d'opérations divines : par la foi et les mystères qu'elle nous révèle, nous connaissons Dieu tel qu'il se connaît, d'une manière encore imparfaite mais qui, le moment venu, se changera en vision radieuse (I Cor., XIII, 9-12); par la charité nous aimons Dieu comme il s'aime (Rom., VIII, 14-16); par les vertus et les bonnes œuvres dérivées de la grâce, montons jusqu'à Dieu au point de le mériter lui-même pour récompense, comme les eaux, sous la pression de leur source, tendent à remonter à son niveau. La communauté d'aspirations ou d'intérêts produit parfois entre les hommes une cohésion merveilleuse et les pousse, d'un seul élan, vers le même but. Cette unité morale, née de la similitude des sentiments, n'a cependant rien de comparable à cette unité en quelque sorte physique, créée par la présence dans tous les baptisés, de ce génie divin qui, après avoir transformé toutes les âmes jusque dans leur fond, demeure le principe permanent qui produit dans toutes, avec une force sans cesse renouvelée, mêmes pensées, mêmes affections, mêmes croyances, mêmes vertus, même but de la vie entière, même idéal surnaturel. Réalité mystique, c'est-à-dire mystérieuse, qui échappe aux sens, que seule la foi révèle aux initiés; mais non point phénomène imaginaire ni d'ordre simplement affectif ou moral, puisque la grâce est aussi réelle et agissante dans l'âme que le sang dans le corps et la sève dans l'arbre. Toutefois, dans les premières épîtres, saint Paul considère l'union des chrétiens entre eux dans le Christ plutôt que leur union au Christ; c'est dans les lettres de la captivité, surtout dans celle aux Éphésiens, qu'il insiste sur l'intimité des rapports du Christ et de l'Église et qu'il expose explicitement la belle doctrine du « Christ mystique ».

2° *Le Christ, tête de l'Église.* — Le Christ ressuscité, exalté à la droite du Père, jouissant maintenant dans le ciel de la plénitude de la puissance et de la gloire, veut remplir, par rapport à l'Église, le rôle de la tête dans l'organisme humain.

a) Cette similitude implique avant tout une parfaite *communauté de nature* entre le chef et les membres. Dieu est descendu jusqu'à nous par l'Incarnation : Verbe, il s'est fait chair; Fils de Dieu, il est devenu « fils de la femme » (Rom., I, 3; VIII, 3; Gal., III, 4). Il a tout pris de notre nature pécheresse, sauf le péché (Rom., VIII, 3 : ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας). « Ce n'est pas aux anges qu'il vient en aide, mais à la postérité d'Abraham » (Hebr., II, 15-16), et c'est pourquoi, il a dû se rendre semblable en tout à ses frères, afin d'être un pontife miséricordieux et fidèle. Pécheurs, nous étions maudits de Dieu; il a pris sur lui notre malédiction afin d'attirer sur nous la bénédiction (Gal., III, 7-14).

b) Comme la tête dépasse le corps, le Christ *est au-dessus de tout.* Par sa nature divine, « il est l'image du Dieu invisible, né avant toute créature, car en lui tout a été créé au ciel et sur la terre, le visible et l'invisible, trônes, dominations, principautés, puissances : tout a été créé par lui et pour lui, et il est lui-même avant toutes choses et toutes choses subsistent en lui » (Col., I, 15-18). Par sa nature humaine, « il est la tête de son corps, qui est l'Église, car il est le principe, le premier-né d'entre les morts, afin qu'en toutes choses il tienne le premier rang. » (Col., I, 18.)

c) Cette prééminence de dignité entraîne la *primauté de commandement et d'autorité :* « Dieu l'a fait asseoir à sa droite dans les hauteurs des cieux..., il a tout mis sous ses pieds, et il l'a donné pour chef suprême à l'Église, qui est son corps. » (Eph., I, 20-23.)

d) Primauté encore de mérite et d'excellence, car « il a plu à Dieu de faire habiter en lui toute la plénitude ». Πᾶν τὸ πλήρωμα, expression d'une force singulière et qui embrasse tout. Elle signifie d'abord, d'après le contexte (Col., I, 17-18) et les passages parallèles (Col., II, 9), la plénitude absolue de l'être, que le Christ possède en tant que Dieu. Puis, plénitude de la grâce et des dons qui conviennent à sa nature humaine en raison de l'union avec la personne du Verbe. Enfin, plénitude du chef, en tant que source de tous les biens surnaturels pour l'humanité entière.

e) C'est ce dernier aspect, ce rôle actif de la tête que Paul développe de préférence en écrivant aux Éphésiens et aux Colossiens. « Fidèles à la vérité dans la charité, croissons de toute manière en celui qui est la tête, le Christ : c'est par lui que le corps, bien coordonné et uni par les liens des membres qui se prêtent un mutuel secours et dont chacun opère selon sa mesure d'activité, grandit et se perfectionne dans la charité. » (Eph., IV, 15-16.) L'idée principale est que le corps doit sa croissance au Christ : Χριστός, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα... αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται. Entre le sujet et le verbe une sorte de parenthèse, plus lon-

gue que le reste de la phrase, explique les conditions de cet accroissement. D'abord l'étroite cohésion des membres, reliés entre eux par des articulations et des jointures aussi souples et harmonieuses que solides (πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον : le premier verbe semble indiquer l'exacte adaptation, le second la force et la solidité des jointures); puis, un mutuel échange de secours et de bons offices (διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας); enfin, le parfait fonctionnement de chaque membre. On voit que ces trois conditions se tiennent : la liaison des parties et leur jeu aisé facilitent l'aide mutuelle, et celle-ci acquiert d'autant plus de valeur que chaque membre remplit mieux son office. Or, toutes ces fonctions s'exercent sous l'influx vital de la tête : elle maintient l'unité entre les membres, elle dirige et active les bons offices qu'ils se rendent mutuellement, elle communique à chaque organe la qualité et la mesure d'activité qui lui conviennent. Peu importe que ce rôle dépasse celui que la physiologie assigne à la tête dans le corps humain; pour saint Paul, toute la croissance du corps mystique, tout ce qu'il y a dans l'Église de vie, de force, de beauté, d'harmonie, de perfection, tout vient de l'influx vivifiant et continuel de notre tête, et si l'image pâlit devant la réalité surnaturelle qu'elle s'efforce de peindre et qui la dépasse de toutes parts, la pensée de l'Apôtre apparaît d'autant plus jeune, convaincue et saisissante. La croissance se fait « dans la charité », ἐν ἀγάπῃ (Eph., IV, 16). La phrase finit ainsi par où elle a commencé (ἐν ἀγάπῃ : IV, 15) : la charité est le principal agent du progrès, le lien qui rattache les membres et consolide l'organisme, le sang qui les nourrit, parce qu'elle est le principe qui nous unit au Christ et nous soumet pleinement à son action.

Mais malheur à qui « n'adhère pas à la tête, grâce à laquelle tout le corps, bien uni et consolidé par les jointures et les ligaments, reçoit de Dieu son accroissement! » (Col., II, 19.) Ce membre, ne recevant plus de l'unique source la vie surnaturelle, dépérit et meurt.

3° *Le chrétien dans le Christ.* — Dans ce merveilleux organisme qui s'appelle le « Christ mystique », Jésus est la tête et les chrétiens les membres. Notre incorporation se fait au baptême. Le fidèle s'identifie alors au Sauveur mourant et ressuscité, et tout lui devient commun avec le Christ. Pour marquer cette communauté de vie, d'intérêts, de destinée dans le présent et l'avenir et pour l'éternité, Paul a employé, sinon créé, une série de termes d'une grande énergie qui commencent par la préposition σύν : crucifiés (συνσταυρώμαι, Gal., II 20; cf. Rom., VI, 6), morts (συναποθνήσκειν, II Cor., VII, 3; II Tim., II, 11) et ensevelis (συνθάπτεσθαι, Rom., VI, 4; Col., II, 12) avec lui, avec lui aussi nous vivons (συνζῆν, Rom., II, 8; II Cor., VII, 3; II Tim., II, 11; συνζωοποιεῖν, Eph., II, 5; Col., II, 13), avec lui nous sommes ressuscités (Eph., II, 6; Col., II, 12; III, 1), transformés (Phil., III, 10) et glorifiés (Rom., VIII, 17), avec lui nous siégerons (Eph., II, 6) et nous régnerons dans les cieux (I Cor., IV, 8; II Tim., II, 12). Cf. Prat, *op. cit.*, t. II, p. 52-53. Association si étroite, que Paul représente les fidèles déjà en possession des biens dont leur chef est encore seul à jouir et qu'ils ne recevront eux-mêmes que dans un avenir plus ou moins lointain. « Ceux que Dieu a prédestinés il les a aussi appelés; et ceux qu'il a appelés, il les a justifiés; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés. » (Rom., VIII, 20.) « Dieu, qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont il nous a aimés et alors que nous étions morts par nos prévarications, nous a convivifiés dans le Christ et nous a ressuscités avec lui et nous a fait asseoir avec lui dans les cieux. » (Eph., II, 6.) Nous voilà donc déjà ressuscités, déjà glorifiés et triomphants dans le ciel. Cette perspective hardie s'explique en un sens par la certitude de la prédestination divine; mais elle se justifie à la lettre par notre identification avec le Christ : en lui, vraiment, notre résurrection et notre glorification ont eu déjà lieu et l'Apôtre peut en parler comme d'un fait passé.

Cette doctrine brille à la manière d'un principe évident devant lequel s'évanouissent toutes les ombres et tous les doutes. Aux Corinthiens, qui admettent la résurrection du Sauveur, mais doutent de celle de leurs défunts, Paul déclare vivement : « Si les morts ne ressuscitent pas, le Christ non plus n'est pas ressuscité!... Mais le Christ est ressuscité, prémices des morts... et tous seront vivifiés dans le Christ. Seulement, chacun à son rang : d'abord les prémices, le Christ, puis nos morts au jour de son avènement. » (I Cor., XIV, 13, 20, 23.) Comme s'il disait : A-t-on jamais vu, sous une tête rayonnante de vie et de splendeur, un squelette aux os décharnés? Le corps du Christ ne présentera pas ce spectacle contre nature! Le Christ, notre tête, jouit de la plénitude de la vie, et celle-ci découle de lui sur tous ses membres; il est ressuscité, et déjà la résurrection commence pour nous; le Christ, notre tête, est monté au ciel, le corps suivra. Seulement, un peu de patience, chaque chose en son temps : la tête d'abord, les membres ensuite! Consolons-nous par ces pensées de foi, car la foi ne peut tromper. Cf. I Thess., IV, 18.

De là aussi la formule si fréquente *dans le Christ Jésus*, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (ἐν Χριστῷ, ἐν Κυρίῳ, ἐν ᾧ, ἐν αὐτῷ) répétée 164 fois, et dont il faut rapprocher les formules équivalentes : *pour le Christ Jésus* (εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς Χριστόν). Le plus souvent, les expressions se rapportent à la doctrine du Christ mystique : elles représentent le Christ comme le principe par lequel nous vivons, le tout dont nous faisons partie, la forme que nous avons revêtue, l'élément dans lequel nous sommes plongés et dans lequel nous puisons la vie, la force, la sainteté, le salut, le bonheur. Cf. Prat, *op. cit.*, t. II, 1925, p. 476-480.

Devenus, par notre union au Christ, des « créatures nouvelles » (II Cor., V, 17; Gal., VI, 15), nous entrons par lui dans des rapports nouveaux avec Dieu : il est notre Père et nous sommes ses fils (Gal., III, 26-27; Eph., I, 3-5), nous éprouvons envers lui les sentiments d'une tendresse confiante (Rom., VIII, 14-16), nous regardons son royaume céleste comme notre héritage assuré (VIII, 17) où notre âme et notre corps entreront en possession de toute la gloire des enfants de Dieu (Rom., VIII, 18-30).

Rapports nouveaux également avec le Saint-Esprit, qui répand la charité dans nos cœurs (Rom., V, 5), qui habite lui-même en nous (VIII, 9-11; I Cor., III, 16; VI, 19; II Tim., I, 14), qui fait de notre corps un temple consacré par sa présence (I Cor., III, 16-17; VI, 19) et qu'il glorifiera par la résurrection (Rom., VIII, 11; I Cor., XV, 21). Le Saint-Esprit, en nous justifiant (I Cor., VI, 11), substitue aux désirs de la chair des aspirations célestes (Rom., VIII, 1, 13); il nous dirige, nous meut, nous donne des sentiments dignes des enfants de Dieu (VIII, 14-23), il fait jaillir du fond de nos cœurs la prière parfaite (26-27). Vie (Gal., V, 25), foi (I Cor., XII, 9), charité (Rom., V, 5), joie et paix (XIV, 17), tous les dons, toutes les vertus, tous les charismes viennent du Saint-Esprit. On peut dire qu'il est l'âme ou le cœur de l'Église. On ne s'étonnera pas de cette étendue de son rôle : comment les fils adoptifs ne dépendraient-ils pas de lui dans toute leur vie spirituelle, quand le Christ lui-même, après s'être livré docilement à son action durant toute son existence terrestre, l'a promis à ses disciples comme son continuateur et son assistant? Il arrive même qu'en plus d'une occasion les formules ἐν πνεύματι, ἐν Χριστῷ, s'ajoutent ou se substituent l'une à l'autre comme

si elles avaient même signification : cf. I Cor., vi, 11; Eph., ii, 21-22 (ἐν Κυρίῳ, ἐν πνεύματι); Eph., i, 13 (le Christ ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε), cf. iv, 30 (τὸ πνεῦμα ἐν ᾧ...), etc. C'est que beaucoup d'opérations surnaturelles peuvent, selon le point de vue, s'attribuer au cœur ou à la tête, au Saint-Esprit ou au Christ Jésus, sans que ce parallélisme d'action nuise à la distinction des personnes. Cf. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. i, 1927, p. 424-425; Prat, *op. cit.*, t. ii, 10e éd., 1925, p. 171-175, 345-352, 479-480; J. Duperray, *Le Christ dans la vie chrétienne*, p. 71-79, 176-182.

La doctrine du Christ mystique, si importante pour le dogme, pénètre et inspire toute la morale tant sociale qu'individuelle. Du fait que le baptisé est membre du Christ, le devoir revêt une obligation plus grande en même temps qu'une beauté divine, et le péché prend un caractère repoussant de laideur et de malice. Aimer nos frères, c'est aimer le Christ; par contre, donner une occasion de scandale, c'est pécher contre le Christ (I Cor., viii, 11-13). Paul s'étonne des divisions et des schismes entre chrétiens : « Est-ce que le Christ est divisé? » (I Cor., i, 10-13.) Peut-on écarteler le corps du Christ, ou lui donner plusieurs têtes? L'impureté « arrache au Christ ses membres pour en faire les membres d'une prostituée » (I Cor., iv, 15-17) : quelle injustice et quel sacrilège! C'est ainsi que le chrétien, uni au Christ et transformé en lui, voit sa vie entière transfigurée et divinisée.

4° *Le Christ dans le chrétien.* — Si le chrétien vit dans le Christ, le Christ, à son tour, vit et agit dans le chrétien et ce second aspect de la doctrine du corps mystique achève la grandeur du rôle de l'Église. La présence du Christ en nous dérive de la nature même de ses rapports avec nous et certaines allusions de l'Apôtre supposent cette vérité familière aux fidèles. « Ne savez-vous pas, dit-il aux Corinthiens, que le Christ est en vous? » (II Cor., xiii, 5.) Il s'agit de sa présence dans leurs âmes, car elle a pour condition la foi, sur laquelle chacun doit s'examiner (xiii, 5), cf. Rom., viii, 10. Dans l'épître aux Galates, il donne à cette pensée un relief saisissant. Expliquant pourquoi, justifié par la grâce du Christ, il ne saurait demander ni salut, ni secours à la loi mosaïque, il s'écrie : « Par la Loi je suis mort à la Loi afin de vivre pour Dieu. J'ai été crucifié avec le Christ : ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. Et la vie que je mène à présent dans la chair, c'est une vie dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et qui s'est livré pour moi. » (Gal., ii, 19-20.) Nous connaissons l'axiome paulinien d'après lequel le chrétien, au baptême, partage la croix, la mort et la sépulture du Sauveur. D'ordinaire, dans l'enseignement de l'Apôtre, cette mort avec le Christ a pour contre-partie la vie avec le Christ. Cette fois, le point de vue change. Paul ne considère plus la vie nouvelle comme celle du chrétien uni au Sauveur, mais comme celle de Jésus lui-même dans le chrétien : *Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi.* En effet, la grâce sanctifiante est comme un prolongement en nous de la nature divine; par la foi, l'espérance, la charité et par l'ensemble de tous les dons surnaturels, le Christ prend possession de notre esprit, de notre volonté, de nos facultés : il devient le principe de toute notre activité. Nos pensées, nos affections, nos actions viennent de lui, non seulement parce qu'il les inspire par l'amour dont il nous remplit pour lui, mais aussi parce qu'il les produit par sa grâce, comme la sève produit les fleurs et les fruits. Sans doute, la vie naturelle, *la vie dans la chair* n'a point changé et nous gardons toujours notre individualité propre; mais ces apparences terrestres et ces dehors vulgaires cachent une vie intense de foi et d'amour, la vie en nous du Fils de Dieu, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με. — Paul s'exprime à la première personne selon son habitude : sentant vivement ce qu'il dit, il se met lui-même en scène (cf. Rom., vii, 7, 24). Il parle cependant au nom de tous; ce passage, qui respire l'émotion de la controverse avec saint Pierre, définit, sous une tournure personnelle, les rapports du chrétien avec le Christ et avec la Loi : Qu'on n'objecte point que cette substitution du Christ au chrétien suppose une sainteté qui ne peut convenir qu'à l'Apôtre, et que nous sommes ici transportés sur ces sommets de l'union mystique où Dieu n'élève que de rares privilégiés. Il est vrai que si nous laissions le Christ vivre pleinement en nous, nous atteindrions bientôt la plus haute perfection, et c'est aussi la leçon qui se dégage de ces paroles : Paul veut nous livrer le secret de la sainteté. Mais ce secret n'est autre que celui d'une vie vraiment chrétienne. Paul envisage ici la nature de l'état nouveau créé par le baptême : tout baptisé est crucifié avec le Christ; tout baptisé, par la foi et l'amour, reçoit en lui la vie divine; tout baptisé a le droit de dire comme Paul : « Je ne vis plus, c'est Jésus-Christ qui vit en moi. »

A la vie du Christ en nous répond, de la part du chrétien, le droit de vivre pour le Christ. Ainsi fait saint Paul. Peu lui importe de vivre ou de mourir, pourvu que le Christ soit glorifié : « Car, pour moi, vivre c'est le Christ et mourir m'est un gain. » (Phil., i, 21.) La vie n'a d'intérêt pour l'Apôtre que dans la mesure où il peut aimer et glorifier lui-même le Christ et le faire aimer et glorifier par les autres. Hors de là, il n'aspire qu'à mourir, car la mort consommerait pour jamais son union avec celui pour qui il vit uniquement. En attendant ce suprême bonheur, il vit pour Jésus afin que Jésus vive en lui : « Il a été saisi par le Christ » (Phil., iii, 12) et il s'abandonne à cette emprise. Les traces des tourments qu'il a endurés sont « les stigmates de Jésus » (Gal., vi, 17), qui impriment jusque dans sa chair les marques de son appartenance au Maître bien-aimé, qui l'assimilent visiblement au Christ et font de lui un Christ souffrant. Il se réjouit des épreuves qu'il supporte pour les Colossiens, car « je complète dans ma chair ce qui manque aux souffrances du Christ en faveur de son corps qui est l'Église, de laquelle je suis le ministre... » (Col., i, 24.) Paul « complète » la passion du Christ! On remarquera la force de ce mot ἀνταναπληρῶ, unique dans le Nouveau Testament et rare chez les auteurs profanes : Paul veut remplir la mesure des souffrances (πληρῶ), complètement, jusqu'au haut du calice (ἀνά), à la place et au nom de Jésus (ἀντί). Il ne servirait de rien au Christ d'avoir racheté le monde par les mérites infinis de sa propre passion, s'il ne revenait dans la personne de ses apôtres travailler et souffrir pour répandre l'Évangile et de la sorte « édifier le corps » de l'Église.

Si le Christ revit dans la personne des apôtres et de chaque chrétien, à plus forte raison dans l'Église. Ce n'est d'ailleurs que dans l'Église et par l'Église que le baptisé peut devenir membre du Christ et participer à sa vie. Le Christ se complète d'une certaine manière dans saint Paul, il le fait pleinement dans l'Église, « Dieu l'a donné pour chef par excellence à l'Église, qui est son corps, le complément de celui qui se complète en tous, de toute manière », τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου. Cf. Prat, *op. cit.*, t. i, p. 357-358; t. ii, p. 341-342. L'Église complète Jésus comme le tronc et les membres complètent la tête. Le mot πλήρωμα signifie *complément* et *plénitude*, et ce double sens s'applique ici. Dans l'Église, tout ce qu'il y a en Jésus-Christ de dons, de grâces, de vertus, de vie et d'énergies divines, trouve à s'exercer. Chacun sans doute n'a reçu qu'une part de la plénitude du Christ : les uns sont apôtres, les autres prophètes, certains évangélistes, d'autres pasteurs ou docteurs. Mais tous ces ruisseaux qui découlent de la source du Christ

font circuler dans le corps de l'Église une vie interne qui déploie magnifiquement toutes les perfections du Christ. Dans l'Église, Jésus continue à travers les siècles et étend de proche en proche jusqu'aux extrémités du monde sa vie d'autrefois : l'Église, c'est le Christ toujours vivant pour aimer, adorer et louer le Père et la Trinité sainte, pour instruire, sanctifier et sauver tous les hommes.

5° *Propriétés du « corps mystique »*. — L'idée d'*universalité* forme un trait essentiel de la doctrine du corps mystique et Paul se plaît à le marquer fortement. Elle est l'objet du grand *mystère* (Eph., I, 9; III, 3, 4, 9; Col., I, 26-27; II, 2; IV, 3) qu'il a reçu mission de révéler au monde et qui se réalise dans l'Église. « Ce mystère, c'est que les gentils sont héritiers avec (les Juifs), et membres du même corps et qu'ils participent à la promesse de Dieu en Jésus-Christ par l'Évangile, dont je suis devenu le ministre selon le don de la grâce de Dieu qui m'a été accordée par son opération toute-puissante. A moi, le moindre de tous les saints, a été accordée cette grâce d'annoncer aux gentils la richesse incompréhensible du Christ et de mettre en lumière l'économie du mystère qui avait été caché dès l'éternité en Dieu, le créateur de toutes choses, afin que les principautés et les puissances dans les cieux connaissent aujourd'hui, grâce à l'Église, la sagesse infiniment variée de Dieu. » (Eph., III, 6-10.) « Ce mystère, dit-il encore aux Colossiens (I, 28), c'est *le Christ en vous*, l'espérance de la gloire », Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης. En effet, « auparavant le Christ, le Messie, semblait appartenir aux seuls Juifs et les gentils étaient sans espérance (Eph., II, 12 : χωρὶς Χριστοῦ... ἐλπίδα μὴ ἔχοντες). Maintenant le Christ est au milieu d'eux (ἐν ὑμῖν), il est leur espérance; il leur promet et leur garantit la gloire céleste » (Prat, *op. cit.*, t. II, p. 5). Paul voit déjà le monde entier incorporé au Christ, et son grand cœur exulte : il se félicite d'avoir été choisi de Dieu pour révéler ce mystère et il se réjouit de souffrir pour parfaire les souffrances du Christ en faveur de son corps mystique (Col., I, 24-29). Il insiste même avec tant de force sur la faveur dont il a été l'objet, qu'on le croirait au premier abord seul confident et seul héraut de la grande révélation. De là la conclusion de certains exégètes : « En elle-même et dans ses dépendances logiques l'idée de catholicité est strictement paulinienne. Lui-même la considère comme telle. Les visions dont il a été favorisé n'ont pas été accordées à d'autres... » (J. Méritan, *L'ecclésiologie de l'épître aux Éphésiens*, dans *Rev. bibl.*, 1898, p. 355.) Mais une étude plus attentive de la pensée et du style de Paul corrige vite cette première impression. Lui-même déclare expressément que « le mystère du Christ, ignoré des fils des hommes dans les générations passées, a été maintenant révélé par l'Esprit à ses saints apôtres et prophètes. » (Eph., III, 5.) Nous savons que, docile à la vision qui lui disait de tout manger sans distinction de pur ni d'impur, Pierre, le premier de tous les apôtres, a incorporé les gentils au Christ. Sans se prétendre ni le seul, ni le premier champion de l'idée de catholicité, Paul éprouve une reconnaissance immense et bien légitime envers la grâce divine qui lui a donné l'intelligence complète du grand mystère de l'Église et qui a opéré par lui tant de merveilles en faveur des gentils et du corps mystique du Christ.

L'*unité* n'est pas moins essentielle dans cette doctrine que l'universalité, puisque tous les peuples sont appelés à ne faire qu'un sous un même chef. « A une seule tête un seul corps, sous peine d'avoir un monstre. Comme il n'y a qu'un seul Christ naturel, il est impossible qu'il y ait plus d'un Christ mystique. » (Prat, *op. cit.*, t. II, p. 415.) Cette unité est extérieure et visible comme celle du corps. Rien de plus incompatible que la doctrine du Christ mystique avec le système protestant qui prétend unir directement les fidèles au Christ sans l'intermédiaire de l'Église. « Peut-on avoir la prétention d'appeler corps vivant et organique cette poussière d'êtres humains qui, sans lien, ni cohésion, chacun dans le secret de sa conscience, puiseraient solitairement leur vie dans le Christ ? Dans ce système, que sont devenues les diverses fonctions des divers membres? Où est la solidarité étroite des membres, si souvent affirmée par saint Paul? où donc est cet organisme, si complexe et si un tout ensemble, auquel le Christ a donné des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des pasteurs, des docteurs, chargés par leur ministère de perfectionner les saints, d'édifier le corps du Christ, d'assurer sa croissance à l'âge d'homme parfait, d'arracher les fidèles aux agitations et aux fluctuations des doctrines humaines? » (Eph., IV, 15-16; J. Auger, *La doctrine du corps mystique*, 1929, p. 267.)

L'incorporation des membres au Christ a pour but leur *sainteté*. Dans le rayonnement du « mystère » qui ravit saint Paul, cette sainteté apparaît à la fois plus divine et plus intime. Divine, car c'est la sainteté même du Sauveur qui déborde de lui sur tous les siens, et Paul admire cette « richesse de grâce » (Eph., I, 7), les « trésors de gloire de cet héritage » (I, 18; cf. II, 7; III, 16), « la richesse de cette plénitude » (Col., II, 2). En même temps, elle revêt le caractère le plus attrayant d'intimité avec le Sauveur : nous ne faisons plus qu'un avec lui, nous vivons en lui et il vit en nous et tout notre soin doit être de fortifier cette unité en laissant le Christ développer librement en nous sa vie divine. Que si nous considérons sous cet aspect non plus les membres dans leurs rapports individuels avec le Sauveur, mais le corps dans son ensemble, c'est-à-dire l'Église, quelle belle vision! L'Église, « c'est Jésus-Christ répandu et communiqué, c'est Jésus-Christ tout entier, c'est Jésus-Christ homme parfait, Jésus-Christ dans sa plénitude » (Bossuet). Il ne suffirait pas de le représenter comme une société douée du pouvoir législatif, dépositaire d'une doctrine sacrée et de rites sanctificateurs, comme une administration admirablement ordonnée aux rouages institués par Dieu même. Ce ne serait là que l'architecture extérieure, l'Église vue du dehors. Dans sa nature intime et dans son essence, elle est le Christ même, toujours visible, toujours vivant, déployant en elle et par elle toutes les richesses et les magnificences de sa vie divine.

Il s'ensuit que l'Église est *indéfectible*. Épouse du Christ, toute belle et immaculée, mère virginale de tous les enfants de Dieu, comment son époux divin pourrait-il la répudier et briser le lien qui rend indissolubles toutes les unions chrétiennes? Elle est le corps du Christ et le Christ ressuscité ne meurt plus : loin de dépérir, le corps mystique a pour destinée de « s'édifier » sans cesse, c'est-à-dire de grandir extérieurement en s'incorporant les uns après les autres tous les hommes et de se fortifier intérieurement en rendant plus intense dans chacun d'eux la vie divine de la foi et de la charité (Eph., IV, 11-16).

VI. L'ÉGLISE DANS LES ÉPÎTRES CATHOLIQUES. — 1° *L'épître de saint Jacques.* — L'apôtre saint Jacques écrit aux « douze tribus dispersées » (I, 1; II, 21), c'est-à-dire à l'ensemble des Juifs convertis qui habitent hors de la Terre sainte. Selon plusieurs exégètes (Camerlynck, *Comment. in Ep. catholicas*, Bruges, 1909; E.-B. Allo, *Revue des sciences philos. et théolog.*, 1927, p. 153; Otto Bardenhewer, etc.), cette lettre serait l'écrit le plus ancien du Nouveau Testament. Plus communément on la place vers l'an 60 (cf. J. Chaîne, *L'épître de saint Jacques*, 1927, p. LXXXVII, sq). L'auteur se propose d'affermir ses lecteurs dans la vérité en les engageant à la pratique des bonnes œuvres, sans lesquelles leur foi demeurerait une croyance morte,

inutile au salut : cf. II, 14-26. Dans ce thème moral l'exposé du dogme a trouvé peu de place. Nous relevons cependant quelques détails ou allusions qui intéressent la constitution de l'Église.

« De sa propre volonté, Dieu nous a engendrés par la parole de vérité pour que nous soyons comme les prémices de ses créatures. » (I, 18.) Les chrétiens tiennent donc aujourd'hui la place d'Israël, que Dieu avait engendré et formé (Deut., XXXII, 18) : ils sont le véritable peuple de Dieu, et les Juifs, appelés les premiers, constituent les « prémices ». L'épître ne renferme aucune allusion à la vocation des gentils; dans la phrase même que nous venons de lire, le titre de « prémices », décerné aux judéo-chrétiens, ne s'entend pas directement par rapport aux autres peuples dont il annoncerait la conversion, mais par rapport aux *créatures* en général : la vie surnaturelle qui élève les descendants d'Abraham à la dignité d'enfants de Dieu fait d'eux des créatures de choix, les plus parfaites et les plus saintes. Si l'auteur borne ses regards aux Juifs auxquels il s'adresse, il n'est pas pour autant judaïsant. Pour lui, le devoir des chrétiens est « de se pencher attentivement sur la loi parfaite, la loi de liberté » (I, 25), pour y conformer leur vie entière. « Loi parfaite de liberté » : cette définition de l'Évangile, telle qu'on l'attendrait de saint Pierre (Act., XV, 10) ou de saint Paul (Rom., VIII, 2; Gal., IV, 21-23), renferme l'abrogation implicite de la loi de Moïse et l'égalité parfaite des gentils et des Juifs.

Saint Paul représente la διδασκαλία ou *enseignement* comme un devoir d'état pour les presbytres (I Tim., V, 17) et les évêques (I Tim., IV, 13-16; Tit., II, 7) et comme un don accordé à beaucoup de fidèles (Rom., XII, 7; Eph., IV, 11). Saint Jacques nous apprend aussi que beaucoup de judéo-chrétiens aspiraient à l'emploi et au titre de *maîtres* ou *docteurs* (διδάσκαλοι, III, 1), et il modère leur empressement en leur rappelant les responsabilités qu'entraîne cette charge, mais il fait entendre que cette fonction est par elle-même excellente et qu'elle appartient de droit aux membres de la hiérarchie, puisqu'il se met lui-même au nombre des διδάσκαλοι (III, 1).

Le dernier chapitre nous donne, en passant, un renseignement d'une grande valeur touchant la hiérarchie ecclésiastique et la théologie sacramentaire. « Quelqu'un parmi vous est-il malade? Qu'il appelle les presbytres de l'Église et que ceux-ci prient pour lui, en l'oignant d'huile au nom du Seigneur; et la prière de la foi sauvera le malade, et le Seigneur le guérira; et s'il a commis des péchés, ils lui seront pardonnés. » (V, 14-15.) Il s'agit du sacrement de l'extrême-onction, ainsi que l'a reconnu la tradition catholique, solennellement proclamée par le concile de Trente. Nous avons, en effet, toutes les conditions du sacrement tel qu'il se pratique au sein de l'Église. Pour sujet, un chrétien gravement malade; pour ministres, les prêtres; pour rite, une prière accompagnée d'onctions d'huile; pour effet, une double guérison, celle du corps et celle de l'âme, l'une évidemment secondaire et qui ne pourra pas toujours se produire, la seconde, seule importante et toujours assurée. Dans la pensée de l'apôtre, le salut spirituel des chrétiens en danger de mort rend obligatoire ce rite qui confère la rémission des péchés, et son exhortation prend ici la valeur d'un ordre formel. Ce commandement d'ailleurs vient de plus haut, il remonte au Christ lui-même, car l'Apôtre suppose les fidèles au courant de cette pratique : « Sa recommandation très claire pour des initiés serait trop succincte et trop vague si elle était une révélation tout à fait nouvelle. » Mgr Ruch, art. *Extrême-onction*, dans *Dict. de théol. cathol.*, t. V, col. 1925. Cf. Chaîne, *L'épître de saint Jacques*, p. 127-130. C'est ainsi que nous devons à la courte épître de saint Jacques la promulgation authentique d'un sacrement sur lequel nous ne possédons pas d'autre texte scripturaire.

Notons aussi, dans cette cérémonie, l'intervention des *presbytres :* seuls ils ont le droit d'administrer l'extrême-onction, seules la prière qu'ils prononcent et l'onction faite par eux confèrent au malade la santé et la rémission des péchés. Ces presbytres existent partout : chaque Église a les siens. Élevés par leurs fonctions sacrées au-dessus des fidèles, ils font partie d'une hiérarchie divine dont l'apostolat occupe le sommet.

Saint Jacques poursuit : « Confessez donc vos péchés les uns aux autres et priez les uns pour les autres afin que vous soyez guéris. » (V, 16.) Les fidèles sont donc invités à confesser leurs péchés à des hommes, au lieu de les pleurer simplement devant Dieu dans le secret de leur conscience, et c'est aussi la prière des frères qui obtiendra aux pécheurs le pardon. Il semble que l'on trouve dans ces paroles, sinon la confession sacramentelle explicite, comme le pensent plusieurs auteurs, au moins une allusion à des pratiques de pénitence qui s'accomplissaient sans doute au cours des fonctions liturgiques, sous la présidence des presbytres, et qui relèvent du sacrement de pénitence. Cf. Chaîne, *op. cit.*, p. 130-133.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, l'épître de saint Jacques nous montre une Église dans laquelle les Juifs convertis du monde entier, unis dans la profession de la même foi au Christ Jésus, « le Seigneur de gloire » (II, 1), et dans la pratique des mêmes rites sanctificateurs, s'appliquaient à l'observation de la même « loi parfaite de liberté », sous l'obéissance aux presbytres et la direction des apôtres.

2° *La première épître de saint Pierre*, écrite de Rome probablement vers l'an 64, a pour but d'encourager, au milieu des épreuves, les chrétiens, pour la plupart issus du paganisme (cf. I, 14, 18; II, 9-10; IV, 2-4), dispersés dans les provinces de l'Asie Mineure. Saint Pierre les exhorte à la patience et à toutes les vertus en leur représentant la beauté et l'incomparable valeur de la foi, la grandeur et la certitude des récompenses promises, l'exemple de Jésus-Christ qui a porté nos péchés en son corps sur la croix (II, 24) en mourant, lui juste et saint, pour des coupables (III, 18).

Sans employer le terme d'« Église », qui ne se lit pas dans le texte original, il caractérise la communauté chrétienne par les plus belles images de l'Ancien Testament. Il applique aux fidèles les paroles du prophète Osée : « Vous qui autrefois n'étiez pas son peuple, vous êtes maintenant le peuple de Dieu. » (Os., II, 25; I Pet., II, 10.) Il les salue des titres glorieux que le Seigneur lui-même décernait à Israël sur le Sinaï en le séparant des autres peuples pour l'appeler à son service : « Vous êtes la race élue, le sacerdoce royal, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis », γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν (Ex., XIX, 4-6; I Pet., II, 9).

Citant la prophétie d'Isaïe qui annonce le Christ comme la pierre angulaire de Sion (Is., XXVIII, 16), l'Apôtre insiste sur cette image pour décrire l'union des chrétiens avec Jésus (I Pet., II, 4-9). Jésus-Christ est la pierre vivante, que les hommes ont rejetée, mais choisie de Dieu et précieuse devant lui; et les fidèles, comme autant de pierres vivantes ajustées à ce fondement, s'élèvent en un édifice spirituel (οικοδομεῖσθε οἶκος πνευματικός: II, 5), qui est la maison de Dieu (IV, 17). La communauté forme donc avec Jésus un temple spirituel, et ses membres sont aussi des prêtres qui exercent par Jésus et avec lui les fonctions sacerdotales en faisant de leur vie tout entière une offrande agréable au Seigneur (II, 5). Magnifique image de l'unité, de la sainteté et du caractère social de l'Église

fondée sur le Christ! L'épithète de « pneumatique » répétée deux fois dans ce verset (II, 5) et appliquée d'abord à l'édifice (οἶκος πνευματικός), puis aux offrandes (πνευματικὰς θυσίας), met en relief la haute portée de ces métaphores : il ne faut pas les prendre au pied de la lettre, mais les transporter dans l'ordre moral et surnaturel. L'édifice construit sur la pierre angulaire figure l'union des fidèles au Christ, leur solidarité mutuelle, l'ordre et l'harmonie qui font de ces éléments multiples une seule société parfaitement réglée, l'inébranlable solidité et l'éternelle durée de l'Église. De même, le sacerdoce des fidèles représente leur totale consécration au Seigneur et la sainteté de leur vie : ils doivent offrir, non des victimes matérielles comme dans l'Ancien Testament, mais le perpétuel sacrifice de leurs bonnes œuvres; tous d'ailleurs, par leur union au Christ, participent de quelque manière à son sacerdoce. Ce sacerdoce, au sens large ou figuré, qui appartient à tous, n'empêche pas le sacerdoce proprement dit de quelques-uns, et saint Pierre, comme nous allons le voir, suppose l'existence d'un clergé distinct de la masse des fidèles. En aucune manière, le terme « pneumatique », dans ce passage, ne signifie « invisible », et l'on ne saurait conclure des paroles de l'Apôtre qu'il pense à une société purement spirituelle des âmes qu'aucun lien extérieur ne rattacherait entre elles. Au contraire, dans toute cette lettre, il fait valoir avec beaucoup de force la nécessité pour les fidèles d'honorer leur titre de chrétiens par une conduite exemplaire, afin de vaincre les préjugés des païens et de les amener à la profession ou tout au moins à l'estime d'une religion qui inspire de si belles vertus (I, 9; II, 11-12; III, 13-17; IV, 4-5); que si les méchants n'ouvrent pas les yeux à cette pure lumière qui rayonne de la doctrine évangélique et si leur hostilité ne désarme pas, les fidèles auront du moins la consolation et la gloire de souffrir uniquement pour le nom et la cause du Christ (IV, 12-15). De telles exhortations montrent bien que l'Église forme comme un temple, visible et visiblement dédié au Christ, qui s'élève à la face de l'univers, une société religieuse que ses croyances, ses lois, ses usages tiennent fortement organisée, qui se recrute dans tous les milieux et pourtant se distingue essentiellement de tous les groupements ethniques, religieux ou politiques, et qui se donne ouvertement pour l'œuvre du Christ.

A l'allégorie de l'édifice, saint Pierre, pasteur suprême, ne pouvait manquer d'ajouter l'image évangélique du troupeau, si profondément gravée dans son cœur : « Vous étiez autrefois comme des brebis errantes, mais vous êtes maintenant revenus à celui qui est le pasteur et l'évêque (ἐπίσκοπον) de vos âmes. » (II, 25.) Cette autorité du Christ sur son troupeau s'exerce par le moyen de représentants visibles, et l'on sent dans les instructions que Pierre leur adresse et dans le dévouement qu'il leur demande envers leurs ouailles un écho des recommandations qu'il entendit lui-même des lèvres de Jésus. « J'exhorte les presbytres qui sont parmi nous, moi presbytre comme eux... Paissez le troupeau de Dieu remis à vos soins, veillant sur lui non par contrainte, mais de bon gré; non dans un intérêt sordide, mais par dévouement; non en dominant ceux qui vous sont confiés, mais en devenant les modèles du troupeau. Et quand le Prince des pasteurs paraîtra, vous recevrez la couronne immortelle de gloire. » (V, 1-4.) Le Pasteur par excellence est Jésus-Christ, chef des brebis et des bergers; sous ses ordres et par sa volonté, les presbytres participent réellement à *son autorité*. Pierre leur dit : ποιμάνατε τὸ ποίμνιον τοῦ Θεοῦ, comme Jésus lui avait dit : ποίμαινε τὰ πρόβατά μου (Joa., XXI, 17). Leur pouvoir n'est pas moins réel que celui de Pierre lui-même, qui se déclare l'un d'entre eux : συνπρεσβύτερος. On ne conclura pas cependant de ce seul mot que les πρεσβύτεροι auxquels il s'adresse jouissent comme lui du pouvoir épiscopal. Même envers de simples prêtres, chargés d'une partie minime du troupeau, la condescendance de Pierre se comprend : il veut honorer en eux la dignité sacerdotale et pastorale à laquelle ils ont part avec lui.

A l'occasion du déluge et de l'arche (III, 19-20), saint Pierre mentionne le baptême : comme les personnes qui entrèrent dans l'arche furent seules sauvées et cela par le moyen de l'eau (δι ὕδατος), ainsi n'y a-t-il de salut possible que pour ceux qui entrent dans l'Église par le moyen du baptême (III, 21).

L'épître signale l'abondance des dons célestes au sein de la communauté et les formes multiples que revêt la grâce divine (IV, 10). Pierre emploie, comme Paul, le mot de *charisme* (IV, 10[a]), et certaines manifestations qu'il énumère sous ce titre semblent apparentées aux ministères extraordinaires que nous connaissons par saint Paul : le don de parole (εἴ τις λαλεῖ, IV, 11[a]) rappelle les prophètes de Corinthe (I Cor., XIV, 3 : λαλεῖ οικοδομήν) ou de Rome (Rom., XII, 7); la diaconie (IV, 12[b]) se retrouve dans saint Paul (Rom., XII, 7). Toutefois, dans l'épître de Pierre, le mot *charisme* a aussi, comme dans celles de Paul, la signification large qui s'étend à toutes les faveurs surnaturelles, puisqu'il est dit que chacun a reçu son charisme (ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα, IV, 10) et doit le faire valoir en fidèle administrateur de la grâce.

Unité et catholicité, ritualisme et vie intérieure, foi immuable et jeunesse d'âme, hiérarchie et charismes, tous les traits qui distinguent l'Église du Christ se reconnaissent plus ou moins accentués dans les chapitres que nous venons de lire.

3° *La seconde épître de saint Pierre.* — La première épître de saint Pierre fortifie les chrétiens contre les épreuves du dehors et la violence des persécutions. La deuxième, écrite peu de temps après, a surtout pour but de les défendre contre les erreurs qui menacent leur foi. Comme Paul dans ses dernières épîtres, Pierre annonce l'apparition de faux docteurs dont les paroles artificieuses égareront les esprits et pervertiront les cœurs. On est surpris au premier abord de la véhémence avec laquelle il dénonce ces séducteurs. Mais cette haine du mensonge et du mal vient de son estime profonde pour la grâce incomparable de la foi, qui nous garantit les biens les plus précieux et fait de nous des êtres divins (I, 3-4); elle vient aussi de son amour pour les âmes, qui ne peuvent trouver le salut que dans l'attachement à la doctrine traditionnelle. Cette doctrine repose, non sur des imaginations incertaines, mais sur le témoignage des apôtres : et l'auteur, pour sa part, rapporte comment il a été témoin du miracle de la transfiguration qui manifesta d'une manière si éclatante la divinité du Sauveur (I, 16-18). Parmi les hérauts authentiques de la révélation chrétienne, le chef des apôtres cite nommément « son cher frère Paul » (III, 15), dont il exalte la sagesse et dont il canonise les écrits en les mettant solennellement, par une définition *ex cathedra*, au rang des Écritures divinement inspirées (III, 15-16; cf. I, 19-21). Mais, en canonisant les lettres de Paul, le vicaire du Christ anathématise l'interprétation erronée qu'en donnent les faux docteurs, et cet exemple montre bien que toute la sagesse renfermée dans les plus belles pages des saintes Écritures ne laisserait pas de fournir aux prétendus savants l'occasion des pires erreurs, si le magistère vivant de l'Église n'intervenait pour exposer, avec une autorité infaillible, le sens voulu de Dieu.

Pour éloigner tout péril d'erreur, Pierre presse les fidèles de s'attacher à l'enseignement des apôtres. « Je vous écris pour vous rappeler les préceptes de Notre-

Seigneur et Sauveur transmis par les apôtres... Ainsi donc, bien-aimés, vous êtes prévenus, tenez-vous sur vos gardes, de peur qu'entraînés par l'égarement des impies vous ne veniez à déchoir de votre fermeté. » (III, 1-2, 17-18.) Il n'y a donc qu'un seul et même enseignement du Christ et des apôtres et la véritable Église du Christ a pour caractère essentiel de professer la foi reçue des apôtres.

4° *L'épître de saint Jude*, qui ne compte que vingt-cinq versets, combat les mêmes adversaires avec la même rigueur, en s'appuyant sur les mêmes principes et parfois dans les mêmes termes. La foi a été transmise aux saints une fois pour toutes, ἅπαξ (℣. 3); elle demeure à jamais immuable. Pour s'en être écartés, les novateurs, emportés par une témérité sans frein, se sont précipités dans les abîmes de l'impiété et de l'immoralité. « Pour vous, bien-aimés, souvenez-vous des paroles qui vous ont été dites dès le commencement par les apôtres de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » (℣. 17.) Dans cette courte lettre, qui se donne elle-même comme un appel au combat (παρακαλῶν ἐπαγωνί-ζεσθαι τῇ ... πίστει), retentit de la sorte le cri de ralliement : tradition!

L'apôtre poursuit : « Mes bien-aimés, édifiez-vous vous-mêmes sur le fondement de votre sainte foi », par la prière au Saint-Esprit, l'amour de Dieu le Père et l'attente de Notre-Seigneur (℣. 20-21). La croyance à la très sainte Trinité forme un des articles essentiels de la foi traditionnelle, sur laquelle les chrétiens doivent *s'édifier eux-mêmes*. Dans l'édifice matériel la pierre, posée par les soins de l'architecte, demeure pour toujours en place. Dans l'édifice spirituel qui est l'Église, il appartient à chaque fidèle de prendre la place que lui a choisie le constructeur divin, et c'est encore à lui, une fois prise, de la garder. De plus, par un nouveau développement de la métaphore, l'idée passe du sens collectif au sens distributif : ce n'est pas seulement l'Église dans son ensemble qui doit s'élever à la manière d'un temple de plus en plus vaste, les fidèles aussi doivent chacun pour sa part grandir par la prière, l'espérance et l'amour. Cette « édification » individuelle n'est d'ailleurs possible qu'au sein de l'Église, laquelle repose sur la foi traditionnelle que les apôtres lui ont léguée.

VII. L'ÉGLISE DANS L'APOCALYPSE. — L'Apocalypse composée par l'apôtre saint Jean vers la fin du règne de Domitien (en 94 ou 95), décrit dans des visions grandioses les destinées de l'Église à travers les siècles, depuis le premier avènement de Jésus-Christ jusqu'à la consommation de toutes choses. Elle a pour but d'encourager les fidèles au milieu des persécutions. Déjà ils ont eu à souffrir pour la foi; Jean lui-même a été relégué à Patmos pour la cause du Christ. Les menaces sont loin de se dissiper; le voyant de Patmos annonce la guerre sans pitié que le monde, ennemi de Dieu, s'apprête à livrer aux disciples du Christ. Au premier plan des tableaux de l'Apocalypse, apparaît le monde romain, idolâtre et persécuteur; mais il n'est lui-même que le précurseur de toutes les puissances qui, au cours des siècles, s'efforceront d'anéantir l'Église. Vaines tentatives. Ni l'empire romain, avec sa force brutale symbolisée par la *Bête de la mer* (XIII, 1-8; XVII, 1-18), et sa puissance de séduction intellectuelle et morale figurée par la *Bête de la terre* (XIII, 11-18), ni les empires qui se succéderont sur la face du globe et qui mettront en œuvre des moyens non moins redoutables ni moins perfides, n'ébranleront l'Église du Christ. Saint Jean nous révèle quelle Providence attentive et toute-puissante veille sur elle. Rien n'arrive sur la terre qui n'ait été d'avance réglé dans le ciel, et Dieu dispose tout pour le bonheur des saints et le triomphe de l'Église. Aussi, ce livre aux visions effrayantes, où la rupture des sceaux mystérieux détermine des fléaux plus désastreux les uns que les autres (VI, 1; VIII, 1), où se déchaînent cataclysmes sur cataclysmes au bruit des trompettes célestes (VIII, 2; XI, 18), où les coupes angéliques versent les flots de la colère divine (XVI, 1-21), où le dragon rouge aux sept têtes et aux dix cornes (XII), les bêtes monstrueuses (XIII, 1-8, 11-18), la grande Babylone (XVII), les armées innombrables de l'Antéchrist épouvantent tour à tour le spectateur, est en réalité une prophétie de joie, de consolation et d'espérance. Il donne une magnifique illustration à la parole du Christ : *portae inferi non praevalebunt adversus eam.*

1° En effet, la grande leçon qu'enseigne l'Apocalypse, l'impression dominante et constante de ces scènes multiples, est la certitude de l'*indéfectibilité et de la victoire de l'Église.* Une vision préparatoire, qui sert de prélude à toutes les révélations, nous transporte au ciel. Le Dieu d'Israël est assis sur un trône splendide, autour duquel vingt-quatre vieillards, aux vêtements blancs et aux couronnes d'or, siègent sur autant de trônes, et qui est porté par quatre animaux tenant à la fois de l'homme, du lion, de l'aigle et du taureau (IV). Les animaux, emblème des forces de la nature au service du Créateur, chantent sans cesse la gloire de Dieu, et les vieillards, qui sont les princes de la cour céleste préposés aux événements d'ici-bas, s'unissent à ce cantique en déposant leurs couronnes devant le trône du Seigneur. Ce tableau nous avertit que toutes les péripéties de l'histoire humaine, ainsi que tous les drames de la nature qui lui sert de théâtre, glorifieront la sagesse et la puissance, la justice et la bonté de l'Éternel. Ce n'est pas tout, en face du trône, Jean aperçoit un agneau, portant les traces de l'immolation, mais vivant et glorieux, auquel est remis un livre fermé dont il ouvre les sceaux en triomphateur, tandis qu'un concert de louanges monte à la fois de la terre et du ciel (V, 8-14). Par là, nous apprenons que le Christ, mort et ressuscité, dirige l'exécution des décrets divins, que la rédemption explique le secret des destinées de l'humanité et que c'est par la grâce du Rédempteur que l'Église, en union avec les anges, rend au Créateur le culte et la gloire qui lui sont dus. Ce tableau forme comme le fond permanent du théâtre apocalyptique, le cadre fixe des scènes variées qui se succèdent; si audacieux que paraissent les adversaires du christianisme, si confuse que soit la mêlée, nous savons que Dieu, maître des événements, en a confié la direction au Christ, qui les conduit d'une main sûre au but qu'il se propose.

Le Christ ouvre les six premiers sceaux du livre fermé, et six fléaux éclatent coup sur coup. Au milieu du bouleversement qu'ils produisent, un double spectacle s'offre à nous. D'un côté, l'épouvante des méchants qui se cachent dans les cavernes et les rochers en s'écriant : Montagnes, tombez sur nous et cachez-nous de la face de celui qui est assis sur le trône et de la colère de l'Agneau! (VI, 12-16.) De l'autre, la sécurité de la foule innombrable des élus qui, le front marqué du signe divin (allusion au baptême), s'avancent vêtus de robes blanches, des palmes dans leurs mains, chantant un cantique à l'Agneau. C'est une immense procession, un cortège triomphal qui, montant de la terre, pénètre dans le ciel. Ils viennent de « la grande tribulation » d'ici-bas; ils se tiennent dès maintenant *en présence du trône* de Dieu par leur vie sainte, par le culte qu'ils lui rendent, par leur tranquille confiance (VII, 13), et ils entrent dans la vie éternelle où Dieu essuie leurs larmes (VII, 15-17). Touchante description de la paix profonde et du bonheur transcendant dont l'Église jouit au milieu même de ses épreuves et de la félicité qui l'attend au ciel.

La même idée de sécurité et de triomphe ressort de

l'emblème fameux du *millénaire*. Un ange « saisit le dragon, le serpent antique qui est le diable et Satan, il le lia pour mille ans et le jeta dans l'abîme pour qu'il ne séduisît point les peuples durant mille ans, après lesquels il sera délié pour un peu de temps » (xx, 1-3), et toutes les âmes ressuscitées de la résurrection première qui est la vie de la grâce, régneront avec le Christ pendant mille ans (xx, 5). Ces m lle ans, selon l'interprétation la plus sûre, représentent une durée indéfinie, qui s'étend du premier au dernier avènement de Jésus-Christ. L'enchaînement du dragon réalise la parabole évangélique du fort, c'est-à-dire de Satan, lié par le Christ qui délivre tous les captifs. (Cf. Matth., xiii, 29; Marc., iii, 27.) Conception hardie, qui fait coïncider le règne des saints avec la période des plus terribles persécutions! Mais vue profonde, bien digne du Disciple bien-aimé ; de même que, dans le quatrième évangile, la grâce confère la vie éternelle de telle sorte que ceux qui la possèdent ne mourront jamais (viii, 51-52; xi, 26), ainsi, dans l'Apocalypse, l'âme unie à Dieu trouve déjà dans l'amour la paix et la béatitude. — « Ils seront prêtres de Dieu et du Christ » (xx, 6) : autre aspect de la vie chrétienne non moins cher que le précédent au voyant de Patmos, qui aime à considérer la vie de l'Église sur la terre et au ciel comme une liturgie splendide et ininterrompue, se déroulant autour du trône et de l'Agneau. Les vicissitudes terrestres n'empêchent point le tranquille déploiement de ce culte radieux. — Vers la fin des temps, Satan déchaîné rassemblera les armées de Gog et de Magog pour investir le « camp des saints et la Ville bien-aimée » (xx, 7-9) : défaite finale des méchants, précipités au supplice éternel de la seconde mort (xx, 10-15; xxi, 8) et suprême victoire de l'Église, qui entre en possession de l'éternelle béatitude (xxi, 1-7).

2° *Universalité et unité.* — L'Apocalypse annonce clairement la conquête de l'univers par l'Église. La foule des élus marqués du sceau divin comprend d'abord cent quarante-quatre mille Israélites, douze mille de chaque tribu (vii, 1-8). Douze est un nombre sacré, dont 144 forme le carré parfait; multiplié par mille, signe d'extension indéfinie, il signifie la multitude immense des Juifs convertis. Après eux, Jean aperçoit une autre foule « que personne ne pouvait compter, de toutes nations, de toutes tribus, de tous peuples, de toutes langues, se tenant debout autour du trône et autour de l'Agneau » (vii, 9). Ce sont les convertis venus du monde païen. Ces deux foules ne font qu'une seule grande famille. Jean mentionne en premier lieu les enfants d'Israël pour faire entendre que l'Église se rattache à l'Ancien Testament et qu'Israël a reçu le premier le message évangélique, conformément aux prophéties.

Au milieu du drame, quand les anges se préparent à répandre les sept coupes de la colère de Dieu, l'Église chante d'avance la victoire qu'elle va remporter par la conversion des gentils : « Grandes et admirables sont tes œuvres, Seigneur, Dieu tout-puissant! justes et véritables tes voies, roi des nations! Qui pourrait ne pas te redouter, Seigneur, et qui ne glorifiera ton nom? parce que seul tu es pieux et que toutes les nations viendront et se prosterneront devant toi... » (xv, 3-4).

Vers la fin du poème apparaît la Jérusalem nouvelle, descendant du ciel (xxi, 9 sq.). Elle rayonne de la gloire de l'éternité. Cependant, cette vision ne se rapporte pas uniquement au bonheur final des élus : c'est une vue synthétique qui embrasse à la fois le présent et l'avenir, la terre et le ciel, les épreuves que l'Église traverse ici-bas et le terme glorieux où elle arrive (cf. Allo, *L'Apocalypse*, p. 312-317). Cette Jérusalem descend du ciel « comme une fiancée parée pour son époux » (xxi, 2) : image qui représente, comme dans saint Paul, la beauté de l'Église, sa pureté virginale, sa perpétuelle jeunesse et, de plus, dans la perspective actuelle, « l'éternel émerveillement de l'amour béatifiant » (Allo, *op. cit.*, p. 307). L'épouse du Christ s'appelle aussi « la ville sainte, Jérusalem » (xx, 10; xxi, 2-10), et la longue description de cette cité dépeint sous les couleurs les plus vives toutes les propriétés divines de l'Église. Déjà, le nom même et la forme de cité disent le *caractère social* de la nouvelle Sion. Cette cité est bâtie « sur une montagne grande et élevée » (xxi, 10), qui symbolise l'élévation morale et la puissance indestructible de l'Église et qui la rend *visible au loin à tous les regards*. Elle est ceinte d'un mur très haut (xxi, 12), emblème expressif *d'unité et d'indéfectibilité*. Elle repose sur une base carrée et la montagne qui la porte atteint une hauteur égale au côté de la base ; cette exacte correspondance des dimensions proclame que tout est sagesse, harmonie et *perfection* dans cette œuvre admirable du Seigneur. Ces dimensions, d'ailleurs, défient l'imagination : douze mille stades de côté (au moins « 1 500 kilomètres, trois fois la distance de Paris à Strasbourg », Lavergne, *L'Apocalypse*, Paris, 1930, p. 148; et plus probablement 2 200 kilomètres, mesure énorme que le symbolisme grandit encore et qui promet abri à toute la population du globe. En effet, douze portes s'ouvrent dans le rempart face à l'Orient et à l'Occident, au Nord et au Midi : trois de chaque côté; elles demeurent ouvertes jour et nuit, invitant sans cesse tous les hommes à entrer (xxi, 13, 24-25), et ceux-ci répondent à l'appel. « Et les nations s'avanceront dans sa lumière et les rois de la terre y apporteront leur gloire..., ils y apporteront la gloire et l'honneur des nations. » (xxi, 24-26.) Se peut-il représentation plus vive de *l'universalité* dans l'*unité* qui appartient de droit et de fait à l'Église?

3° Partout resplendit dans l'Apocalypse *la sainteté de l'Église*. Ses membres sont des prêtres dont tous les actes revêtent devant Dieu la dignité des fonctions liturgiques et dont les prières montent au ciel comme un parfum d'encens (i, 6; v, 8-10; vii, 15; viii, 3-5; xx, 6). Elle est elle-même le temple (xi, 1-2), le sanctuaire céleste (vii, 15; xi, 19; xvi, 5, 17) où Dieu reçoit le culte parfait. Des chrétiens, en grand nombre, s'élèvent aux cimes sublimes des conseils évangéliques et se pressent autour de l'Agneau sur la montagne de Sion (xiv, 1-5); et tous les fidèles portent la robe éclatante blanchie dans le sang de l'Agneau. Qu'est d'ailleurs l'Apocalypse entière, sinon une invitation constante au plus pur héroïsme, puisqu'elle célèbre le dévouement des fidèles prêts à sceller leur foi par le martyre? La ville sainte est toute d'or et de pierres précieuses (xxi, 18-21), emblème des vertus et du bonheur qui font la richesse de l'Église sur la terre et au ciel.

4° Les douze portes de la cité sainte, toujours ouvertes vers les quatre points cardinaux, font penser aux douze apôtres chargés d'attirer le monde entier à la foi. De même, les douze fondements rappellent que la véritable Sion a pour fondateurs les douze apôtres du Christ. Saint Jean, d'ailleurs, ne permet pas à notre imagination de s'égarer au milieu des symboles : « Et le mur de la ville a douze fondements, et sur eux douze noms, ceux des douze apôtres de l'Agneau » (xxi, 14). Que l'on se représente les douze assises comme superposées et soutenant ensemble tout le pourtour de la muraille, ou juxtaposées et ne portant chacune qu'une section du mur, il n'importe pour le symbolisme : les douze apôtres ont enseigné une seule et même doctrine, qu'ils ont reçue du Christ et fidèlement transmise, ils ont fondé une seule et même œuvre, l'Église, qui, par eux, tient du Christ toute sa beauté, sa grandeur et sa force et qui se réclame d'eux pour sa foi, son

culte et pour les traits essentiels de son organisation. L'Église est donc *apostolique*.

Dans la vision qui sert d'introduction à la première partie de l'Apocalypse et au livre tout entier, saint Jean reçoit l'ordre d'écrire « aux anges des sept Églises » principales de la province d'Asie (I, 19-20; II, 1-42). Ces anges ne sont point des esprits célestes, car ceux-ci n'auraient point mérité les reproches que le Christ adresse à quelques-uns d'entre eux. Ils désignent, selon l'interprétation la plus commune et la plus naturelle, les chefs responsables des communautés : les évêques. Comme il n'y a qu'un ange par Église (II, 1, 8, 12, 18; III, 1, 7, 14), il est naturel de penser qu'il personnifie le chef suprême et unique, l'évêque proprement dit, plutôt que la collectivité du *presbyterium*. Le message de l'Apocalypse aux sept Églises attesterait ainsi l'existence en Asie de l'épiscopat monarchique et local, tel qu'il se montrera bientôt après dans les lettres de saint Ignace.

5° Nous retrouvons aussi dans l'Apocalypse la conception du Christ mystique, chère à saint Paul. Au chapitre XII qui est comme « le point culminant de la révélation » (Allo, *op. cit.*, p. 155), un signe apparaît dans le ciel : « Une femme enveloppée du soleil, la lune sous ses pieds, et sur la tête une couronne de douze étoiles; et elle est enceinte d'un fils et elle est dans les douleurs et les tourments de l'enfantement » (XII, 1-2). Et un autre signe apparaît : Un dragon rouge à sept têtes et à dix cornes se tient devant elle, prêt à dévorer l'enfant qui va naître. Mais l'enfant est ravi vers Dieu et vers son trône (XII, 5); la femme s'enfuit au désert, et le dragon, furieux de ne pouvoir l'atteindre, s'en va « faire la guerre au reste de sa descendance, à ceux qui observent les commandements de Dieu et qui ont le témoignage de Jésus » (XII, 13). Cette femme, comme l'ont compris la plupart des commentateurs, personnifie l'Église. Le fils qu'elle met au monde au milieu des douleurs et des tourments désigne à la fois et la personne de Jésus, ravi au ciel au jour de l'ascension, et celle de tous les chrétiens, qui le continuent sur la terre et contre lesquels se retourne toute la fureur de Satan. Ainsi, Jésus et les siens ne forment qu'un seul corps dont il est la tête et dont ils sont les membres. Cette unité fait la joie et la force des chrétiens et assure leur triomphe. Saint Jean met un contraste frappant entre l'aspect céleste de la femme et les douleurs de son enfantement : il veut signifier que le salut messianique s'opère au milieu des souffrances et des persécutions dont l'Apocalypse renferme la dramatique annonce. Mais, si terribles que soient les épreuves, le Christ remportera le triomphe le plus éclatant dans ses membres, comme il l'a déjà remporté dans son chef : si les chrétiens doivent souffrir comme Jésus et avec lui, comme lui aussi et avec lui, ils seront ravis au ciel. Quelle fierté et quel courage ne doit pas inspirer aux fidèles leur union si étroite au Sauveur!

VIII. Synthèse et conclusion. — Il nous sera permis maintenant de rassembler, en un tableau d'ensemble, les traits qui composent la physionomie de l'Église du Christ dans la sainte Écriture.

1° *Église et royaume.* — Le Christ, qui a annoncé le royaume des cieux, a aussi annoncé l'Église. La βασιλεία τῶν οὐρανῶν, telle que Jésus la prêche, désigne tantôt le règne intérieur, spirituel et individuel que Dieu exerce sur les âmes par la foi, l'amour et l'obéissance, tantôt la société visible et terrestre formée par la réunion de ceux qui acceptent ici-bas la parole divine; tantôt enfin le royaume transcendant et glorieux des justes qui jouissent de la récompense éternelle dans le monde futur. L'Église se confond avec l'aspect présent, visible et social du royaume. Ces trois aspects, d'ailleurs, s'unissent étroitement. L'organisation de la cité de Dieu a pour but de mieux assurer le règne divin dans les âmes et par là de les mettre en possession du bonheur dans le royaume céleste de l'au-delà. La prédication du Sauveur sur le royaume de Dieu excita, dans tous les cœurs, un écho vibrant. C'était la croyance générale des Juifs, à cette époque, que le Messie, promis par les prophètes, allait enfin paraître et établir sur la terre l'empire de Dieu. Empire avant tout spirituel; ce caractère résultait de la notion même de Dieu, car, comment concevoir un règne véritable de Dieu sinon par l'adoration des hommes et leur soumission à ses lois? Empire non moins visible et social; à la voix du Messie, toutes les nations de la terre se prosterneront devant Yahweh, lui apporteront leurs offrandes et obéiront ostensiblement à ses lois. Empire universel, qui embrassera et la terre et toutes les îles et les pays d'au delà des mers. Les prophètes décrivent encore les temps messianiques par l'image d'un empire semblable, par bien des côtés, aux empires de ce monde, et beaucoup de docteurs, prenant à la lettre ces expressions et renchérissant à l'envi, se complaisaient à imaginer un Messie environnant Israël de toute la puissance des armes et de l'éclat des richesses. Là sera, pour Israël, sur le point de toucher au terme heureux de sa carrière, la pierre d'achoppement. Dès les premiers jours de la prédication du Christ, alors que les auditeurs enthousiastes se pressent autour de lui, se révèle le malentendu foncier qui les sépare en réalité et qui finira par les tourner contre lui. Il se présente comme un Sauveur spirituel, et ils réclament un Sauveur politique et national; il écarte de son programme messianique la partie, à leurs yeux, essentielle, et ils n'acceptent pas le rôle auquel il se limite. Ses miracles ne font qu'accentuer le malentendu en surexcitant les espérances populaires; ses exhortations, ses promesses, ses menaces, les enseignements qu'il présente sous le voile gracieux des paraboles, ne changent point les dispositions de la foule. Après plus d'un an d'inutiles efforts, il voit le peuple l'abandonner et sent que la rupture est définitive. Seuls, ses douze apôtres et quelques disciples lui demeurent fidèles. Pour se soustraire un instant à la surveillance hostile des pharisiens, il attire les Douze hors des confins de la Palestine, dans la direction de Césarée de Philippe. Il les interroge : Que pense-t-on de moi? Réponse désolante : personne en Israël ne le reconnaît pour le Messie. Et vous, leur demande-t-il, que pensez-vous? Pierre aussitôt, d'un magnifique élan de foi : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant. » Et Jésus de reprendre : « Et moi je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église... et je te donnerai les clefs du royaume des cieux. » Ainsi là, sur la terre étrangère, entre le monde juif qui rejette son Messie et le monde païen qui étale à Césarée les turpitudes de son polythéisme, Pierre n'hésite pas à proclamer Jésus sauveur d'Israël et maître du monde; et c'est là, entre ces deux mondes ennemis dont il est également repoussé, que le Christ annonce la fondation de son Église, vrai royaume des cieux, où tous, juifs et païens, trouveront également le salut.

2° *Catholicité.* — Les prophètes avaient promis le Messie avant tout aux enfants d'Israël, et c'est à eux, en effet, que Jésus-Christ s'adresse, qu'il borne son ministère personnel. Cependant, il n'ignore pas que le salut messianique doit briller pour tous les peuples; il n'a pas le cœur moins large que les prophètes dont les oracles embrassaient l'univers dans le plan de la restauration future; il ne démentira pas l'espoir du saint vieillard Siméon qui le saluait à sa naissance comme la gloire de son peuple et la lumière des nations. La lutte qu'il soutient contre Satan, au jour de la tentation, a pour enjeu le monde entier. Il invite l'Orient

et l'Occident au festin du royaume des cieux; il admire la foi des païens qu'il rencontre sur sa route et ne résiste point à leur prière. Il décrit le royaume sous l'image de l'arbre qui abrite tous les oiseaux du ciel, et il déclare sans figure que l'Évangile sera prêché dans tout l'univers. Sa doctrine, éminemment spirituelle, s'adresse à toutes les âmes, il éveille en elles le vif sentiment de la paternité divine qui s'étend également à tous les hommes et, sans abolir la Loi, il pose à bon escient les principes qui la rendront inutile. Devant la haine obstinée des pharisiens et l'incrédulité des masses, il énonce la réprobation d'Israël en des termes dont la portée redoutable est comprise de tous et lorsque, enfin, sa résurrection a pour toujours affermi la foi des apôtres, il les lance à la conquête du monde : « Allez, enseignez toutes les nations. »

Et les apôtres obéissent. Dès la Pentecôte, quelle hardiesse dans la prédication de Pierre! Assidu au Temple comme le plus pieux des Juifs, il n'hésite pas, cependant, à proclamer qu'il n'y a pour eux de salut qu'en invoquant le Seigneur Jésus. Sans Jésus, nul espoir pour personne; par Jésus, le salut pour tous les hommes, et l'apôtre les invite tous. Bientôt, docile à l'inspiration d'en haut, il déclare la loi mosaïque non seulement insuffisante, mais inutile au salut, et il introduit les païens dans le sein de l'Église en leur conférant le baptême sans leur imposer la circoncision ni aucune observance légale. La porte ainsi ouverte, les païens entrent en foule. Quelques pharisiens convertis s'effraient de ce mouvement. Le concile de Jérusalem écarte leurs plaintes et ratifie la décision de Pierre : l'Église, fidèle à la volonté de son divin fondateur, se définit universelle.

Avec saint Paul, l'Évangile poursuit rapidement sa marche conquérante à travers le monde païen. Apôtre de l'universalité, il en est aussi le théoricien. Sans rien ajouter de nouveau aux principes énoncés par saint Pierre, il les éclaire de toutes les lumières de la Révélation, il en dégage toutes les conséquences, il insiste sur les bienfaits de la liberté évangélique, sur la parfaite égalité des gentils et des Juifs dans l'économie nouvelle et sur leur fraternité dans le Christ Jésus; il célèbre enfin ce « grand mystère », dont il se glorifie d'être le héraut, comme le triomphe de la sagesse, de la puissance et de la bonté divines. On comprend son enthousiasme; sa vocation spéciale d'apôtre des gentils ouvre à son âme ardente une si vaste et si belle carrière! Il n'oubliait pas d'ailleurs ses frères de race; c'est à l'apôtre des gentils que nous devons l'assurance qu'un jour tout Israël se convertira.

L'œuvre commencée par les apôtres, le voyant de Patmos la contemple se développant au cours des siècles et se consommant dans le ciel par l'action toujours présente et toute-puissante du Christ. Il admire, devant le trône de Dieu, la foule innombrable composée des élus de toutes les tribus d'Israël et de toutes les nations du monde. La sainte Sion lui apparaît si vaste que la multitude des habitants de la terre suffirait à peine à la peupler, ouvrant dans toutes les directions ses remparts dont les portes, qui ne se ferment ni le jour, ni la nuit, invitent sans cesse à entrer les peuples et les rois. De tous les points du globe et dans toutes les langues de la terre, monte vers l'Agneau le chant d'allégresse des rachetés. Ainsi se réalise pleinement l'idéal conçu par le Christ, affirmé par saint Pierre, célébré par saint Paul, d'une Église universelle, qui met tous les hommes en possession de la même filiation divine ici-bas et du même bonheur au ciel.

3° *Unité.* — Le Christ annonce «son Église»(οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν) comme l'édifice unique bâti sur l'unique rocher, comme la réunion de tous ceux qui, à l'exemple et sous la conduite de Pierre, le reconnaissent pour le Messie, Fils de Dieu. Le nom d' « Église » a désigné l'ensemble des chrétiens avant de s'appliquer aux communautés particulières; dès l'origine, il a marqué l'Église de son trait essentiel : l'unité. Dès l'origine aussi, les disciples du Christ adoptèrent le nom de « frères ». Recevant au baptême, par une naissance nouvelle, la dignité d'enfants de Dieu, au regard de laquelle s'effaçaient toutes les inégalités sociales, toutes les anciennes différences religieuses et jusqu'aux privilèges divins d'Israël, ils se considéraient comme les membres d'une même famille. Que de liens les rattachaient entre eux! Unité de croyances : foi au Père céleste qui les adopte, au Fils qui les a rachetés de son sang, au Saint-Esprit qui habite en eux et les remplit de ses dons, ferme adhésion à tous les points de l'enseignement des apôtres qui s'impose avec l'autorité d'une tradition divine. Unité de rites, dont les principaux sont le baptême et l'eucharistie; si le baptême, cérémonie d'initiation, ne se confère qu'une fois, la fréquente célébration de la cène renouvelle sans cesse, entre les fidèles, la fraternité divine qu'ils puisent dans la chair même et le sang du Christ. Unité de loi : à la suite de l'Évangile, tous les écrits apostoliques s'accordent pour imposer au nom du Christ les mêmes préceptes, prêcher la même morale, recommander les mêmes vertus entre lesquelles la charité tient le sceptre, et la vie exemplaire des chrétiens fait d'eux, au milieu du monde païen, comme une race à part. Unité enfin d'organisation, par l'obéissance à des chefs chargés dans chaque église des mêmes fonctions, sous l'autorité d'un chef suprême qui préside par la volonté du Christ à l'Église entière.

Bien des comparaisons font ressortir cet aspect de l'Église. Elle est le bercail unique où le divin Pasteur veut rassembler toutes ses brebis. Elle est l'épouse tendrement et uniquement aimée, et le mariage chrétien, afin de mieux imiter l'union du Christ et de l'Église, réalisera comme conditions essentielles l'unité et l'indissolubilité. Elle est le corps même du Christ. Comme la diversité des membres et des fonctions profite à tout l'organisme humain sans nuire à son unité, ainsi la diversité des dons spirituels accordés aux fidèles et des emplois qu'ils remplissent contribue à l'édification commune en même temps qu'au progrès personnel, et toute scission serait aussi monstrueuse qu'un corps sans tête. Saint Jean a recueilli des lèvres du Christ une pensée qui, s'élevant au-dessus de ces images sensibles, va chercher, au sein même de la divinité, le modèle et la source de l'unité qui doit régner entre les chrétiens. Tous ne doivent faire qu'un entre eux et avec lui comme il ne fait lui-même qu'un avec son Père; et cette unité qui atteint le fond même des âmes, resplendira d'un éclat si visible au dehors que le monde pourra reconnaître à ce signe la divinité du Christ et de son œuvre. O unité, non moins nécessaire et obligatoire dans l'intention de Dieu que belle et merveilleuse aux yeux des hommes! La détruire en essayant de scinder l'Église, c'est porter doublement atteinte au Christ lui-même, en le séparant, pour ainsi dire, de son Père céleste et en lui ravissant sa gloire sur la terre.

4° *Apostolicité.* — Le Christ a fondé son Église sur les apôtres. Il les a choisis, il les a appelés à lui et retenus près de lui, il a fait d'eux les témoins de toute sa vie et les confidents de sa pensée, il les a instruits du mystère de sa personne et de sa mission et de tous les secrets du royaume des cieux, réservant d'ailleurs au Saint-Esprit de mieux leur faire comprendre au moment opportun les points de la doctrine évangélique qu'ils n'étaient pas encore en état de s'assimiler parfaitement. Il les revêt aussi de ses propres pouvoirs : pouvoirs d'enseignement, pouvoir de gouvernement,

pouvoir de sanctification. Enfin, il les envoie au monde comme ses représentants : « Qui vous écoute m'écoute... Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie... Allez, enseignez toutes les nations. »

En effet, Pierre, Paul et tous les apôtres se présentent comme les ambassadeurs et les plénipotentiaires du Christ. Ils parlent au nom du Christ, et les chrétiens reçoivent leur parole comme celle de Dieu. Ils agissent au nom du Christ, et les Églises acceptent les commandements et les institutions apostoliques comme la volonté même du Seigneur.

Vainement beaucoup de critiques indépendants ont-ils essayé de dissocier l'action du Christ de celle des apôtres et de surprendre, dans l'enseignement ou l'œuvre des disciples, des traits qui ne répondraient pas à la pensée du Maître. Le Christ, qui a choisi ses apôtres pour ses héritiers et ses continuateurs, les a aussi assistés. L'Église du Christ est bien cette cité, décrite par le voyant de Patmos, dont les murs reposent sur douze fondements qui sont les douze apôtres et dans laquelle on entre par douze portes qui figurent encore les apôtres.

5° *Infaillibilité doctrinale.* — Chargée de continuer sur la terre l'œuvre du Christ, l'Église a reçu tous les moyens d'assurer sa mission divine. En premier lieu, *l'infaillibilité doctrinale.* Le Christ, ainsi que nous venons de le rappeler, a enseigné aux apôtres, par lui-même ou par le Saint-Esprit, toute la révélation qu'il apportait aux hommes de la part de son Père. Cette révélation constituait, pour les apôtres, une « tradition » divine qu'ils avaient le devoir de transmettre à leur tour dans son intégrité et dans sa pureté. Ils n'ont point failli à leur tâche : hérauts et interprètes du Christ, ils prêchent les vérités évangéliques et repoussent tout ce qui s'en écarte avec toute la conviction que leur inspire la pleine certitude de l'assistance qu'il leur a promise. Mais cette promesse ne se borne pas à la personne des apôtres, elle s'adresse à l'Église entière qui, même après la disparition des Douze, continuera toujours d'éprouver l'efficacité du solennel engagement de Jésus-Christ. Il a déclaré que les puissances de l'enfer ne prévaudront point contre elle; or, quel triomphe pour Satan, père du mensonge, si l'Église venait à professer l'erreur ou le mal comme doctrine authentiquement révélée par le Verbe de vérité! Jésus-Christ a dit : « Toute puissance m'a été donnée ; allez, enseignez, je suis avec vous jusqu'à la fin du monde »; c'est, donc aux hommes de tous les temps qu'il présente l'Église comme enseignant de sa part et sous sa garantie, en sorte que toute défaillance de l'Église dans son magistère divin supposerait une défaillance de la puissance même du Christ. Paul, au terme de sa carrière, n'a point d'inquiétude pour le dépôt de la foi : il le laisse en mains sûres. Sans doute, le privilège de l'infaillibilité personnelle, qu'il revendique avec tant d'énergie dans ses épîtres, ne passera point à ses successeurs; mais il sait que l'Église restera à jamais « la colonne et le fondement de la vérité ». Et l'Église a conscience de son infaillibilité doctrinale; elle adopte, dès le commencement, au concile de Jérusalem, la magistrale formule qu'elle répétera dans toutes les circonstances où elle devra prendre, en matière de foi, une décision qui obligera tout le peuple chrétien : « Il a paru bon au Saint Esprit et à nous, ἔδοξεν τῳ Πνεύματι τῳ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν. Du reste, l'inerrance ne lui appartient pas uniquement quand elle est réunie en concile. L'assemblée de Jérusalem n'a fait, en quelque sorte, que ratifier les croyances professées déjà par les pasteurs et les fidèles et partout mises en pratique. L'Église donc n'est pas moins infaillible dans la simple possession de sa foi traditionnelle que dans son enseignement solennel.

6° *Autorité divine.* — Guide divin des esprits, l'Église dirige aussi les volontés vers leur fin surnaturelle par l'autorité royale qu'elle tient du Christ et qui renferme le triple pouvoir rectoral, législatif et judiciaire. Les apôtres, nous l'avons vu, sont les représentants du Christ non seulement pour enseigner, mais pour gouverner. Le pouvoir de lier et de délier, qu'il leur accorde, doit s'entendre de la manière la plus ample comme le prouvent et le mandat universel d'agir en son nom, qu'il leur impartit à diverses reprises, et l'assurance avec laquelle ils prennent toutes les mesures qu'ils jugent nécessaires pour le bien des Églises, et, enfin, la docilité et le respect des fidèles qui leur obéissent comme au Christ lui-même. Or, ce n'est pas seulement à titre personnel que les apôtres sont investis de ces amples facultés; c'est à l'Église comme telle (εἰπὸν τῇ ἐκκλησίᾳ) que le Christ réserve toutes les causes dont la gravité dépasse la compétence des particuliers, lui permettant de recourir, s'il le faut, aux sanctions spirituelles les plus sévères, et promettant de ratifier au ciel les ordres, les lois et les décisions que, dans son autorité souveraine, elle aura portées sur la terre. Ainsi, l'Église jouit, dans l'ordre spirituel, de tous les droits d'une société parfaite et indépendante.

7° *Organisation hiérarchique.* — L'Église exerce ce gouvernement spirituel par l'organe d'une hiérarchie divinement établie. Dès le début des Actes, nous voyons l'autorité entre les mains des apôtres, conformément aux données évangéliques. Bientôt, les Douze, sur la motion de saint Pierre, instituent des diacres, chargés en sous-ordre du service eucharistique et du ministère de la parole en même temps que du soin des pauvres et de l'administration des aumônes. Puis les « presbytres » ou « episcopes » sont associés au gouvernement temporel et spirituel de la communauté. Double institution qui se répétera dans toutes les Églises de la gentilité et dont le caractère universel et permanent atteste, chez les premiers chrétiens, la conviction qu'elle remontait, par le moyen des apôtres, au Christ qui les inspirait. Diacres, presbytres, apôtres, voilà, dès l'origine de l'Église, les trois degrés de la hiérarchie. Les lettres pastorales révèlent la transition entre l'âge apostolique, où les apôtres suffisent encore seuls à la direction générale des communautés, et l'époque suivante, où chaque Église importante aura son chef : transition qui s'opère selon la ligne droite d'un développement normal. Tite et Timothée exercent dans de vastes circonscriptions tous les pouvoirs épiscopaux d'ordination et de juridiction. Pouvoirs délégués et temporaires, il est vrai; mais, à la mort de saint Paul, les préposés des Églises rempliront ces mêmes fonctions à titre personnel et durable, et l'épiscopat monarchique naîtra spontanément de l'état de choses créé par les apôtres. Le dernier survivant du collège des Douze préside, en Asie, à ce suprême stade de l'évolution. Les lettres que l'auteur de l'Apocalypse adresse aux sept Églises prouvent la mutuelle indépendance de celles-ci : la diversité d'attitude qui se reflète, au point de vue de la foi et des mœurs, dans les félicitations, les reproches et les avis propres à chacune d'elles, se concilierait mal avec l'unité de gouvernement. Sans doute, toutes reconnaissent l'autorité de saint Jean; mais son intervention extraordinaire, occasionnée par une révélation spéciale, suppose un gouvernement ordinaire et immédiat autre que le sien. Chacune d'elles a donc son chef et l'explication qui voit dans « l'ange de l'Église » l'évêque du lieu, semble, de toutes, la plus naturelle et la plus probable. Et c'est bien un évêque que la III[e] épître de saint Jean nous décrit dans ce « Diotréphès », jaloux de son autorité et l'exerçant durement. L'Église, à la fin de l'âge apostolique, présente déjà l'organisation hiérarchique d'aujourd'hui.

8° *Primauté de Pierre.* — Au sommet de la hiérarchie apparaît saint Pierre. Les Évangiles et les Actes nous transmettent, sur ce point, les témoignages les plus clairs et les plus concordants. A Césarée, le Christ s'engage solennellement à faire de Simon Barjona le fondement de son Église, à lui remettre les clefs du royaume des cieux et à lui donner plein pouvoir de lier ou de délier. Triple image, de plus en plus précise et étendue, de sa souveraineté spirituelle. Rocher, il porte tout l'édifice, il en fait la force, la cohésion et l'unité ; où est Pierre, là est l'Église; hors de Pierre, point d'Église, et comme l'édifice ne subsiste que par son fondement, c'est dans l'attachement à la foi de Pierre et dans la soumission à ses ordres que consiste, pour l'Église, la condition essentielle de l'existence et de la durée. La métaphore du rocher, d'apparence passive et statique, exprime en réalité un rôle actif et dynamique. L'image des clefs renforce cette idée. Avec les clefs du royaume des cieux, Simon reçoit, en qualité d'intendant et de premier ministre, la haute administration du royaume, le suprême gouvernement de l'Église.

Enfin, le pouvoir de lier et de délier ratifie et complète ces attributions souveraines. Les rabbins liaient et déliaient en déclarant un acte interdit ou autorisé par la Loi, en vertu d'interprétations qui n'avaient pour garantie que leur science personnelle et qui se maintenaient d'ordinaire dans le domaine pratique de la jurisprudence. Pierre pourra lier et délier au nom du Christ, sa parole fera loi. Et ce pouvoir s'étend à tout, en premier lieu et d'après la portée immédiate du texte, droit de lier et de délier en décidant avec autorité ce qui est licite ou illicite, permis ou défendu, obligatoire ou facultatif, droit par conséquent de commander et de défendre, de porter des lois et d'appliquer des sanctions, pouvoir exécutif, législatif, judiciaire, disciplinaire. En second lieu, puisque le Christ veut exalter et récompenser la foi de Simon, droit de lier et de délier par des définitions doctrinales qui feront connaître infailliblement ce que la révélation du Christ oblige à tenir pour vrai ou ce qu'elle repousse comme une erreur. Droit enfin, que Notre-Seigneur accordera plus tard explicitement, de lier ou de délier en retenant ou remettant les péchés. Le Christ confère à saint Pierre, avec la qualité de fondement et de chef, *la pleine puissance de gouvernement, l'infaillibilité doctrinale, la suprême juridiction sacerdotale.* Cette primauté, Jésus la confirme au moment de sa passion. Il prévoit, il annonce les terribles secousses par lesquelles l'enfer va ébranler et abattre le courage des apôtres et de Pierre lui-même. Mais il a prié pour Simon ; grâce à cette prière, sa chute ne le brisera pas, car sa foi demeure sauve; il se relèvera bientôt pour relever et affermir ses frères, et il remplira désormais, à l'égard de ses frères les apôtres, et de l'Église entière, ce rôle de docteur infaillible et d'inébranlable soutien. Le Christ ne se contente pas de cette déclaration. Après la résurrection, le bon Pasteur, qui a donné sa vie pour ses brebis et qui doit maintenant les quitter pour remonter au ciel, fait appel au cœur de Pierre et, sûr de son dévouement, l'établit pasteur en son lieu et place : « Pais mes agneaux, pais mes brebis. » C'est le troupeau tout entier que le Pasteur suprême remet à la garde de Pierre, et au premier rang des brebis ainsi confiées à Simon se trouvent les apôtres eux-mêmes, seuls présents à cette heure autour de Jésus; pasteurs eux aussi par rapport au reste du troupeau, mais brebis par rapport à Pierre. Image non moins aimable qu'expressive de la primauté de Pierre, car, s'il n'est pas, au dire de Jésus, d'autorité plus bienfaisante et dévouée que celle du bon Pasteur à l'égard de ses brebis, est-il dépendance plus absolue, plus nécessaire et plus vitale que celle des brebis à l'égard du pasteur?

Le rôle que saint Pierre, d'après le livre des Actes, remplit aux origines de l'Église, est bien tel qu'on pouvait l'attendre d'après l'Évangile. Le fait répond parfaitement au droit, et il le confirme en montrant, d'une part, comment saint Pierre exerce simplement et naturellement l'autorité suprême; d'autre part, comment tous les chrétiens, depuis les simples fidèles jusqu'aux plus grands personnages et jusqu'à Paul lui-même, acceptent comme légitime et vénèrent cette autorité. Tant qu'il paraît sur la scène, durant les quinze premiers chapitres des Actes, c'est toujours en chef respecté et obéi de tous. Quand il disparaît, son souvenir demeure comme celui du fondateur et du chef qui a donné l'impulsion à laquelle encore tout obéit, et, si Paul lui-même, principal héros de la seconde moitié des Actes, propage l'Évangile avec tant d'ardeur, c'est qu'il est assuré, par l'approbation de Pierre, de ne pas « courir en vain ».

Il faut donc mettre la primauté de Pierre au nombre des dogmes les plus authentiques de l'Évangile, et une Église, qui rejetterait un enseignement si constant, ne pourrait prétendre être la véritable Église du Christ. Il faut remarquer, en outre, que la primauté de Pierre n'est pas une prérogative purement personnelle. Elle ne se limite pas à l'action considérable qu'il a exercée, comme chef du collège apostolique, par la prédication initiale de l'Évangile et le premier établissement du christianisme. Fondement, ici, dit plus que fondateur. Le fondement est stable de sa nature, il doit durer autant que l'édifice et, puisque l'Église, bâtie sur Pierre, durera toujours, il faut aussi que se perpétue cette plénitude de puissance doctrinale, gouvernementale et sacerdotale que Jésus a voulu donner pour fondement à son Église et qui constitue, en effet, la plus efficace garantie de son unité et de sa stabilité. Le principat de Pierre sera donc transmissible par voie de succession perpétuelle. Il suit de là que la véritable Église du Christ doit posséder Pierre, se survivant dans la personne de ses successeurs avec la plénitude de l'autorité apostolique. Or, quelle autre que l'Église romaine se glorifie de reconnaître le successeur de Pierre pour vicaire du Christ et de lui obéir ?

9° *Indéfectibilité.* — Le Christ promet à l'Église que les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. Ces paroles énoncent une double prophétie, l'une de lutte, l'autre de triomphe. Elles font entendre aussi un avenir d'assez longue durée. En vain l'école eschatologiste, quand elle accepte l'authenticité de ce logion, prétend-elle en réduire le sens à une lutte violente, mais courte, suivie de la grande victoire qui mettra fin au monde présent. Au contraire, l'emphase voulue des paroles du Christ comporte, de la part de l'enfer, des assauts non moins répétés que violents et, pour l'Église, une série indéfinie de triomphes éclatants. D'ailleurs, on ne se propose pas de bâtir un jour (noter οἰκοδομήσω, au futur) un grand édifice et on ne se préoccupe pas de l'asseoir sur des fondements inébranlables, si tout doit finir bientôt. Les paraboles nous ont averti que l'Église embrassera tous les hommes, puisque l'arbre évangélique doit couvrir le monde de ses branches; et que la propagation se fera en profondeur non moins qu'en étendue, puisque le ferment évangélique transforme complètement les âmes. Tout cela ne sera point l'œuvre de courtes années. C'est donc un avenir de lutte qui s'ouvre devant l'Église, mais aussi de victoire. Ce n'est pas seulement l'immortalité qui lui est assurée, mais la gloire perpétuelle du triomphe, l'épanouissement d'une force qui s'accroît par un constant exercice, l'ardeur et l'élan d'une éternelle jeunesse. Qu'on ne s'étonne point de cette vigueur sans cesse renouvelée, car elle a sa source dans le Christ : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et

sur la terre, et voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation du siècle. »

Les Actes et les Épîtres nous montrent cette double prophétie de combats et de victoires réalisée déjà aux origines de l'Église. L'Apocalypse nous la découvre s'accomplissant plus pleinement encore au cours des siècles jusqu'à la fin du monde; d'une part, persécutions, supplices, schismes, hérésies, séductions de l'esprit ou des sens, faux miracles et fausses merveilles, en un mot, toute la rage et toute la ruse de l'enfer mises en œuvre pour anéantir l'Église; d'autre part, la paix, la joie, les chants de triomphe et de reconnaissance des fidèles, en un mot, le triomphe de l'Église immortelle préludant dès maintenant à la grande victoire du dernier jour et au bonheur du ciel.

10° Sainteté. — Société des rachetés que le Christ appelle au salut par la sainteté, l'Église a pour caractère essentiel la sainteté. Frères dans le Christ, les chrétiens sont « les saints ». Ils le sont par le baptême qui, leur appliquant les mérites du sacrifice de la croix, les a purifiés de toutes leurs souillures. Ils le sont par l'idéal que Jésus-Christ leur propose et dont il leur présente, par ses propres exemples, le modèle aussi aimable qu'admirable. Cet idéal passe de bien loin la sainteté extérieure et légale des pharisiens; il s'agit d'aimer Dieu comme un Père, le prochain comme un frère, de substituer à la vie des sens et de la nature la vie nouvelle de l'homme régénéré. La loi du Christ est sainte, ses commandements prescrivent la sainteté, sa morale éloigne de tout mal, ses conseils portent l'âme à la plus haute perfection. Cette loi ne se contente pas, comme l'ancienne, de montrer le bien à faire; par la grâce, elle nous donne la force d'accomplir tout ce qui est grand, tout ce qui est beau, tout ce qui est pur, tout ce qui est le plus agréable à Dieu. Comme autant de sources vives, les sept sacrements, dont nous trouvons déjà l'attestation dans le Nouveau Testament, versent constamment les eaux du salut aux âmes altérées. Le Christ ne nous aide pas seulement du dehors, par la séduction et l'entraînement de ses exemples, il ne nous donne pas seulement la grâce comme une seconde nature et un principe intérieur d'actes divins, lui-même vient en nous et se fait notre lumière, notre force, notre vie. Cédant à cette influence surnaturelle qui nous envahit de toutes parts, un grand nombre de membres de l'Église mènent en effet une vie sainte, et s'il faut toujours compter avec la faiblesse humaine, si tous n'atteignent pas la perfection, si Paul et les autres apôtres doivent souvent stimuler les chrétiens et parfois leur adresser des reproches, cependant, d'après la doctrine apostolique, l'Église, dans son ensemble, par ses dogmes, sa morale, ses sacrements, ses institutions, par la supériorité morale où se tient la moyenne des pieux fidèles et par la hauteur où s'élève une nombreuse élite, répond et répondra assez aux intentions du Christ pour être toujours son épouse bien-aimée et pour mériter l'admiration des hommes.

11° Christ mystique. — La sainteté de l'Église, on vient de le voir, nous amène à la conception du Christ mystique, comme on arrive à la source en remontant le ruisseau. D'autres données évangéliques convergent aussi vers ce but. Relisons les dernières paroles du Christ dans saint Matthieu, qui sont aussi les derniers mots de cet Évangile : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé, et voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation du siècle. » Plus d'une fois, nous avons noté la solennité de cette investiture et l'étendue des droits ainsi octroyés à l'Église. Remarquons ici que cette investiture ne consiste pas en une transmission de pouvoirs, en vertu de laquelle le Christ prétend entrer dans le repos de sa gloire éternelle en laissant à l'Église le soin d'agir en son nom sur la terre. Il demeure au milieu d'elle, il la remplit de sa présence invisible, mais active, il l'assiste sans cesse, il enseigne par elle et s'agrège de nouveaux disciples (μαθητεύσατε), il baptise et sanctifie par elle; par elle, il engage et aide les fidèles à l'observation des commandements. Il vit et agit en elle, si bien que l'Église est le Christ lui-même se rendant visible et exerçant sa toute-puissance au milieu des hommes pour leur procurer le salut. De la sorte, l'évangile de saint Matthieu, qui marque avec tant de relief l'architecture extérieure et l'armature hiérarchique de l'Église, la présente de façon non moins frappante comme une apparition du Christ. La conception juridique et la conception mystique s'harmonisent et se complètent, les droits de l'Église se comprennent mieux si elle continue le Christ, et l'obéissance sera plus facile envers des chefs qui nous unissent à Jésus-Christ.

Saint Jean, l'évangéliste du Verbe fait chair, montre dans l'Église la double nature, divine et humaine, du Christ lui-même. Le Verbe est de toute éternité vie et lumière au sein de Dieu; par son humanité, cette vie descend sur la terre et se communique aux hommes. Par la foi et la charité, les fidèles s'unissent au Christ et participent à sa vie divine : « demeurant » en lui comme les sarments dans le cep, sa sève les vivifie, les fait croître, produit en eux bourgeons, pampres et grappes. Mais, pour jouir de cette union, il faut appartenir à l'Église visible; il faut renaître dans l'eau du baptême qu'elle confère, il faut adhérer publiquement et ostensiblement à la parole des apôtres de manière que la société des fidèles frappe le monde d'admiration, il faut entrer dans l'unique bercail dont saint Pierre a la garde. A ce prix, le Christ s'unira intimement à l'âme fidèle, elle ne fera qu'un avec lui comme il n'est qu'un avec son Père; il sera en elle et elle en lui comme le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils, et le Saint-Esprit ne pouvant manquer dans cette circumincession ou mutuelle inhabitation du Père et du Fils, c'est la Trinité entière qui emporte les fidèles dans son ineffable unité tant il est vrai que l'Église est le Christ toujours visible sur la terre, comme le Christ est le Verbe apparu parmi nous.

Sans dépasser la profondeur et le charme du Disciple bien-aimé, saint Paul poursuit avec plus d'insistance l'identification du Christ et de l'Église. L'Église est l'épouse du Christ, mieux encore, son propre corps. Cette doctrine s'applique à chaque fidèle en particulier, chacun pour sa part est membre du Christ. La grâce répandue dans l'âme est comme le sang du Christ; cet afflux divin épanouit en nous la vie même du Christ ; il agit, il aime, il souffre, il vit en nous, il grandit en nous par nos vertus. Mais le chrétien ne devient membre du Christ qu'en appartenant à l'Église et c'est l'Église qui représente et incarne pleinement le Christ et lui permet de s'épanouir dans toute l'étendue, la richesse et la variété de ses perfections. De ce point de vue, la constitution sociale de l'Église, sa hiérarchie, ses rites perdent cet aspect matériel, rigide et en quelque sorte mécanique qui effraie certaines âmes éprises de liberté spirituelle et d'union divine. Par l'infaillibilité doctrinale de l'Église, Jésus continue d'éclairer les esprits et de les écarter des abîmes où sombrerait la pureté de la foi et des mœurs. Le pouvoir de juridiction législative et disciplinaire est la houlette du bon Pasteur guidant ses brebis vers les gras pâturages ou les ramenant au bercail. Les rites ne sont plus des gestes vides ou magiques, ils sont l'humanité du Sauveur nous unissant à sa divinité. En un mot, l'Église est le Christ

toujours vivant parmi les hommes et poursuivant visiblement auprès d'eux sa mission de sauveur.

Bibliographie. — *a) Pour le mot Église.* — Cf. H. Dieckmann, *De Ecclesia*, t. i, Frib. Brisg., 1925, p. 278-283; W. Koester, *Die Idee der Kirche, Neutestam. Abhandlungen*, t. xi, 1 (1928), p. 1-8; C. G. Brandis, 'Ἐκκλησία, dans *Real-Encyklopädie der klass. Altertumswissenschaft* de Pauly-Wissowa, t. v (1905), col. 2163-2200; A. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tübingen, 1923, p. 90 sq.; A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, t. i, Leipzig (1924), p. 419-422; Strack-Billerbeck, *Kommentar...*, t. i, p. 733 sq.; Schürer, *Geschichte...*, t. ii, p. 504-506.

b) Pour la primauté de Pierre, dans Matthieu, XVI, 16-19. — K. Adam, *Zum Ausserkanon. und Kanon. Sprachgebrauch von Binden u. Lösen*, Tübingen, *Theol. Quartalschr.*, t. xcvi (1914), p. 49 sq., 161 sq.; *Das Wesen des Katholizismus*, 2e édit., Düsseldorf, 1925. — L. Allevi, *Portae inferi* (Matth., xvi, 18), dans *Scuola catt.*, sér. VI, t. xiii (1929), p. 338-357. — Batiffol, *L'Église naissante*, 5e éd., Paris, 1911, exc. A, p. 99 sq. — R. Bultmann, *Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein, Jesu und das Petrusbekenntniss*, dans *Zeitschr. für neut. Wiss.*, t. xix (1919-1920), p. 165-174. — V. Burch, *The meaning of the Church in Matt., XVI, 18*, dans *Expositor* sér. VIII (1919-1922), p. 233-240. — E. Caspar, *Primatus Petri, Eine philologische histor. Untersuchung über die Ursprünge der Primatslehre*, Weimar, 1927; *Geschichte des Papsttums...*, t. i, *Römische Kirche und Imperium romanum*, Tübingen, 1930. — Corn. F. Cremin, *The Petrine confession Matt., XVI, 18*, dans *Eccles. Rev.*, t. lxviii (1923), p. 113-125, 261-274. — P. Dausch, *Kirche und Papsttum*, dans *Bibl. Zeitfragen*, t. iv, 2e partie (1911). — A. Dell, *Matthäus, XVI, 17-19*, dans *Zts. für neut. Wiss.*, t. xv, 1914, p. 1 sq. — H. Dieckmann, *Die Verfassung der Urkirche*, Berlin, 1923; *De Ecclesia*, Friburgi Brisg., 1925, t. i, p. 285-318; *Neuere Ansichten über die Echtheit der Primatsstelle*, *Biblica* (1923), p. 189-200; Matth., xvi, 18, dans *Biblica* (1921), p. 65-69. — A. Dondeyne, *De primatu Petri et Matt., XVI, 17-19 demonstrato*, dans *Coll. Brug.*, t. xxix (1929), p. 287-293, 381-385. — St. v. Dunin-Borkowski, *Die Interpretation des wichtigsten Texte zur Verfassungsgeschichte der alten Kirche*, dans *Zeitschr. für kath. Theol.*, Innsbruck, t. xxvii (1903), p. 62-86, 181-208, t. ci (1921), p. 438-443; *Die Gemeinderechte in der alten Kirche, Stimmen der Zeit, Die Kirche als Stiftung Jesu*, Esser-Mausbach, t. xxxv (1923), p. 1-163. — B.-S. Easton, *Matt., XVI, 17-19*, dans *Angl. th. rev.* (1922-1923), p. 116-126. — Seb. Euringer, *Der locus classicus des Primates (Matth., XVI, 18) und der Diatessarontext des hl. Ephräm, Festgabe für Alb. Ehrhard*, Bonn, 1922, p. 141-179 (*Beitr. z. Gesch. d. christl. Alt.*). — M. Friedlander, *Synagoge u. Kirche in ihren Anfangen*, Berlin, 1908. — Foakes-Jackson, *Peter, prince of Apostles*, London, 1927. — J. Geiselmann, *Der Petrinische Primat* (Matth., xvi, 17), dans *Bibl. Zeitfragen*, t. xii, 7e édit. (1907), p. 1-28. — K.-G. Goetz, *Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche*, Leipzig, 1927, *Zts. für neut. Wiss.* (1921) p. 165 sq. — L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, 4e éd., t. ii (1928), *Sur l'authenticité de Matt., XVI, 16-19*, p. 62-65. — I. Grill, *Der Primat des Petrus*, Tübingen, 1904. — R.-H. Grützmacher, *Die alt. u. neuprotest. Auffassung von der Kirche*, dans *Neue kirchl. Zeitsch.*, t. xxvii (1916), p. 467, 535, 615-691. — H. Guenser, *La confession de S. Pierre*, dans *Eph. Th. Lovan.* (1927), p. 561-576. — A. von Harnack, *Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche* (Matt., xvi, 17 sq.), dans *Sitzungsberichte der königh preuss. Akademie der Wissenschaften* (1918), p. 637-654. — *Christus praesens-Vicarius Christi* (Matth., xxviii, 20), 1927, p. 415-446. — F. Herklotz, *Zu Matt., XVI, 16-19*, dans *Bibl. Zts.* (1928), p. 39 sq. — K. Holl, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältniss zu der Urgemeinde*, dans *Sitzungsb. kön. preuss. Ak. der Wiss.*, 1921, p. 920-947. — F. von Hügel, *Some Notes on the Petrina Claims*, London, 1930. — O. Immisch, *Matthäus XVI, 18*, dans *Zts. für neut. Wiss.* (1916), p. 18. — Karl Kundsin, *Das Urchristentum im Lichte der Evangelienforschung*, Giessen, 1929. — Ferd. Kattenbusch, *Der Quellort der Kirchenidee, Festgabe für... A. von Harnack*, Tübingen, 1921, p. 143-178; *Der Spruch über Petrus und die Kirche bei Matt., XVI, 18*, dans *Theol. Studien u. Kritiken* (1922), p. 96-131; *Die Vorzugstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde zu Jerusalem, Festgabe für Karl Müller*, Tübingen, 1922, p. 322-351. — Kessel, dans *Pastor bonus*, 1920, p. 193-207. — C. A. Kneller, dans *Zeit. für kath. Theologie*, t. xliv (1920), p. 147-169. — W. Köhler, *Die Schlüssel des Petrus*, dans *Archiv für Religionswiss.*, 1905, p. 214-243. — Hugo Koch, *Cathedra Petri. Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre*, Giessen, 1930. — G. Krüger, *Matthäus, XVI, 18-19, und der Primat des Petrus*, dans *Th. B.* (1927), p. 302-307. — J. Lentz, *Zur Echtheit von Matt., XVI, 17-19*, dans *Pastor bonus* (1930), p. 193-202. — J. R. Mantey, *Perfect tense ignored in Matt., XVI, 18-19, and Joh., XX, 23*, dans *Expositor*, (1922), p. 470-472. — Ed. Meyer, *Ursprung und anfänge des Christentums;* t. i, *Die Evangelien*, Stuttgart, 1921; t. ii, *Die Entwicklung des Judentums und Jesus von Nazaret*, 1925. — F.-B. Meyer, *Peter Fischerman, disciple, apostle*, London, 1919. — Mc Nabb, *The New T. Witness to saint Peter*, London, 1928. — Aug. Reatz, *Jesus Christus*, Freiburg-im-Br., 1925. — K.-L. Schmidt, *Die Kirche des Urchristentums, Festgabe für A. Deissman*, Tübingen, 1927, p. 285-319; *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin, 1919. — J. Sickemberger, *Eine neue Deutung der Primatsstelle, Matt., XVI, 18*, dans *Theol Revue* (1920), p. 1 sq. — W. Soltau, *Wann ist Matt., XVI, 17-19 eingeschoben?* dans *Theol. Stud. u. Kritiken* (1916), p. 233-237. — Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch;* t. i, *Das Ev. nach Matthäus*, München, 1922, p. 731-747. — A. Straub, *De Ecclesia Christi*, t. i, Oeniponte, 1922. — B. H. Streeter, *The primitive Church*, London, 1929. — A. Sulzbach, *Die Schlüssel des Himmelreichs*, dans *Zeits. für neut. Wiss.*, t. iv (1903). — F. Tillmann, *Jesus und das Papsttum*, Köln, 1910. — G. Verba, *San Pietro o Collegio apostolico?* (Matt., xvi, 16), dans *Pal. del Clero*, t. vi (1927), p. 393 sq., 438 sq. — A.-W. Vernon, *The Founding of the Church*, dans *Harward Theol. Revue*, t. x (1917), p. 64-83. — J.-B. Walz, *Die Sichtbarkeit der Kirche*, Würzbourg, 1924. — Yves de la Brière, dans *Dict. apologétique*, art. *Papauté*, t. iii, col. 1333-1371; cf. *Études*, 5 et 20 juin, 5 juillet 1909.

c) Pour l'Église, dans le IVe Évangile. — J. N. Bernard, *The Gospel of St. John* (*Int. crit. Comm.*), 2 vol., Edinburgh, 1929. — Fr. Büchsel, *Johannes und der hellenist. Syncretismus*, Gütersloh, 1928. — A. Chometon, *Le Christ, vie et lumière*, Paris, 1928. — A. Durand, *L'Évangile selon saint Jean*, 5e édit., Paris, 1927. — J.-B. Frey, *Le concept de vie dans l'év. de S. Jean*, dans *Biblica* (1920), p. 37-58. — E. Gangler, *Die Bedeutung der Kirche in den Joh. Schriften*, *Int. kirchl. Zeits.*, t. xiv (1924), p. 97-117, 181-219; t. xv (1925), p. 27-42. — J. Knabenbauer, *Comm. in Ev. sec. Joannem*, Paris, 1908. — J.-M. Lagrange, *Év. selon saint Jean*, Paris, 1925. — Lagrange-Olivieri, *Conception qui domine le IVe év.* dans *Revue bibl.* (1926), p. 382-397. — G.-H.-C. Mac Gregor, *The Gospel of John*, London, 1928. — F. Macler, *Pais mes béliers* (Joa., xxi, 15-17), dans *Rev. hist. rel.* (1929), p. 17-29. — L. Murillo, *San Juan*, Barcelone, 1908. — J.-A. Robinson, *The historic. character of St. John's Gospel*, New-York, 1929. — F. Segarra, *La doble conclusion del ev. de San Juan* (xx, 30-31 y xxi, 24-25). *Estud. Ecl.*, t. ix (1930), p. 32-47. — P.-V. Smith, *The fourth Gospel. Its histor. importance*, London, 1926. — J.-M. Vosté, *Studia Ioannea*, 2e édit., Romae, 1930. — H.-H. Wendt, *Die Johannesbriefe und das Johann. Christentums*, Halle, 1925. — P. Zanfrognini, *L' evan. secondo Giovanni*, Bari, 1928.

d) Pour l'Église dans les Actes des apôtres. — B.-W. Bacon, *Peter's triumph at Antioch*, dans *Journal of rel.* (1929), p. 204-223. — H. von Baer, *Der heilige Geist in den Lukasschriften*, Stuttgart, 1926. — V. Berecibar, *El don de lenguas*, dans *Ciencia*, t. xxi (1929), p. 191-206, 325-342. — S. Bihel, *De septem diaconis* (Act., vi, 5-7), dans *Antonianum* (1928), p. 129-150. — Binns, Hunkin and Bethune-Baker, *The rise of the christian Church*, Cambridge, 1929. — W. Brandt, *Simon Petrus, der Jünger und Apostel des Herrn*, Berlin, 1929. — A. Charue, *L'incrédulité des juifs dans le N. T.*, Gembloux, 1929 (Actes, p. 267-280). — M. Creuzer, *Die apostolische Kirche, Apostelgesch. und Betrachtungen*, Gladbach, 1929. — G.-B. Cutten, *Speaking with Tongues, historically and psycholog. considered*, London, 1928. — Foakes-Jackson, *The rise of gentil christianity*, New-York, 1927. — J.-B. Frey, *Les communautés juives à Rome aux premiers temps de l'Église* dans *Recherches de science religieuse* (1930), p. 269-297; (1931), p. 129-168; *Le judaïsme à Rome*, dans *Biblica* (1931), p. 129-156. — A. Junckler, *Neuere Forschungen zum urchristl. Kirchenproblem*, dans *N. Kirchl. Zts.* (1929), p. 126-140, 180-213. — J.-R. Harris, *The twelve Apostles*, Cambridge, 1927. — J. Hastings,

The Acts of the Apostles, 2 vol., Edinburgh, 1927-1928. — H.-J. Heuser, *The house of Martha at Bethany*, London, 1927. — Kirsch, *Die Kirche in der antiken Griechisch-römischen Kulturwelt*, Fr. i. B., 1930. — K. Kohler, *The origin of Synagogue and Church*, New-York, 1929. — D.-J. Lanslots, *The primitive Church or the Church in the days of the Apostles*, London, 1927. — J. Lebreton, *La vie chrétienne au Ier siècle de l'Église*, Paris, 1927. — C.-J. Lemaur, *Cristianismo de San Pedro o cristianismo de San Paolo?* Paris; *Estudio critico-historico acerca de San Pedro y las instituciones mosaicas*, Carabanchel Bajo, 1929. — G.-C. Morgan, *The Acts of the Apostles*, New-York, 1926. — A. Roth, *An den Quellen des Reiches Gottes. Die Apostelgeschichte für unsere Zeit ausgelegt*, Neumünster, 1929. — A.-D. Schlatter, *Die Geschichte der ersten Christenheit*, Gütersloh, 1926. — E.-F. Scott and B. S. Easton, *The birth of christianity*, New-York, 1926. — J. Weingartner, *Die Apostelgeschichte*, Innsbruck, 1929. — B. Wicklenga, *Van Jerusalem naar Antioch*, Kampen, 1928. — Th. Zahn, *Die Apostelg. des Lukas ausgelegt*, Leipzig, t. I, 3e édition, 1922; t. II, 4e édition, 1927.

e) Pour la doctrine de l'Église en saint Paul. — J. Anger, *La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ*, Paris, 1929. — R. Asting, *Die Heiligkeit im Urchristentum*, Göttingen, 1930. — R.-G. Bandas, *The master idea of St. Paul's Epistles or the Redemption*, Bruges, 1925. — V. Berecibar, *El don de lenguas*, dans *Cienc. tomist.*, t. XXI (1929), p. 191-206, 323-342. — J.-M. Bover, *De mystica unione « in Christo Jesu » secundum B. Paulum*, dans *Biblica* (1920), p. 309-326; *In Christo Jesu* (Gal., III, 26-29); dans *Verb. Domini* (1924), p. 14-21. — H. Baraun, *Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus*, Leipzig, 1930. — D. Byrne, *Brother Saul*, London, 1927. — Dom P. Delatte, *Les épîtres de saint Paul replacées dans le milieu historique des Actes des apôtres*, t. I, Esschen, 1924; t. II, 1925; t. III, Paris, 1926; t. IV, 1927. — J. Duperray, *Le Christ dans la vie chrétienne d'après S. Paul*, 5e édition, Paris, 1928. — M. S. Enslin, *The Ethics of Paul*, New-York, 1930. — A.-M. Festugière, *La trichotomie de I Thess., V, 23 et la philosophie grecque*, dans *Recherches de science relig.* (1930), p. 385-415. — Paul Feine, *Der Ap. Paulus*, Gütersloh, 1927. — Foakes-Jackson, *The life of St. Paul*, London, 1927. — J. Freundorfer, *Erbsünde und Erbtod beim Ap. Paulus*, Münster, 1928. — G. Geslin, *L'Église, épître aux Éphésiens*, Séez, 1925. — T.-R. Glover, *Paul of Tarsus*, London, 1925. — H.-G. Heuster, *From Tarsus to Rome. The story of the first christian hierarchy*, London, 1929. — U. Holzmeister, *Si quis episcopatum desiderat* (I Tim., III, 1), dans *Biblica* (1931), p. 41-69. — T. Hoppe, *Die Idee der Heilsgeschichte bei Paulus*, Gütersloh, 1926. — J. de Keulenaer, *De charismatibus juxta I Cor., XII, 1-11*, dans *Coll. Mechl.*, t. V (1931), p. 39-42. — W.-L. Knox, *St. Paul and the Church of Jerusalem*, Cambridge, 1925. — W. Kœster, *Die Idee der Kirche beim Ap. Paulus*, Münster, 1928. — J.-M. Lagrange, *Ép. aux Romains*, Paris, 1916; *Ép. aux Galates*, 1918. — C. Lattey, *St. Paul and his teaching*, London, 1930. — H. Lietzmann, *An die Römer*, 3e édit., Tübingen, 1928. — E. Lohmann, *Die Kirche der Armen*, Berlin, 1927. — E. Lohmeyer, *Der Briefe an die Philipper*, 8e édit., Göttingen, 1928; *Grundlagen der paul. Theologie*, Tübingen, 1929; *Die Briefe an die Kol. und an die Philemon*, 8e édit., Göttingen, 1930; Σὺν χριστῷ, Deissmann, *Festgabe*, p. 218-257. — *La mistica di S. Paolo*, *Civiltà catt.* (1928), p. 132-148, 390-403; (1929), 1e partie, p. 347-360; (1929), 2e partie, p. 110-120, 315-326. — M. Meinertz-F. Tillmann, *Die Gefangenschaftsbriefe des heiliges Paulus*, Bonn, 1931. — J. Méritan, *L'ecclésiologie de l'épître aux Éphésiens*, dans *Revue biblique*, t. VII (1898), p. 343-369. — W. Michaelis, *Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe*, Gütersloh, 1930. — K. Mitting, *Heilwirklichkeit bei Paulus (unio cum Christo)*, Gütersloh, 1929. — H.-C.-G. Moule, *Ephesian Studies*, 2e édit., London, 1926; *Colossian...*, 1926; *Philippian...*, 2e édit., 1928. — K. Pieper, *Paulus, seine missionärische Persönlichkeit und Wirksamkeit*, 3e édit., Münster, 1929. — F. Prat, *La théologie de S. Paul*, Paris, t. I, 12e édit., 1924; t. II, 10e édit., 1925. — L.-B. Radfort, *The Ep. to the Col. and the Ep. to Philemon*, London, 1928. — F. Reisinger, *Christus Stifter der Kirche nach den Briefen des hl. Paulus*, dans *Theol. Revue Quartalschrift* (1927), p. 477-484 et 704-715. — E. de los Rios, *Los gentiles asimilados al pueblo esiogido...*, dans *Estud. bibl.* (1931), p. 59-66. — L.-N. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, Tübingen, 1930. — J. Schmidt, *Der Epheser des Ap. Paulus*, Fr. i. Brisg., 1928. — K.-L. Schmidt, *Die Stellung des Ap. Paulus im Urchristentum*, Giessen, 1924. — O. Schmitz, *Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetirgebrauch*, Gütersloh, 1924. — J. Schneider, *Die Passionsmystik des Paulus*, Leipzig, 1929. — S. Schneller, *Paulus, das Leben des Apostels*, Leipzig, 1926. — A. Schweitzer, *Die Mystik des Ap. Paulus*, Tübingen, 1930. — — Ch.-A.-A. Scott, *Christianity according to St. Paul*, Cambridge, 1927. — E.-F. Scott, *The Ep. of St. Paul : Col., Eph., Philemon*, London, 1930. — E. Sommerloth, *Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus*, 2e édit., Leipzig, 1927. — C. Spicq, *Saint Paul et la loi des dépôts*, dans *Revue biblique*, t. XL (1931), p. 481-502. — L. Tondelli, *Il pensiero di San Paolo*, Milan, 1928. — A. Vitti, *Christus-Adam*, dans *Biblica* (1926), p. 121-145, 270-285, 384-401. — S.-M. Vosté, *Comm. in Ep. ad Ephesios*, Romæ, 1921; *Studia Paulina*, 1928. — W. Weber, *Christusmystik...*, Leipzig, 1924. — A. Wikenhauser, *Die Christimystik des hl. Paulus*, dans *Bibl. Zeitfragen*, Münster, 1928.

f) Pour l'Église dans les épîtres catholiques. — J. Adderley, *The Ep. of St. James*, Cambridge, 1930. — O. Bardenhewer, *Der Brief des hl. Jacobus...*, Freiburg, 1928. — Camerlynck, *Comm. in Epistolas catholicas*, Bruges, 1909. — J. Chaine, *L'Ép. de saint Jacques*, Paris, 1927. — F. Hauck, *Der Brief des Jacobus*, Leipzig, 1926. — A. Meyer, *Das Rätsel des Jacobusbriefes*, Giessen, 1930. — G.-H. Rendall, *The Ep. of St. James and judaic christianity*, Cambridge, 1927. — C. Bigg, *The Ep. of St. Peter and St. Jude (Intern. crit. commentary)*, London, 1910. — J. Felten, *Die Zwei Briefe des hl. Petrus und der Judasbrief*, Regensburg, 1928. — J. Moffatt, *The general Ep. of Peter, James and Jude*, London, 1928. — Th. Spörri, *Der Gemeindegedanke in ersten Petrusbrief*, Gütersloh, 1925.

g) Bibliographie d'ensemble. — K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Augsburg, 1924. — J. Anger, *La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ*, Paris, 1929. — J.-V. Bainvel, *De Ecclesia Christi*, Paris, 1925. — B. Baker, Binns and Hunkin, *The rise of the christian Church*, Cambridge, 1930. — Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, 7e édit., Paris, 1919. — R. Bellarmini, *Disputationes de controversiis christianae fidei*, Ingolstadii, 1586. — Yves de la Brière, *Église*, dans *Dict. apologétique*, t. I, 1911, col. 1219-1300; *Papauté*, t. III (1921), col. 1333-1371. — Brandis, Ἐκκλησία, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encyklopädie der klass. Altertumswisschenchaft*, t. V (1905), col. 2163-2200. — Bruders, *Die Verfassung der Kirche von den erstern Jahrzehnten der apostol. Wirksamkeit an bis zum Jahre 175*, Mainz, 1904. — C.-A. Bugge, *Das Problem der ältesten Kirchenverfassung*, Kristiania, 1924. — P. Buysse, *L'Église de Jésus*, 9e édit., Paris, 1928. — E. Caspar, *Römische Kirche und Imperium romanum*, Tübingen, 1930. — H. Clerssac, *Le mystère de l'Église*, Paris, 1930. — J. Colon, *La conception du salut d'après les évangiles synoptiques*, dans *Revue des sciences religieuses* (1929), p. 472-507; (1930), p. 1-39, 198-217 et 370-415. — J.-I. Como, *The Church of the N. T.*, Boston, 1927. — Dieckmann, *De Ecclesia*, 2 vol., Friburgi Brisg., 1925; *De revelatione christiana*, 1930. — J.-I. von Döllinger, *Christentum und Kirche*, Regensbrug, 1868. — Dorsch, *De Ecclesia Christi*, Rauch, 1928. — E. Dublanchy, *Église* dans *Dict. de théologie cathol.*, t. IV, col. 2108-2224. — Dunin-Borkowski, *Die Kirche als Stiftung Jesu*, dans *Esser-Mausbach* (1923), p. 1-163. — E. de Faye, *Études sur les origines de l'âge apostolique*, Paris, 1909. — H. Felder, *De Ecclesia*, Paderbornae, 1920. — Foakes-Jackson, *Peter, Prince of the Apostles*, London, 1927. — A. Frank, *Die zwölf Jünger Jesu*, Osterode, 1926. — J.-B. Franzelin, *Theses de Ecclesia Christi*, Romae, 1887. — M. Friedländer, *Synagogue und Kirche in ihren Anfängen*, Berlin, 1908. — G. Gloege, *Reich Gottes und Kirche im N. T.*, Gütersloh, 1929. — L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, 2 vol., Paris, 1930. — R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz, 1922. — J. de Guibert, *De Christi Ecclesia* 2e éd., Romæ, 1928. — A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, 4e édit., 2 vol., Leipzig, 1924. — J.-R. Harris, *The Twelve Apostles*, Cambridge, 1927. — M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, 2 vol, Paris, 1920-1921. — Ch.-V. Héris, *L'Église du Christ, son sacerdoce, son gouvernement*, Juvisy, 1930. — H.-J. Heuser, *The house of Martha at Bethany*, London, 1927. — K. Holl, *Urchristentum und Religionsgeschichte*, Gütersloh, 1925. — H.-G. Holstein, *Die Grundlagen des ev. Kirchenrechts*, Tübingen, 1928. — S. Heurtevent, *L'unité de l'Église du Christ*, Paris, 1930. — Jackson-Lake, *The beginnings of christianity*, London,

t. I, 1920; t. II, 1922. — M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. IV, 1921, p. 203-642. — J.-P. Kirsch, *Kirchengeschichte*, t. I, Freiburg i. B., 1930. — K.-F. Klein, *Jésus et ses apôtres*, Paris, 1930. — J. Köstlin, *Kirche im N. T.*, dans Herzog-Hauck, *Real-Encykl.*, t. X, 1901, p. 315-325. — E. Krebs, *Urkirche und Judentum*, Berlin, 1926. — M. Kreuser, *Die Apostol. Kirche*, Gladebach, 1929. — J.-M. Lagrange, *L'Évangile de Jésus-Christ*, Paris, 1931. — D.-J. Lasnlots, *The primitive Church*, London, 1927. — C. Lattey, *The Church*, Cambridge, 1928. — A. Lemonnyer, *Théologie du N. T.*, Paris, 1928. — J. Lebreton, *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur*, 2 vol., Paris, 1931. — P. Lippert, *Die Kirche Christi*, Freiburg i. B., 1931. — A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris, 1902. — Mac Innis, *Peter the fischerman philosopher*, Los-Angeles, 1927. — M. Meinertz, *Jesus und die Heidenmission (neut. Abhandl.)*, Münster, 1925. — E. Meyer, *Die Ursprung und Anfänge des Christentums*, Stuttgart, 1923. — P.-H. Miller, *The N. T. Church...*, Philadelphia, 1925. — W. Moran, *The government of the Church in the first century*, Dublin, 1913. — J. Ottiger, *De Ecclesia Christi ut infallibili revelationis divinæ magistra.* — C. Passaglia, *De Ecclesia Christi*, 2 vol., Ratisbonae, 1853-1856. — E. Peterson, *Die Kirche*, München, 1928. — O. Pfleiderv, *Das Urchristentum*, 2 vol., Berlin, 1902. — R.-P. de Poulpiquet, *L'Église catholique*, Paris, 1923. — W.-C. Procter, *The Church and the kingdom scripturally considered*, London, 1925. — L. Ragg, *The Church of the Apostles*, London, 1909. — A. Ritschl, *Die Entstehung der altkathol. Kirche*, 2e édit., Bonn, 1857. — A.-D. Schlatter, *Die Gesch. der ersten Christenheit*, Gütersloh, 1926. — K.-L. Schmidt, *Die Kirche des Urchristentums* (Deissmann, *Festgabe*, p. 258-319), Tübingen, 1927. — H. Schmidt, *Die Kirche*, Leipzig, 1884. — R.-M. Schultes, *De Ecclesia catholica*, Paris, 1926. — Scott Easton, *The birth of christianity*, New-York, 1926. — R. Sohm, *Kirchenrecht*, t. I, Leipzig, 1892; *Wesen u. Ursprung des Katholicismus*, 1909. — A. Straub, *De Ecclesia Christi*, Oeniponte, 1912. — B.-H. Streeter, *The primitive Church*, London, 1929. — J.-B. Walz, *Die Sichtbarkeit der Kirche*, Würzburg, 1924. — J. Weiss, *Das Urchristentum*, Göttingen, 1917. — C. Weizsächer, *Das apostol. Zeitalter der christl. Kirche*, Freiburg, 1892. — G. Wilners, *De Ecclesia Christi libri sex*, Ratisbonne, 1897.

A. Medebielle.

ÉGLISE SAINT-PIERRE ET MAISON DE CAIPHE. — I. État de la question. II. La maison de Caïphe dans le Nouveau Testament. III. La maison de Caïphe dans la tradition primitive. IV. L'église Saint-Pierre dans la tradition avant les croisades. V. La maison de Caïphe dans la tradition postérieure. VI. L'église Saint-Pierre dans la tradition médiévale. VII. L'église Saint-Pierre d'après les fouilles. VIII. La maison de Caïphe d'après les fouilles. IX. Bibliographie.

I. État de la question. — Au commencement du XXe siècle, on croyait généralement à l'antiquité de la tradition médiévale, qui localisait la maison de Caïphe, où saint Pierre avait renié son Maître, dans l'église Saint-Sauveur des Arméniens, un peu au nord du Cénacle, et on attachait le souvenir du repentir de l'Apôtre à une grotte, dont l'emplacement était moins bien déterminé, sur le versant méridional du mont Sion. Mais, en 1904, les professeurs de Notre-Dame de France, qui faisaient depuis quelque temps des fouilles dans leur propriété, émirent une nouvelle théorie dans la première édition de leur guide : *La Palestine.* Selon eux, le reniement et le repentir de saint Pierre auraient été attachés, avant la période médiévale, à un même endroit du « jardin de Saint-Pierre » (fig. 111) où une grotte profonde, ornée de croix byzantines, avait été découverte. Là, à environ 250 mètres à l'est du Cénacle, on aurait localisé anciennement la maison de Caïphe — dont la grotte sacrée aurait été la prison — et érigé l'*unique* église de Pierre pour commémorer son repentir à l'endroit même de son péché. Plus tard seulement, dans la période médiévale, la maison de Caïphe aurait émigré au nord du Cénacle, et la prison du Christ serait devenue la grotte du repentir de saint Pierre. A ces conclusions, basées sur une étude des textes traditionnels, s'opposa immédiatement le R. P. Urbain Coppens, des frères mineurs, dans un opuscule publié à Paris la même année : *Le palais de Caïphe et le nouveau jardin de Saint-Pierre des Pères assomptionistes au mont Sion.* Le R. P. Jacquemier répondit brièvement dans les *Échos d'Orient*, t. VII, 1904, p. 372-379, à cette publication qui, tout en relevant quelques erreurs, n'était pas de nature à faire beaucoup avancer la solution du problème. Tout autre était la critique que fit de la thèse des Pères assomptionistes le R. P. Vincent, O. P., lors d'une longue recension du livre du R. P. Coppens parue dans la *Revue biblique*, t. XIV, 1905, p. 149-158. Le savant palestinologue accordait volontiers aux professeurs de Notre-Dame de France que la distinction entre les sites du reniement et du repentir de saint Pierre était d'origine tardive. « Elle avait été, semble-t-il, l'œuvre des croisés; mais, si déjà l'on croyait saisir au IXe siècle la trace d'une telle distinction, il demeurera qu'elle est artificielle, en tout cas inconnue à la tradition des huit siècles antérieurs, étrangère enfin à toute induction sérieuse tirée de l'Évangile » (*loc. cit.*, p. 156). D'autre part, il insistait sur le fait que la seule église de Saint-Pierre, érigée sur l'emplacement de la maison de Caïphe, dont parlent Théodose et le *Bréviaire de Jérusalem* au VIe siècle, et le *Commemoratorium* en 808, ne se trouvait pas dans le « jardin de Saint-Pierre », mais tout près du Cénacle, au Nord. Le R. P. Jacquemier répliqua dans les *Échos d'Orient*, t. VIII, 1905, p. 68-72, que le palais de Caïphe, d'après la tradition, n'était pas dans le voisinage immédiat du Cénacle, et pas davantage au nord, mais à l'est de ce sanctuaire. Il faut remarquer que le seul point en litige, à cette époque de la controverse, était l'interprétation des textes du *Pèlerin de Bordeaux* et de Théodose.

La discussion entra dans une phase nouvelle, lorsque le succès couronna enfin les fouilles pratiquées dans le jardin de Saint-Pierre. Les trouvailles, décrites sommairement dans la deuxième édition de *La Palestine*, en 1912, furent exposées plus complètement dans la *Revue biblique*, t. XXIII, 1914, p. 224-246, par le R. P. Germer-Durand, qui introduisit son exposition par une étude approfondie des textes (*op. cit.*, p. 71-94). La découverte d'une église de Saint-Pierre, érigée au Ve siècle autour d'une grotte sainte, ornée de croix byzantines, grotte qu'il fallait identifier avec la grotte du repentir de Saint-Pierre de la tradition médiévale, fut généralement admise. D'autres découvertes — en particulier, une inscription en caractères hébraïques carrés où le mot *qorban* était clairement lisible, une collection remarquable de poids et de mesures juifs, des galeries souterraines à côté de la grotte sainte, munies d'anneaux, qui suggéraient, par leur disposition, une prison publique juive avec un lieu de flagellation — firent croire au R. P. Germer-Durand que c'était là l'emplacement de la résidence officielle du grand prêtre juif. La grotte sainte aurait donc été l'*arcta custodia* de la prison, que les chrétiens vénérèrent ensuite comme le lieu de l'incarcération du Christ pendant la nuit du jeudi-saint dans la maison de Caïphe, et sur laquelle ils élevèrent, au Ve siècle, une église dédiée à saint Pierre pour commémorer son repentir.

Si ces découvertes appuyaient fortement la thèse assomptioniste, la version géorgienne d'un *Typicon de Jérusalem* du VIIIe siècle, éditée d'après les deux manuscrits de Kal et de Lahil avec une traduction russe par S. Kékélidzé en 1912, lui était peu favorable. Cette publication, dont les données d'importance majeure furent communiquées aux lecteurs de la *Revue biblique* par le R. P. Abel, en 1914 (p. 453-462),

mentionnait une double dédicace d'une église de Saint-Pierre, l'une au 21 janvier et l'autre au 17 août, d'où on devait conclure apparemment à l'existence de deux églises de Saint-Pierre à Jérusalem, avant l'invasion des Perses en 614. L'une de ces églises aurait été celle du reniement, érigée au nord du Cénacle sur l'emplacement de la maison de Caïphe, l'autre celle du repentir, découverte tout récemment dans le terrain des Pères assomptionistes.

La controverse, interrompue par la guerre mondiale, fut reprise en 1922, lorsque parut une étude sur la maison de Caïphe et l'église Saint-Pierre dans le troisième fascicule de *Jérusalem nouvelle*, p. 482-515. Le R. P. Abel qui y discutait la tradition, convaincu par les attestations du *Typicon de Jérusalem* de l'existence de deux églises Saint-Pierre dans la ville sainte, avant et après l'invasion des Perses en 614, partagea les textes, d'après leur contenu, entre l'église du reniement sur l'emplacement de la maison de Caïphe, au nord du Cénacle, et l'église du repentir récemment découverte sur le terrain des Pères assomptionistes. Le partage, quoique apparemment judicieux et inspiré par un juste respect pour la tradition, ne se fit cependant que très difficilement, à l'aide d'hypothèses plus ingénieuses que convaincantes. Il fut rejeté résolument par le R. P. Vincent qui discuta les résultats des fouilles et harmonisa les données de la tradition et de l'archéologie. Selon lui, le partage des textes devait se faire d'après leur date, parce que l'église Saint-Pierre, sur l'emplacement de la maison de Caïphe au nord du Cénacle, n'avait pas été restaurée après sa destruction par les Perses en 614, et le souvenir du reniement avait été transféré à l'église du repentir après cette date. Cette dernière église était d'ailleurs trop petite, d'après ses restes révélés par les fouilles, pour être la « basilica grandis » du *Bréviaire de Jérusalem*, et elle était trop éloignée du Cénacle pour être l'église Saint-Pierre de Théodose ou pour occuper l'emplacement de la maison de Caïphe attesté par le *Pèlerin de Bordeaux*.

L'année suivante, H. Goussen apporta une contribution importante à la question par son étude du manuscrit parisien de la version géorgienne du *Typicon de Jérusalem*. Ce manuscrit indique au 21 janvier : « A saint Paul, mémoire de ce saint », là où le manuscrit de Lahil, publié par Kékélidzé, indique « A saint Pierre, dédicace ». Comme les deux manuscrits ont le même office, le commun de la dédicace des églises, la solution de l'énigme ne fut pas difficile à trouver. L'église visée est celle des Saints-Pierre-et-Paul, c'est-à-dire la chapelle du couvent des Byzantins sur le mont des Oliviers, dont le titre avait été diversement abrégé dans les deux manuscrits. Le *Typicon de Jérusalem* n'indique donc qu'une seule église Saint-Pierre « là où fut la maison de Caïphe ». C'est aussi la conclusion du R. P. Abel dans la *Revue biblique*, t. XXXIII, 1924, p. 614.

La publication, en 1927, d'une monographie intitulée : *Le véritable emplacement du palais de Caïphe et l'église Saint-Pierre à Jérusalem*, par le R. P. Xavier Marchet des augustins de l'Assomption, fit rebondir la controverse. L'auteur donna une exposition très détaillée des arguments qui appuyaient la thèse assomptioniste. La partie archéologique de son travail se recommande par sa clarté et complète les descriptions antérieures des résultats des fouilles par quelques données nouvelles de très grande importance. Bien que la réfutation des interprétations différentes n'ait pas été directement envisagée, la valeur intrinsèque et la présentation des arguments ne manquèrent pas de gagner des adhésions à la thèse assomptioniste : le R. P. Vanhumbeek dans la *Revista española de estudios biblicos*, 1927, n. 15 et 16, le distingué chroniqueur de l'*Ami du clergé*, t. XLV, 1928, p. 49-53, et l'auteur de cet article, dans *Biblica*, t. IX, 1928, p. 167-186.

L'effort fait dans cette dernière publication pour élucider quelques textes traditionnels, en particulier celui du *Pèlerin de Bordeaux*, provoqua une réplique du R. P. Vincent dans la *Revue biblique*, 1929, p. 155-159.

Pour répondre à cette réplique et maintenir les conclusions déjà avancées, une étude plus approfondie des textes et des résultats des fouilles parut nécessaire. Elle fut faite dans *Biblica*, t. X, 1929, par trois articles dont le premier discutait l'interprétation du texte du *Pèlerin de Bordeaux* (p. 116-125), le deuxième traitait la question du site de l'église Saint-Pierre érigée sur l'emplacement traditionnel de la maison de Caïphe (p. 275-303), et le troisième donnait les raisons de croire à l'authenticité de ce site traditionnel (p. 394-416). Enfin, le R. P. Vincent dans la *Revue biblique*, t. XXXIX, 1930, p. 226-256, tout en laissant de côté l'étude de la tradition et en se bornant aux arguments archéologiques, maintint contre cette dernière défense de la thèse assomptioniste les positions qu'il avait prises en 1922. Les points en litige, dans cette dernière étape de la controverse, furent surtout l'interprétation du texte du *Pèlerin de Bordeaux*, la représentation de la *basilica grandis* de Saint-Pierre dans la mosaïque de Madaba, et la découverte, au cours des fouilles dans la « prison judaïque », de l'emplacement de la colonne de la flagellation, transférée de la maison de Caïphe à l'église du Cénacle d'après la tradition primitive.

Tout récemment, le Dr. A. M. Schneider est entré dans le débat par un article, *S. Peter in Gallicantu*, dans la revue allemande, *Das heilige Land*, t. LXXV, 1931, p. 19-23. Il annonce une étude plus étendue dans un prochain numéro de l'*Oriens christianus*. Son article n'est pas au point. Le Dr. Schneider ignore les résultats déjà acquis. C'est ainsi, par exemple, qu'il ne trouve aucune mention dans les textes, avant le XIe siècle, de l'église Saint-Pierre-en-Gallicante sur le site assomptioniste, reconnue par les deux parties en litige pour l'unique église Saint-Pierre à Jérusalem entre l'invasion des Perses et l'arrivée des croisés et mentionnée par cinq auteurs pendant cette période.

II. La maison de Caïphe dans le Nouveau Testament. — Saint Luc est le seul évangéliste qui mentionne explicitement la maison de Caïphe. Il nous dit que Notre-Seigneur, après avoir été fait prisonnier la nuit du jeudi-saint, fut amené dans la maison du grand prêtre « εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἀρχιερέως" » (XXII, 54). Mais saint Matthieu dit la même chose d'une autre manière, lorsqu'il raconte qu'on amena Jésus chez Caïphe, le grand prêtre, où les scribes et les anciens étaient réunis, πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα, ὅπου οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι συνήχθησαν (XXVI, 57). D'après saint Marc aussi, on conduisit le prisonnier chez le grand prêtre, πρὸς τὸν ἀρχιερέα (XIV 53). Dans le récit de saint Jean, Notre-Seigneur est conduit d'abord chez Anne, puis chez Caïphe, mais le disciple connu du grand prêtre entre avec Jésus dans la cour du grand prêtre, et y fait admettre ensuite saint Pierre (XVIII, 13-24). D'où on conclut généralement que le beau-père Anne et son gendre Caïphe ont habité dans diverses parties de la même maison ou, moins probablement, dans des maisons contiguës. C'est dans la maison de Caïphe que Notre-Seigneur a été maltraité par ses gardes, tenu prisonnier pendant la nuit du jeudi-saint, et condamné à mort par le sanhédrin. Et c'est dans la cour de cette maison, d'après tous les évangélistes, que saint Pierre a renié son Maître (Matth., XXVI, 58-75; Marc., XIV, 54-72; Luc., XXII, 55-63; Joa., XVIII, 15-27).

Saint Jean ne raconte pas le repentir de saint Pierre, mais les trois synoptiques en rattachent très explicite-

ment le commencement à la cour de la maison de Caïphe. Ils s'accordent à indiquer pour cause du repentir le souvenir de la prédiction de Jésus évoqué par le chant du coq, et à signaler l'effet immédiat produit par ce souvenir. Seul, saint Luc assigne à ce repentir une seconde cause encore plus immédiatement efficace, le regard miséricordieux de Notre-Seigneur. Le premier acte de résipiscence, d'après saint Matthieu et saint Luc, est la sortie de la cour, suivie par des larmes amères, καὶ ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσεν πικρῶς (Matth., xxvi, 75; Luc., xxii, 62). Saint Marc n'indique pas la sortie de la cour, mais uniquement les larmes de la pénitence que le souvenir de la prédiction de Jésus a fait couler aussitôt, καὶ ἀνεμνήσθη ὁ Πέτρος τὸ ῥῆμα... καὶ ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν (Marc., xiv, 72). Toutes les versions interprètent ainsi fort justement les dernières paroles : « et il commença à pleurer ». On trouve, en effet, ἐπιβαλὼν employé avec ce même sens dans les papyri, ἐπιβαλὼν συνέχωσεν = « il s'est mis à remblayer ». (*The Tebtunis papyri*, n. 50, l. XII, éd. Grenfell and Hunt, London, 1902, t. i, p. 158. Cf. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch, z. N. T.*, Giessen, 1928, col. 451.) Ce sens convient mieux au contexte que celui de « faire attention à quelque chose », lequel est déjà exprimé par ἀνεμνήσθη et ne ferait d'ailleurs que rattacher encore plus étroitement les larmes de saint Pierre au souvenir de la prédiction de son Maître (Bauer, *loc. cit.*). On remarquera aussi l'usage de l'imparfait du verbe κλαίειν par Marc pour exprimer la continuation des larmes qui avaient commencé aussitôt à couler. Il paraît donc, pour peu important que soit ce détail, que les larmes de l'Apôtre ont coulé d'abord dans la cour de la maison de Caïphe et sont devenues plus copieuses et plus amères après sa sortie de cet endroit. Mais les évangélistes ne nous disent rien des mouvements ultérieurs de saint Pierre, jusqu'au jour de la résurrection, lorsque nous le retrouvons avec Jean au sépulcre, le matin, et avec les autres apôtres au Cénacle, le soir. L'Écriture sainte n'indique donc que la cour de la maison de Caïphe comme l'endroit du repentir de saint Pierre, tout en ajoutant, cependant, que les larmes du pénitent ont coulé encore plus abondamment après sa sortie de l'endroit de son péché. Le coq de la maison de Caïphe restera toujours dans la suite le symbole de ce repentir : *Hoc ipsa petra ecclesiae canente culpam diluit*, dit l'hymne de dimanche à laudes.

Schürer suppose que les réunions du sanhédrin se tenaient régulièrement à cette époque dans la *Liškat hag-gazît*, près du Xyste, du côté occidental du Temple. Ce serait uniquement parce que le Temple était fermé pendant la nuit que les membres du haut tribunal juif se sont réunis dans la maison du grand prêtre pour le procès de Notre-Seigneur (*Geschichte des jüdischen Volkes*, t. ii, 1907, p. 263-265, et *Der Versammlungsort des grossen synedriums*, dans *Theol. Studien u. Kritiken*, t. li, 1878, p. 608-610). Mais cette explication ne tient aucun compte du témoignage de saint Luc, qui assigne au matin du vendredi-saint la réunion du sanhédrin dans laquelle Jésus fut condamné à mort (Luc., xxii, 66), et dont l'ordre est préféré sur ce point par de bons représentants des deux écoles de l'exégèse moderne comme le R. P. Lagrange (*S. Luc*, p. 567) et B. S. Easton (*S. Luke*, 1926, p. 339). Et on ne peut pas rejeter, comme le fait Schürer, le témoignage de saint Matthieu qui raconte une autre réunion des grands prêtres et des anciens, tenue, elle aussi, dans la cour de la maison de Caïphe, pour délibérer sur la capture et la mort de Jésus. « Τότε συνήχθησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως τοῦ λεγομένου Καϊάφα... » (Matth., xxvi, 3). Il faut signaler ici l'indication de la cour comme le lieu précis de la réunion.

Si, d'après les évangélistes, les réunions du sanhédrin ont été tenues à cette époque dans la cour de la maison du grand prêtre, nous sommes autorisés à y rapporter aussi les deux réunions du même tribunal dont parle saint Luc dans les Actes des apôtres. Il vaut mieux, cependant, déterminer d'abord si les documents profanes s'opposent à cette conclusion. La Mišna ne donne que la *Liškat hag-gazît* dans le Temple comme lieu de réunion du plus haut tribunal judiciaire (*Middoth*, v, 4; *Sanhédrin*, xi, 2; *Eduyoth*, vii, 4; *Pea*, ii, 6). Flavius Josèphe indique ce même édifice du côté occidental du Temple près du Xyste = *Gazît* sous les noms de βουλή (*Bell. jud.*, V, iv, 2) et βουλευτήριον (*ib.*, VI, vi, 3) et il emploie le mot βουλή comme synonyme de συνέδριον (*ib.*, II, xv, 6; xvi, 2; V, xiii, 1). Il est donc certain que cette salle du Temple fut bien connue comme le lieu de réunion du sanhédrin. (Voir Schürer, *Der Versammlungsort...*, p. 610-624.) Mais il ne suit pas du tout de ces textes que les membres du sanhédrin s'y réunissaient vers l'époque de la mort de Notre-Seigneur. Nos meilleurs témoins, les évangélistes, disent le contraire, et leur témoignage est appuyé par une tradition talmudique. La plus ancienne forme de cette tradition, qui apparaît souvent ailleurs avec des développements postérieurs, se trouve dans le traité *Aboda Zara*, 8, b, où elle est attribuée immédiatement à Rab Kahana, env. 250, et médiatement à Rab Išmael ben José ben Chalaphta sur son lit de mort, env. 180. Là on lit : « Quarante ans avant la destruction [du Temple] le sanhédrin émigra et siégea dans un marché (בחנות). » (Goldschmidt, *Der babylonische Talmud*, t. vii, col. 824. Voir aussi Strack et Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Midrasch u. Talmud*, t. i, p. 1000.) Tout en admettant que la valeur historique des traditions talmudiques n'est pas grande, on est presque contraint, par la coïncidence des dates, de voir une connexion entre ce renseignement et les témoignages des évangélistes sur le lieu de réunion du sanhédrin. Nous savons d'ailleurs que le mont Sion moderne portait le nom de marché supérieur, ἡ ἄνω ἀγόρα, au premier siècle (*Bell. jud.*, V, iv, 1). Or, c'est dans la cité supérieure, bâtie sur ce mont, que la tradition indique la maison de Caïphe et Josèphe, celle du grand prêtre Ananie (*op. cit.*, IV, xvii, 6).

Saint Luc, ayant déjà indiqué dans son évangile le lieu de réunion du sanhédrin, n'eut aucun besoin de l'indiquer de nouveau dans les Actes des apôtres lorsqu'il décrivit deux autres réunions du suprême tribunal juif (iv, 5-22; v, 21-40) devant lequel saint Pierre fit ses deux magnifiques discours. On remarquera que les accusés, dans les Actes, comme l'accusé dans l'Évangile, ont été pris la veille de la réunion du tribunal, et détenus prisonniers pendant la nuit. Saint Luc indique la prison d'une manière générale d'abord, comme dans l'Évangile : Καὶ ἔθεντο εἰς τήρησιν εἰς τὴν αὔριον (Act., iv, 3); mais il spécifie ensuite la prison publique : « Καὶ ἔθεντο αὐτοὺς ἐν τηρήσει δημοσίᾳ » (v, 18), qu'il appelle plus tard δεσμωτήριον (v. 21 et 23) et φυλακή (v. 19, 22 et 25). Il est naturel de rapprocher ces mentions de la prison des paroles que saint Luc seul attribue à saint Pierre avant la prédiction de son reniement par Notre-Seigneur : Κύριε, μετὰ σοῦ ἕτοιμός εἰμι καὶ εἰς φυλακὴν καὶ εἰς θάνατον πορεύεσθαι (Luc., xxii, 33). Saint Jean nous donne le prélude de cette déclaration de saint Pierre. L'Apôtre demande : « Seigneur, où vas-tu ? » Notre-Seigneur répond : « Où je vais tu ne peux pas me suivre maintenant, mais tu me suivras plus tard. » (Joa., xiii, 36.) Il paraît donc que saint Pierre a été emprisonné, comme son Maître, par les Juifs, avant d'être crucifié, comme lui, par les Romains. Or, la prison juive où Notre-Seigneur a passé

la nuit du jeudi-saint se trouvait, d'après saint Luc, dans la maison de Caïphe.

On croit généralement que la prison publique, dans laquelle les accusés étaient détenus avant de comparaître devant le sanhédrin, ne fut pas un édifice indépendant, mais une annexe quelconque, ou du Temple, ou bien de la résidence officielle du grand prêtre (voir Bennett, article *Prison*, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*). Les références faites à cette prison par saint Luc paraissent l'exclure du Temple. L'ange du Seigneur, après avoir ouvert les portes de la prison pendant la nuit, et libéré les apôtres, leur dit : Πορεύεσθε καὶ σταθέντες λαλεῖτε ἐν τῷ ἱερῷ τῷ λαῷ πάντα τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς ταύτης. L'ordre d'aller au Temple paraît indiquer que les apôtres n'y avaient pas été détenus. Les portes du Temple étaient fermées pendant la nuit, mais l'ange n'ouvre que les portes de la prison. Les apôtres ne sont pas revenus au Temple le matin, après l'ouverture des portes, mais ils y sont entrés, εἰσῆλθον (Act., v, 19-21). On trouve la même opposition entre Temple et prison au v. 25 : ἰδοὺ οἱ ἄνδρες, οὓς ἔθεσθε ἐν τῇ φυλακῇ, εἰσὶν ἐν τῷ ἱερῷ ἑστῶτες καὶ διδάσκοντες τὸν λαόν. Saint Luc n'aurait guère écrit ainsi, s'il avait cru que la prison faisait partie du Temple. Il est donc préférable, pour cette raison encore, de la rattacher à la maison du grand prêtre. Il faut se rappeler aussi que les apôtres, relâchés la première fois avec une admonition du tribunal, ont eu à subir la peine de la flagellation lors de leur seconde arrestation. Saint Luc laisse supposer, ce qui est déjà très vraisemblable, que ce châtiment a été administré sur-le-champ, et par conséquent dans un endroit tout près du lieu de réunion. Il est donc très probable que la prison, le lieu de la flagellation et l'endroit de la réunion du sanhédrin, se trouvant naturellement tout près l'un de l'autre, sont à rattacher à la maison du grand prêtre. D'autre part, il est certain que Notre-Seigneur a été emprisonné une nuit dans cette maison et que la cour a été la scène du reniement et du repentir de saint Pierre.

III. La maison de Caïphe dans la tradition primitive. — Le *Pèlerin de Bordeaux* en 333, saint Cyrille de Jérusalem en 347 ou 348, et le poète Prudence, vers la fin du IVe siècle, mentionnent la maison de Caïphe de manière à faire voir que l'emplacement en fut bien déterminé. Saint Cyrille, cependant, ne donne aucune indication sur cet emplacement. Il dit seulement que « la maison de Caïphe, par son abandon, atteste aujourd'hui la puissance de celui qui y fut jugé » (*P. G.*, t. XXXIII, col. 817). D'où on ne peut rien conclure sur l'emplacement de cette maison, mais uniquement que les ruines en furent bien visibles, et que ni église, ni autre édifice n'y avait été encore bâti.

Le *Pèlerin de Bordeaux* est bien plus explicite. Citons d'abord le texte avec le préambule nécessaire pour en déterminer le sens. *Item exeuntibus Hierusalem, ut ascendas Sion, in parte sinistra et deorsum in valle iuxta murum est piscina quae dicitur Silua; habet quadriporticum; et alia piscina grandis foris. Haec fons sex diebus atque noctibus currit, septima vero die est sabbatum; in totum nec die nec nocte currit. In eadem ascenditur Sion et paret, ubi fuit domus Caiphae sacerdotis, et columna adhuc ibi est, in qua Christum flagellis ceciderunt. Intus autem intra murum Sion paret locus ubi palatium habuit David.* (Geyer, *Itin. Hieros.*, p. 22.) Il est assez curieux de remarquer que, jusqu'en 1928, personne n'a critiqué la version courante du passage de ce texte qui précède immédiatement la mention de la maison de Caïphe, et qui nous offre le seul moyen d'en déterminer l'emplacement, puisqu'on ne sait rien de précis sur les murs du quartier de Sion hors duquel la maison se trouvait. On avait donc sous-entendu *Silua* ou *piscina* après *in eadem* et traduit : « De la même piscine de Siloé on monte à Sion. » Or, si le *Pèlerin* avait voulu exprimer ce sens, il aurait employé, comme d'habitude, *inde* au lieu de *in eadem*. En sous-entendant *Silua* ou *piscina*, il faudrait manifestement traduire : « Dans la même piscine de Siloé on monte à Sion », ce qui donne un sens trop absurde pour le prêter à cet auteur. On ne peut donc pas sous-entendre *Silua* après *in eadem*. Les RR. PP. Vincent et Lagrange en conviennent d'ailleurs, dans la *Revue biblique*, t. XXXVIII, 1929, p. 156-158, où ils abandonnent *Silua* et ainsi approuvent, sur ce point du moins, la critique qui a été faite dans *Biblica*, t. IX, 1928, p. 178. L'avis du Dr Schneider est moins clair. Il déclare que notre texte a été définitivement expliqué, *endgültig erklärt*, dans l'article de la *Revue biblique* dont nous venons de parler, mais il donne aussitôt comme la sienne l'interprétation abandonnée dans cet article : *Der Pilger... erwähnt zuerst den Siloahteich. Dann fährt er fort : « Wenn man von da aus hinaufsteigt und kommt nach Sion... »* (*Das heilige Land*, t. LXXV, 1931, p. 20.)

L'interprétation du texte devient maintenant très facile, puisqu'on ne peut sous-entendre après *in eadem* que les mots *parte* ou *valle* du passage qui précède, tous deux recommandés par la préposition *in*, mais dont le premier est exclu par le contexte et l'usage du *Pèlerin*. En sous-entendant *parte*, il faudrait rapporter *in eadem parte* à *in parte sinistra* et traduire « dans la même direction », c'est-à-dire « du côté gauche » puisque : « Cet emploi de *pars* pour indiquer une direction est de style chez notre auteur. » (*Revue biblique, loc. cit.*, p. 157, n. 5.) Or, le Pèlerin, qui sort de Jérusalem par la porte du sud près du Temple vers la porte moderne des Maugrébins pour monter à Sion, voit Siloé, en effet, du côté gauche, mais ne peut pas indiquer la montée de Sion du côté gauche, Sion se trouvant, au contraire, du côté droit. D'ailleurs, le Pèlerin n'emploie jamais *pars* pour indiquer la direction d'une voie, mais pour localiser des villes et des monuments par rapport à la voie qu'il suit (voir les textes dans Geyer, *Itin. Hieros.*, l. X, p. 20; l. XI, p. 22; l. V et XX, p. 23; l. I, p. 25). Ici, au contraire, il l'emploierait pour indiquer la direction d'une voie, par rapport, semblerait-il, non pas à une porte de Jérusalem qui n'est pas mentionnée, mais plutôt à cette même voie qu'il avait déjà indiquée : *exeuntibus de Hierusalem ut ascendas Sion*. Pour ces deux raisons, il est donc impossible de rapporter *eadem* à *parte* (cf. *Biblica*, t. X, 1929, p. 118-119).

Il ne reste qu'à sous-entendre *valle* après *in eadem*, et cette explication du texte se recommande tout de suite pour deux raisons positives. Le mot *deorsum* qui précède *in valle* « tout en bas dans la vallée », met l'emphase sur ce mot, qui est ainsi plus facile à sous-entendre après *in eadem*, surtout si le Pèlerin veut distinguer entre deux endroits de la vallée, dont l'un, Siloé, est tout en bas, et l'autre, la maison de Caïphe, à un point bien plus élevé. De plus, le sens du passage devient ainsi clair et intelligible, puisqu'il est tout à fait naturel de faire une montée pour sortir d'une vallée. Le mot *vallis*, dans le langage ordinaire, comprend les flancs ou les côtés d'une dépression, aussi bien que son fond. Mais — et c'est ici le point principal dans l'interprétation de notre texte — on n'achève pas une montée dans une vallée, si le but que l'on vise en montant se trouve sur le sommet de la montagne que l'on gravit. Ce n'est donc pas après avoir achevé la montée que le Pèlerin voit la maison de Caïphe sur le mont Sion, mais pendant qu'il fait la montée, sur les flancs de la vallée. Il nous dit, en effet : « Dans la même vallée, où l'on voit Siloé tout en bas, on fait une ascension vers Sion et l'emplacement de la maison de Caïphe se fait voir. » Mais quelle voie a-t-il suivi? « La voie suivie

par le Pèlerin est facile à déterminer, depuis que les fouilles des Pères assomptionistes l'ont mise à découvert » (*Jérusalem*, t. II, p. 484). Elle passe à côté de l'endroit où ces mêmes fouilles ont aussi révélé une église Saint-Pierre du ve siècle.

Cette interprétation du texte du *Pèlerin de Bordeaux*, qui tranche nettement la question de l'emplacement de la maison de Caïphe dans la tradition primitive, a été contestée dans la *Revue biblique*, t. XXXVIII, 1929, p. 156-158, et maintenue dans *Biblica*, t. X, 1929, p. 119-124. Il s'agissait surtout de savoir quel était le sens du verbe *ascendere* avec un complément, et si l'expression *in eadem valle* pouvait être employée pour localiser un endroit sur les flancs de la vallée. On a donc objecté que, toutes les fois que le verbe *ascendere* a un complément, « ce complément indique le terme que l'on atteint en montant ». D'où la conclusion : « Il est donc impossible de traduire *ascenditur Sion* autrement que « en montant on arrive à Sion », ou bien « Sion est atteint par une montée ». Mais des textes, dont le sens n'est pas douteux, s'opposent à une telle argumentation. On ne peut pas, par exemple, soutenir la possibilité, pour ne pas dire la nécessité, de traduire les paroles de Notre-Seigneur dans la Vulgate de saint Jérôme : *Ecce ascendimus Hierosolymam* par « Voilà qu'en montant nous arrivons à Jérusalem »? On dirait plus justement, semble-t-il, que le complément du verbe *ascendere* indique précisément non pas le terme que l'on atteint, mais plutôt le but que l'on vise en montant, sans impliquer nécessairement que l'on y arrive, encore moins que l'on ne voit rien en chemin. Pour en savoir plus long, il faut interroger le contexte et déterminer le temps du verbe. La seconde objection fut formulée ainsi : « Qui persuadera-t-on que Saint-Pierre-en-Gallicante se trouve « dans la vallée » quand on monte de la piscine de Siloé qu'il domine de 95 à 100 mètres? » On peut répondre que le sens des paroles comme *vallis* est déterminé par l'usage, non par les mathématiques. Or, Ludolphe de Sudheim, après avoir fait mention de Siloé et d'autres endroits voisins, ajoute : *Item* in valle *est locus ubi Petrus, cum negaverat Christum, flevit amare* (*Archives de l'Orient latin*, t. II, Documents, p. 355). De même *Les sains pèlerinages* localisent Saint-Pierre tout simplement dans la vallée « Sous Monte Syon est la valée; a une chapele... Saint Pierre... » (Michelant-Raynaud, p. 104, 6e édit.) D'ailleurs, le *Pèlerin de Bordeaux*, comme nous l'avons déjà vu, distingue bien entre Siloé « tout en bas dans la vallée », et la maison de Caïphe que l'on voit dans la vallée, mais après une montée d'une durée indéterminée.

La discussion du texte du *Pèlerin de Bordeaux* n'a pas été entièrement stérile. Dans la *Revue biblique*, t. XXXIX, 1930, p. 240, le R. P. Vincent, tout en maintenant son opposition à l'interprétation donnée dans *Biblica*, mais sans discuter les réponses faites à ses objections ni apporter de nouveaux arguments littéraires, propose cette version partielle du passage discuté : « On monte... et [au bout de la montée] paraît... » D'où il suit qu'il ne traduit plus *ascenditur Sion*, « en montant on arrive à Sion »; il admet que le *Pèlerin* n'a pas dit que la montée de Sion ait été achevée avant l'arrivée à la maison de Caïphe; mais il l'aurait sous-entendu, comme l'indique la parenthèse insérée entre *et* et *paret*. La possibilité d'une telle interprétation paraît être exclue par les paroles *in eadem* qui n'ont pas été traduites. Si le *Pèlerin* avait dit *inde* au lieu de *in eadem*, on ne saurait pas si, de fait, il n'avait pas sous-entendu «au bout de la montée», après *et*. *Inde* marquerait uniquement le point de départ. *In eadem*, au contraire, marque une localisation. Or, l'endroit que le *Pèlerin* veut localiser ainsi, c'est l'emplacement de la maison de Caïphe, *Paret ubi fuit domus Caiphae*. C'est pourquoi il n'a pas employé *inde*, qui laisserait cet emplacement obscur, mais *in eadem (valle)*, pour faire entendre que dans la même vallée, où l'on voit Siloé tout en bas, on voit la maison de Caïphe après une montée, plus exactement *à mi-côte*, comme nous le verrons plus tard.

Le *Pèlerin* nous donne un autre renseignement sur la maison de Caïphe à l'aide duquel nous pourrons déterminer l'emplacement exact de cette maison. Il dit que « la colonne est encore là sur laquelle on a flagellé le Christ ». Le poète Prudence, vers la fin du IVe siècle, confirme ce renseignement et ajoute que cette colonne ne se trouve plus dans la maison de Caïphe, mais a été transférée dans une église. Il semble donner aussi, sur le caractère des ruines de cette maison, une indication importante qui a passé jusqu'ici inaperçue. Le texte que nous citons d'après l'édition de Bergman, en 1926 (*Corpus Vindob.*, t. LXI, p. 445 = *P. L.*, t. LX, col. 107-108), se trouve dans les *Tituli historiarum* = *Dittochaeum*, XL et XLI.

Inpia blasfemi cecidit domus ecce Caifae,
In qua pulsata est alapis facies sacra Christi.
Hic peccatores manet exitus, obruta quorum
Uita ruinosis tumulis sine fine iacebit.

Uinctus in his Dominus stetit aedibus atque columnae
Adnexus tergum dedit ut seruile flagellis.
Perstat adhuc templumque gerit veneranda columna
Nosque docet cunctis immunes uiuere flagris.

Dans le quatrain XXXIX, qui précède immédiatement la mention de la maison de Caïphe, le poète avait indiqué les anciens tombeaux de Haceldama, de l'autre côté de la vallée, par l'épithète *tumulosus* donné à ce champ : *Campus Acheldamach... exequias recipit tumulosus humandas*. L'*Anonyme de Plaisance* mentionne ces mêmes tombeaux deux siècles plus tard : *inter ipsas sepulturas cellulas servorum Dei* (Geyer, *Itin. Hieros.*, p. 177). Il n'est donc pas étonnant que Prudence indique aussi les anciens tombeaux qui marquaient l'emplacement de la maison de Caïphe. C'est ainsi qu'en assimilant la fin des pécheurs non pas à la fin de Caïphe, mais à la ruine de sa maison, il donne comme point de comparaison les tombeaux ruinés qui perpétuent la mémoire des pécheurs d'une part, et de la maison de Caïphe, de l'autre. On ne peut pas dire que la comparaison porte sur les ruines seules, et non sur les tombeaux en ruines, car alors la comparaison s'appliquerait également à toute maison ruinée et n'aurait aucune application spéciale à la maison ruinée de Caïphe. On ne prête pas une telle comparaison à un poète du talent de Prudence. Or, des tombeaux juifs ont été mis à découvert par les fouilles des Pères assomptionistes. Même la grotte sainte de l'église Saint-Pierre et les galeries souterraines qui l'avoisinent ont été, à l'origine, un lieu de sépulture. Plus reconnaissables encore aux temps de Prudence étaient les anciens tombeaux, sur lesquels les fondements massifs à l'est de l'église ont été superposés, et aussi les tombeaux des alentours. Rien de semblable au nord du Cénacle. Il faut donc signaler les tombeaux ruinés de Prudence comme un indice assez clair de l'emplacement de la maison de Caïphe qui exclut le site arménien et confirme le site assomptioniste. Sur la valeur des attestations de ce poète, voir l'article de Baumstark dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. XX, 1911, p. 179-187.

Prudence nous dit aussi que Notre-Seigneur a été attaché à une colonne et flagellé *in his aedibus*, évidemment dans la maison de Caïphe qui vient d'être nommée. Mais la colonne n'est plus là à l'époque du poète, elle se trouve dans une église. Or, les contemporains de Prudence, Aetheria et saint Jérôme, et plusieurs autres témoins du ve au xe siècle, sont tous

d'accord pour reconnaître une seule colonne de la flagellation et la localiser dans l'église du Cénacle. Théodose, d'ailleurs, en 530, atteste explicitement le transfert de cette colonne de la maison de Caïphe : *Columna quae fuit in domo Caiphae, ad quam domnus Christus flagellatus est, modo in sancta Sion iusso Domini ipsa columna secuta est.* (Geyer, *Itin. Hieros.*, p. 141.) Le dernier témoin, l'auteur de la *Vie de Constantin et d'Hélène*, la décrit comme « la colonne sur laquelle Notre-Seigneur a été flagellé [non par Pilate, mais] par les Juifs » (*Revue de l'Orient chrétien*, 1905, p. 167). La tradition primitive est donc très solide sur le fait de l'identité des deux colonnes : celle de la maison de Caïphe et celle du Cénacle. C'est pourquoi les auteurs modernes admettent généralement cette identité et, par conséquent, le transfert de la colonne de la maison de Caïphe (cf. p. ex., Dalman, *Orte und Wege Jesu*, 1924, p. 347; Abel, *Jérusalem*, t. II, 1922, p. 454; Benzinger, dans Baedeker, *Palästina und Syrien*, 1910, p. 67; Vincent, *Revue biblique*, 1905, p. 151; Zahn, *Neue Kirchliche Zeitschrift*, 1899, p. 389).

On a proposé tout récemment, à l'encontre des textes traditionnels, de rattacher la colonne de la flagellation, vénérée au Cénacle, ou réellement ou symboliquement au prétoire. Elle « avait pu être transférée du prétoire » au Cénacle ou, plus vraisemblablement, avant l'érection de cette église elle « passait déjà pour quelque relique tout au moins symbolique de la flagellation évangélique au prétoire » (*Revue biblique*, t. XXXIX, p. 248, n. 2 et p. 249, n. 1). Ces hypothèses seraient plausibles, s'il fallait déterminer l'origine de la colonne en se basant uniquement sur les conclusions de l'exégèse moderne, laquelle ne reconnaît qu'une seule flagellation de Notre-Seigneur, celle que Pilate lui a fait subir au prétoire. Mais les trois anciens témoins sur la provenance de la colonne du Cénacle, le *Pèlerin de Bordeaux*, Prudence et Théodose, la rattachent explicitement et unanimement à la maison de Caïphe, et Prudence affirme très clairement que la flagellation de Notre-Seigneur, commémorée par la colonne, eut lieu dans la maison de Caïphe. La même conclusion est insinuée par l'emploi du mot *adhuc* dans le texte du *Pèlerin de Bordeaux*, d'après lequel la colonne avait gardé jusqu'alors son emplacement primitif. Des témoins contemporains de Prudence et de Théodose, saint Jérôme et l'auteur du *Bréviaire de Jérusalem*, mentionnent cette même colonne, mais n'y rattachent aucunement la flagellation de Notre-Seigneur au prétoire qu'ils attestent ailleurs (S. Jérôme, *In Matt.*, c. XXVII, *P. L.*, t. XXVI, col. 216; Geyer, *Itin. Hieros.*, p. 155). La tradition a donc reconnu à cette époque deux flagellations de Notre-Seigneur, l'une dans la maison de Caïphe, l'autre au prétoire. Mais elle ne nous a rien transmis sur la colonne du prétoire qui n'est pas mentionnée avant les croisades. C'est que les premiers chrétiens n'ont pas inventé ce qu'ils n'ont pas pu découvrir, puisque le véritable emplacecement du prétoire, comme on l'admet généralement, leur était inconnu. D'autre part, ils ont su que la maison de Caïphe avait une prison, où Notre-Seigneur avait été incarcéré et maltraité, et ils ont cru reconnaître sur l'emplacement traditionnel de cette maison la colonne de la flagellation de la prison. On peut bien nier leur conclusion que Notre-Seigneur ait été flagellé à cette colonne. On peut même se demander s'il s'agit, en effet, d'une colonne de flagellation. Mais on ne peut guère substituer à la colonne de la maison de Caïphe, qu'ils indiquent si clairement, une colonne ou relique de colonne du prétoire, qu'ils ne mentionnent jamais.

Nous avons déjà donné (voir, dans le *Supplément*, t. II, col. 60-67, article COLONNES DE LA FLAGELLATION) la preuve archéologique qu'un pilier avait été enlevé du lieu de la flagellation découvert par le R. P. Germer-Durand à Saint-Pierre-en-Gallicante, et la preuve aussi bien archéologique que traditionnelle que ce pilier, à en juger par les sept autres qui sont restés, avait bien les traits caractéristiques que les pèlerins ont reproduits en décrivant la colonne du Cénacle. D'où il suit que l'emplacement traditionnel de la maison de Caïphe, marqué par la présence d'abord, et l'enlèvement ensuite, de ce pilier, a été définitivement déterminé. L'importance capitale de cette conclusion ne permet pas d'ignorer ici quelques objections qui y ont été faites tout récemment dans la *Revue biblique*, t. XXXIX, 1930, p. 246-255.

On peut écarter tout d'abord la difficulté soulevée par le fait que le pilier dont il s'agit ne se prêterait pas à toutes les modalités de la flagellation juive attestées par la Mišna. Cette difficulté ne regarde pas, en effet, la question du site traditionnel de la maison de Caïphe, mais bien celle de l'authenticité de ce site. Nous verrons plus loin que la législation pharisienne et postérieure de la Mišna ne s'accorde pas dans tous les menus détails avec l'usage des sadducéens du temps de Notre-Seigneur. Il suffit de remarquer ici que les deux anneaux taillés dans le roc du plafond, qui ont suggéré un lieu de flagellation au R. P. Germer-Durand, se trouvant exactement aux deux côtés de la tête du pilier, auraient naturellement suggéré la même conclusion aux premiers chrétiens. Les modalités de la flagellation déduites des anneaux et du pilier correspondent parfaitement aux indications des pèlerins. Prudence est le plus explicite : *Columnae adnexus tergum dedit ut servile flagellis. Adnexus* se rapporte bien aux anneaux; *tergum* indique la partie du corps exposée aux coups. Rien ne laisse entendre que le patient ait été incliné, encore moins qu'il ait reçu treize coups sur la poitrine. Les prescriptions de la Mišna étaient d'ailleurs inconnues des pèlerins.

L'hypothèse du pilier enlevé a été suggérée par la tradition du transfert d'un pilier d'un lieu de flagellation dans la maison de Caïphe. La découverte d'un tel lieu dans les galeries souterraines, à côté de la grotte sainte, avait déjà indiqué l'endroit où il fallait chercher les traces du pilier hypothétique. On a donc examiné cet endroit et découvert l'entaille, déjà vue par le R. P. Étienne Boubet, en 1910, et attestée très clairement par la photographie reproduite dans le *Supplément*, t. II, col. 63, fig. 92. Le nivellement du sous-sol, surélevé partout dans la direction de la largeur des piliers de ce côté, mais seulement en partie dans la direction de leur épaisseur, permet encore de déterminer exactement la largeur de l'objet érigé à cet endroit, mais non pas son épaisseur ni sa hauteur. La seule dimension ainsi connue est identique à celle des piliers voisins. Un renseignement du R. P. Vincent établit la même conclusion pour la hauteur. Il nous dit que, « aux jours mêmes du premier déblaiement de ce sous-sol rocheux, l'amorce de tête de cet apparent pilier, bien détachée entre les deux gros anneaux dans la plate-bande de roc sous le plafond, avait fait le thème de pas mal de discussions avec le P. Germer-Durand » (*Revue bibl.*, t. XXXIX, 1930, p. 253-254). N'ayant pas examiné le sous-sol à l'endroit exactement indiqué par la découverte faite sur le plafond, et, par conséquent, ne sachant rien de l'entaille et de sa largeur, les deux archéologues étaient « tombés d'accord sur ce point qu'il n'y avait jamais eu là de véritable pilastre, mais le débris de la paroi de l'hypogée primitif transformé par les carrières ». Cette conclusion, dont on laisse deviner les motifs, s'appuyait sans doute sur la constatation que les parois intérieures avaient été enlevées, tandis que les piliers avaient été laissés, à la première transformation de l'hypogée. C'est très

juste, mais il ne s'ensuit pas qu'une paroi plutôt qu'un pilier ait été érigée primitivement à cet endroit, puisqu'un pilier primitif a pu être enlevé, pour une raison spéciale, à une époque postérieure. Si une paroi courait de cet endroit du vestibule intérieur de l'hypogée à la paroi latérale, rien n'empêche qu'elle ait eu un pilier à son point de départ. Il faut remarquer aussi que le R. P. Germer-Durand, qui voyait dans les deux anneaux taillés dans le roc du plafond l'indication d'un lieu de flagellation et supposait qu'on avait enlevé la paroi lors de la transformation des galeries en prison, aurait certainement admis le pilier primitif, s'il avait eu connaissance et de l'existence de l'entaille et de la tradition du transfert d'un pilier d'un lieu de flagellation dans la maison de Caïphe. Pour établir l'épaisseur du pilier et confirmer, en même temps, la preuve de sa présence et de son enlèvement, nous avons indiqué que la symétrie, légèrement défectueuse, des deux rangées parallèles de piliers dans le vestibule de l'hypogée, serait parfaitement rétablie par un pilier primitif semblable aux sept autres mis à cet endroit. L'argument n'établirait l'existence d'un pilier primitif que dans l'hypothèse, inadmissible et jamais envisagée, qu'il s'agissait d'une « salle immense divisée en nefs par deux rangées symétriques de quatre piliers » (*Revue biblique, loc. cit.*, p. 254). Mais il paraît suffire, dans les circonstances actuelles, pour confirmer et compléter les arguments déjà avancés, et cela d'autant plus qu'aucun motif ne peut être allégué pour exclure un pilier de cet endroit et que tous les piliers des galeries souterraines, érigés primitivement dans le but inévitable et indéniable d'en supporter le toit, auraient eu naturellement les mêmes dimensions et une disposition régulière. Si l'on ne donne, d'ailleurs, au pilier de la flagellation, qu'une épaisseur de 46 centimètres d'après la largeur de l'entaille partielle (*Revue biblique, loc. cit.*, p. 248), au lieu de celle des piliers voisins, 75-88 centimètres, on le trouvera peut-être trop mince pour remplir la fonction que la tradition lui assigne (*ibid.*, p. 249, n. 2).

Les pèlerins qui décrivent la colonne du Cénacle l'assimilent, par sa fonction de support, ses trous, ses taches rouges, aux piliers des galeries souterraines. Mais on objecte à ce témoignage qu'ils se contredisent mutuellement. Les deux témoins de sa fonction au IVe siècle « ne la voient pas tout à fait dans le même rôle » (*loc. cit.*, p. 248, n. 2). Le pilier est « en pierre si molle que les pèlerins ultérieurs [du VIe siècle] le décriront comme une cire apte à recevoir et gardant même l'empreinte du visage *(sic)* de Jésus » (*loc. cit.*, p. 249, n. 2). Au Xe siècle, le dernier témoin « décrira la colonne du Cénacle comme du porphyre » *(ibid.)*. Le désaccord ainsi établi entre six témoins, dont cinq au moins parlent certainement du même pilier, ne recommande pas ces interprétations de leurs textes. Si le dernier témoin décrit exactement le pilier mentionné par ses prédécesseurs, qui ont bien plus d'autorité que lui, et justement qualifié d'après leurs descriptions de « calcaire jaunâtre tacheté de rouge » par le R. P. Abel, en 1922 (*Jérusalem*, t. II, p. 454), il ne faut pas interpréter πορφυροῦν par « de porphyre », mais « de couleur rougeâtre » en le rapportant aux taches rouges produites par l'oxyde de fer. Cette interprétation est raisonnable, et sanctionnée par les lexiques grecs. Si l'on ne la trouve pas acceptable, il faut se rappeler du moins que le pilier du Cénacle a pu être détruit par les Perses en 614, et que, pour cette raison, on ne doit pas se fier trop aux témoignages postérieurs. Il n'est guère nécessaire de rappeler que les témoins du VIe siècle n'ont pas contredit tous les autres en disant que le pilier était mou comme de la cire. Ils racontent évidemment une merveille d'un genre très répandu et bien connu. La pierre dure aurait reçu comme la cire l'empreinte des membres de Notre-Seigneur. Les deux témoins du IVe siècle, saint Jérôme et Prudence, ne s'expriment pas de la même manière, mais ils voient le pilier néanmoins tout à fait dans le même rôle. Le pilier qui soutenait le portique de l'église, *ecclesiae porticum sustinens*, d'après saint Jérôme, par ce fait même aidait à porter l'église, *templumque gerit*, comme le dit Prudence, puisque « l'église supérieure des apôtres », loca-



118. — Le reniement de saint Pierre. Sarcophage du Latran. D'après une photographie.

lisée au lieu de la descente du Saint-Esprit par saint Cyrille de Jérusalem, en 347 ou 348, s'est trouvée de fait à l'étage supérieur et au-dessus du portique de l'édifice qui la contenait. Cette église supérieure, ἐκκλησία ἀνωτέρα, est identifiée à tort avec la basilique de la Sainte-Sion, érigée à côté d'elle un demi-siècle plus tard d'après le *Typicon de Jérusalem* (voir dans le *Supplément* l'article Cénacle, t. i, col. 1071-1072 et 1075-1076) par le R. P. Vincent, qui « préfère attendre que le plus minime bout de croquis ait rendu intelligible l'argument *du pilier* dans sa porte, et son efficacité comme support de l'église supérieure (*Revue bibl.*, t. xxxix, 1930, p. 249, n. 2). Heureusement, il existe encore, pour satisfaire cette attente, une représentation de l'église supérieure, avec le pilier à la porte, sur un monument célèbre.

Les représentations du reniement de saint Pierre dans l'iconographie chrétienne antique, qui ont été étudiées par A. Heisenberg dans les *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl.*, 1921, n. 4, München, 1922, p. 23-75, mettent quelquefois entre les deux figures centrales de Notre-Seigneur et de saint Pierre un coq perché sur un pilier. Ce savant, s'appuyant en particulier sur la représentation sculptée sur une des faces du sarcophage du Latran, n. 174 (fig. 118), a conclu avec raison que le pilier, appartenant comme le coq à la maison de Caïphe, est sans aucun doute le pilier de la flagellation. Mais il a trouvé étrange que la plus ancienne représentation de ce pilier lui donne une forme quadrangulaire et a attribué ce fait à une innovation de l'art romain, sans prétendre, toutefois, que les indications des pèlerins exigent une colonne plutôt qu'un pilier. Nous savons maintenant la raison de cette forme inattendue. Les sept piliers qui restent dans les galeries souterraines de la maison de Caïphe ont tous la forme quadrangulaire, et l'entaille indique bien un pilier de cette forme. C'est ainsi que ce monument antique ajoute aux descriptions des pèlerins un trait important pour identifier le pilier de la flagellation avec le pilier transféré de la maison de Caïphe. Mais il nous donne bien plus que ce renseignement. Voyons d'abord l'attitude des deux personnages de la scène représentée au premier plan. Notre-Seigneur fait le geste de celui qui parle. Saint Pierre le regarde d'un air ferme et rassuré. Il s'agit sans doute de la scène du Cénacle décrite par saint Luc, xxii, 33-34. Saint Pierre vient de dire qu'il est décidé à suivre son Maître à la prison et à la mort : Notre-Seigneur lui prédit qu'il le reniera trois fois avant le chant du coq. C'est pourquoi on voit, entre les deux figures, le pilier de la prison et le coq perché là-dessus. Or, si une scène du Cénacle est présentée au premier plan, il est très vraisemblable que l'église du Cénacle soit une des quatre églises présentées à l'arrière-plan et même qu'elle soit plus en vue que les autres. Elle n'est donc ni l'une, ni l'autre des deux églises à coupole, élevées sur les rochers, ni celle un peu cachée entre ces deux-là, mais l'église à droite la plus remarquable de toutes. D'ailleurs, on ne peut pas méconnaître cette église à étage supérieur, sans pareille à Jérusalem et dans le monde entier. Elle a une petite porte en bas toute différente de la grande porte de l'église à gauche, parce que l'église propre se trouve au-dessus de cette porte, à l'étage supérieur. Cette porte n'est pas à l'occident comme d'habitude, mais elle est indépendante de l'orientation de l'église, n'en faisant pas partie. Elle est flanquée de deux piliers semblables à celui sur lequel le coq est perché. Ce sont le pilier de la flagellation et un autre de la même forme demandé par la symétrie. On voit que saint Jérôme a bien décrit un de ces piliers, *ecclesiae porticum sustinens*, et Prudence aussi, *templumque gerit*. Saint Jérôme, d'ailleurs, est un témoin oculaire de la plus grande autorité, et Prudence a une connaissance approfondie des lieux saints de son époque (voir A. Baumstark dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. xx, 1911, p. 179-187). L'église elle-même est peu étendue, mais assez élevée. Là encore, nous voyons un trait caractéristique de l'église supérieure des apôtres qui occupa l'emplacement de l'église primitive du Cénacle et devait devenir, dans la suite, une annexe de la Sainte-Sion. Elle communiquait alors avec la grande basilique par la porte au Nord, flanquée par les deux piliers. C'est pourquoi les pèlerins postérieurs voient dans la Sainte-Sion le pilier que Paule a vu, d'après saint Jérôme, dans le portique de la petite église en 386. La représentation du sarcophage, où cette église est encore isolée, appartient donc à la seconde moitié du ive siècle.

On pourrait s'étonner qu'Heisenberg, en 1924 (*op. cit.*, p. 100-104), et Stegenšek avant lui (*Oriens christianus*, 1911, p. 272-285), n'aient pas reconnu sur ce monument l'église supérieure des apôtres, si bien déterminée, si l'on ne savait que l'église mentionnée par saint Cyrille fut, dans le passé, généralement identifiée avec la Sainte-Sion. Ce fut la publication de Goussen, déjà mentionnée, qui révéla, en 1923, la date postérieure de l'érection de la grande basilique. Ces deux auteurs ont donc identifié notre église avec l'église Saint-Pierre. Stegenšek a même interprété la petite porte en bas comme l'entrée de la grotte souterraine de cette église. Heisenberg a rejeté cette interprétation pour la très bonne raison que l'on ne monte pas de dehors par des gradins pour entrer dans un tel endroit. Mais il n'a proposé lui-même aucune explication de cette porte singulière (voir l'article *The Upper Church of the Apostles at Jerusalem and the Lateran sarcophagus*, n. 174, dans *Biblica*, t. xii, 1931, p. 219-232).

Il paraît donc que le site traditionnel de la maison de Caïphe au ive siècle, en un point élevé de la vallée, entre Siloé et Sion, a été définitivement établi par la découverte de l'emplacement primitif du pilier transféré de cette maison au Cénacle. Ce transfert est plusieurs fois affirmé, jamais mis en doute par la tradition et les monuments. Les traits caractéristiques de ceci, attestés par la tradition littéraire et monumentale, sont identiques à ceux des piliers des galeries souterraines de Saint-Pierre-en-Gallicante. Un de ceux-ci, exigé par la symétrie et attesté encore par une entaille à l'endroit même où le R. P. Germer-Durand avait cru découvrir de son côté un lieu de flagellation, a été transféré ailleurs. Ce pilier est donc le pilier de la flagellation de la tradition et son emplacement primitif indique Saint-Pierre-en-Gallicante comme le site de la maison de Caïphe dans la tradition primitive.

IV. L'Église Saint-Pierre dans la tradition avant les croisades. — Citons d'abord les textes pour démontrer ensuite qu'ils ne mentionnent qu'*une seule* église Saint-Pierre et qu'ils la localisent à l'est du Cénacle.

a) Théodose (530) : *De sancta Sion ad domum Caiphae, quae est modo ecclesia sancti Petri, sunt plus minus passi numero L. De domo Caiphae ad praetorium Pilati plus minus passi numero C; ibi est ecclesia sanctae Sophiae; iuxta se missus est sanctus Hieremias in lacum. Columna, quae fuit in domo Caiphae, ad quam domnus Christus flagellatus est, modo in sancta Sion iusso Domini ipsa columna secuta est...* (Geyer, *Itin. Hieros.*, p. 141).

b) Le *Bréviaire de Jérusalem* (vie siècle) : *Inde* [*de sancta Sion*] *vadis ad domum Caiphae, ubi negavit sanctus Petrus. Ubi est basilica grandis sancti Petri. Deinde vadis ad domum Pilati...* (*ibid.*, p. 155).

c) Le *Typicon de Jérusalem* (au début du viiie siècle) indique, à la date du 18 août : « A saint Pierre, dédi-

cace, là où fut la maison de Caïphe », et on y lit que le jeudi saint, après la liturgie du soir, on allait en procession de Gethsémani « à Saint-Pierre, où fut la maison de Caïphe ». (Marchet, *op. cit.*, p. 17, d'après Goussen, *Ueber georgische Drucke und Handschriften die Festordnung und den Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalems betreffend*, München-Gladbach, 1923.)

d) Le *Commemoratorium de casis Dei vel monasteriis* (808) : *In sancta Sion... In sancto Petro ubi ipse gloriosus ploravit, inter presbyteros et clericos V. In Praetorio...* (Tobler-Molinier, *Itin. Hieros.*, p. 301.)

e) Le moine Bernard (env. 870) : *In directum autem ad orientem est ecclesia in honore sancti Petri in loco in quo Dominum negavit.* (*Ibid.*, p. 315. Il faut remarquer ici que la direction est prise de la chapelle de Saint-Étienne dans le diaconicon de la Sainte-Sion. Voir *Biblica*, t. x, 1929, p. 85-93.)

f) La *Vie de Constantin et d'Hélène* (x[e] siècle) : « 'Εποίησε δὲ ['Ελένη] καὶ τὴν αὐλὴν τοῦ Καιάφα ναὸν τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου καὶ κορυφαίου τῶν ἀποστόλων Πέτρου. » (*Revue de l'Orient chrétien*, 1905, p. 167.)

g) Le *Typicon de l'Anastasis* (ms. daté de 1122, mais qu'il convient de rapporter à la fin du x[e] siècle, au plus tard, d'après Abel, *Jérusalem*, t. ii, p. 487) : « Εὐθὺς λίτη ἐπὶ τὴν ἁγίαν Γεθσημάνην ψάλλοντες ... Εὐθὺς λίτη εἰς τὴν Μετάνοιαν τοῦ ἁγίου Πέτρου. ψάλλομεν... » (Papadopoulos-Kerameus, 'Ανάλεκτα 'Ιεροσ. σταχυολογίας, t. ii, p. 126. Il s'agit de la station du jeudi saint à la maison de Caïphe, comme dans le *Typicon de Jérusalem*.)

Tous ces textes se rapportent à *une seule et même* église Saint-Pierre. C'est l'impression qui se dégage de la première lecture et qui est solidement confirmée par une étude critique. L'église porte toujours le même nom « Saint-Pierre », sauf une fois « Repentir de Pierre », et cela dans le dernier texte où une petite variante ne rompt pas l'uniformité des témoignages. D'ailleurs, le texte du *Typicon de l'Anastasis* se rapporte à la même station de jeudi saint que celui du *Typicon de Jérusalem*, et il indique ainsi, naturellement, la même église : « Saint-Pierre où fut la maison de Caïphe. » L'église occupe toujours le même site, la maison de Caïphe, ce qui équivaut à l'endroit du reniement de saint Pierre, sauf encore une fois dans le *Commemoratorium : ubi ipse gloriosus ploravit.* Mais ce texte, de l'aveu de tous, vise l'église du reniement du moine Bernard, à l'est du Cénacle, et l'église du repentir et de la maison de Caïphe, du *Typicon de l'Anastasis.* D'ailleurs, l'auteur du *Commemoratorium* se propose de donner une liste complète de toutes les églises de Jérusalem à son époque, et il ne mentionne qu'une seule église Saint-Pierre : celle du repentir. De même, le *Typicon de Jérusalem* donne le rituel de toute l'année ecclésiastique dans les diverses églises de la cité sainte et il n'indique, lui aussi, qu'une seule église Saint-Pierre, celle de la maison de Caïphe. Or, s'il y avait eu deux églises Saint-Pierre, l'une à la maison de Caïphe et l'autre à l'endroit du repentir, à l'époque de ces deux auteurs, qui sont presque contemporains, ce n'est pas seulement leur silence que l'on trouverait inexplicable, mais encore plus le fait que chacun aurait mentionné l'église que l'autre aurait omise. Si le *Commemoratorium* n'a pas indiqué l'église de la maison de Caïphe parce qu'elle était desservie par les hagiosionites, comme l'a supposé le R. P. Abel (*Jérusalem*, t. ii, p. 487), pourquoi le *Typicon de Jérusalem* aurait-il mentionné cette église et ignoré celle du repentir avec son clergé autonome?

Il est donc certain, comme l'admet d'ailleurs le R. P. Vincent (*Jérusalem*, t. ii, p. 514), qu'il n'y eut qu'*une seule* église Saint-Pierre à Jérusalem, depuis l'invasion des Perses en 614 jusqu'aux croisades. Il est non moins certain que les premières indications traditionnelles du site du repentir de saint Pierre : celles du *Commemoratorium* et du *Typicon de l'Anastasis*, identifient cette église avec le site du reniement, et que l'on ne peut plus baser la prétendue dualité de l'église Saint-Pierre, dont les textes font mention, sur une distinction entre ces deux sites. Si le R. P. Abel a tenté de partager les textes entre deux églises, selon qu'ils indiquent le site du repentir d'une part ou le site de la maison de Caïphe de l'autre, c'est parce qu'il a été induit en erreur, et c'est là son excuse, par la leçon défectueuse du manuscrit de Lahil du *Typicon de Jérusalem*, erreur qu'il a d'ailleurs reconnue de lui-même après la publication du manuscrit de Paris, comme nous l'avons déjà indiqué. Cette dualité d'églises exigeait plusieurs hypothèses assez invraisemblables : une omission dans la liste d'églises du *Commemoratorium*, une erreur dans le récit du moine Bernard, une nouvelle station de la maison de Caïphe dans le *Typicon de l'Anastasis* (voir *Jérusalem*, t. ii, p. 487-488, et *Biblica*, t. x, 1929, p. 284-289).

Il n'y a aucun doute sur le site de cette église Saint-Pierre. Elle fut directement à l'est du Cénacle d'après le moine Bernard. Les auteurs postérieurs, sans exception, localisent l'église du repentir de saint Pierre à l'est du Cénacle, sur le versant méridional du mont Sion, et quelquefois avec une telle précision qu'elle ne peut être que l'église Saint-Pierre, révélée par les fouilles des Pères assomptionnistes. On remarquera l'accord parfait entre l'emplacement de cette église et l'emplacement primitif de la maison de Caïphe que nous avons déjà établi.

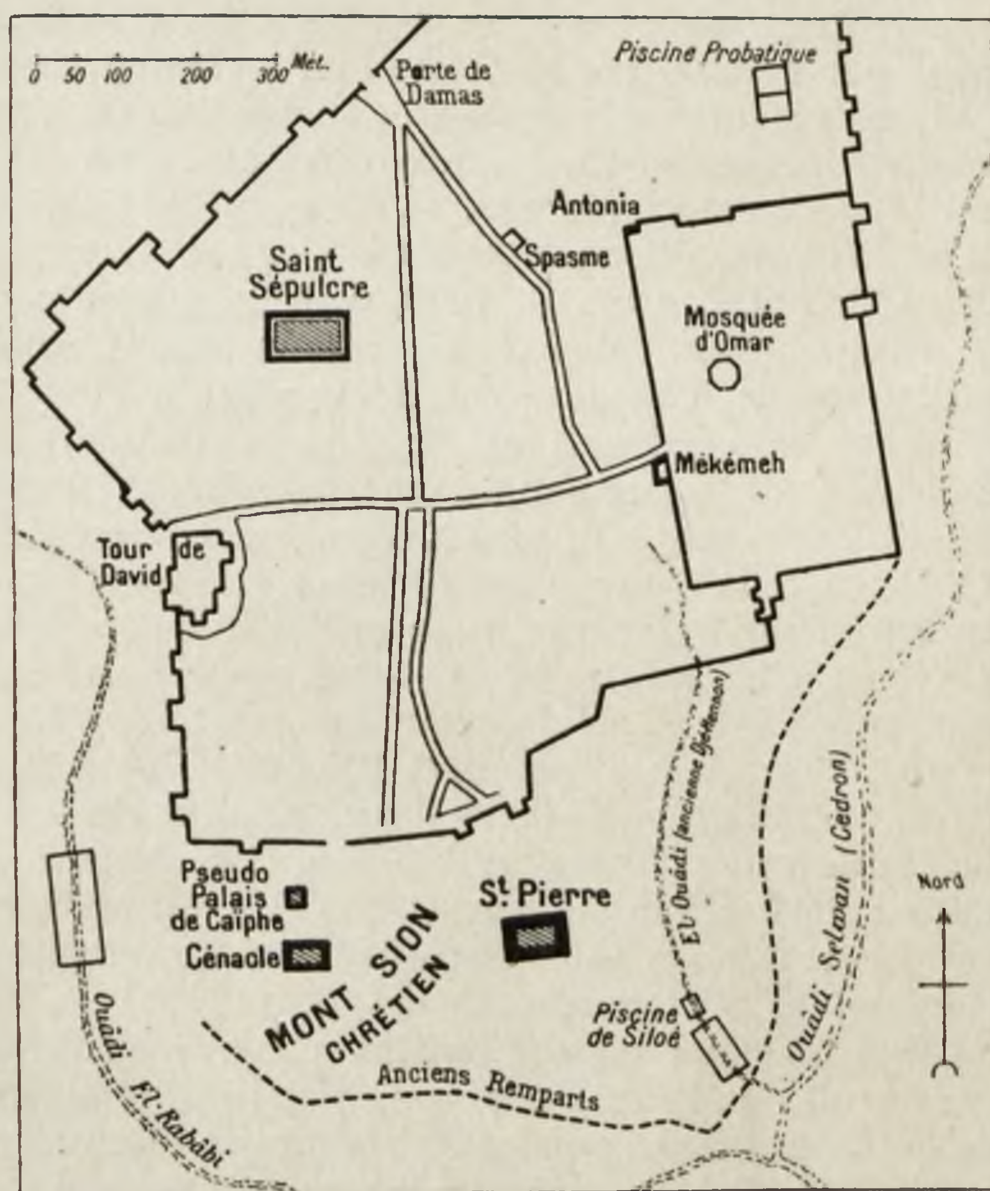
Mais l'église Saint-Pierre des deux premiers témoins est-elle la même, ou plutôt, puisqu'elle a été détruite par les Perses en 614, occupe-t-elle l'emplacement de celle du même nom qui lui a succédé? Les textes qui localisent les deux églises à la maison de Caïphe nous autorisent, semble-t-il, à donner à cette question une réponse affirmative. Mais, s'il y avait eu deux églises Saint-Pierre à Jérusalem, l'une à l'endroit du reniement et l'autre à l'endroit du repentir, avant l'invasion des Perses, n'est-il pas possible qu'on n'en ait réédifié qu'une seule, celle du repentir, et que l'on y ait amalgamé les deux souvenirs de l'Apôtre, pour les détacher ensuite, cinq siècles plus tard, à l'époque des croisades? C'est la théorie du R. P. Vincent, proposée d'abord dans *Jérusalem*, t. ii, p. 514, et réaffirmée dans son dernier article (*Revue biblique*, t. xxxix, 1930, p. 239-240). Notons d'abord que l'hypothèse sur laquelle cette théorie est bâtie n'a aucun fondement dans la tradition. Tout le monde admet que Théodose et le *Bréviaire de Jérusalem* indiquent la même église Saint-Pierre. Le site du repentir, mentionné pour la première fois dans le *Commemoratorium*, s'y trouve identique au site du reniement de cette époque. Comme le R. P. Vincent lui-même l'a bien dit en 1905, la distinction entre ces deux sites « est artificielle, en tout cas inconnue à la tradition des huit siècles antérieurs [au *Commemoratorium*], étrangère enfin à toute induction sérieuse tirée de l'Évangile » (*Revue biblique*, t. xiv, p. 156). Ensuite, la théorie du R. P. Vincent est basée sur une interprétation erronée du texte du *Pèlerin de Bordeaux.* Si l'emplacement primitif de la maison de Caïphe, d'après ce témoin, fut dans le terrain des Arméniens au nord du Cénacle, il faudrait supposer un égarement de la tradition pour expliquer une localisation postérieure de cette maison dans le jardin de Saint-Pierre des Pères assomptionnistes. Mais si, au contraire, comme nous l'avons démontré, cette localisation postérieure est identique à la localisation primitive, tout égarement de la tradition est évidemment exclu. Notons ici que le R. P. Vincent, dans son dernier article, est moins positif sur l'interprétation du

texte du *Pèlerin*, et « laisse aux lecteurs l'appréciation de ce petit problème de latinité » (*op. cit.*, p. 240).

Il faut remarquer encore que le distingué archéologue ne suppose pas du tout, ni en 1922, ni en 1930, un égarement total et permanent de la tradition sur l'emplacement de la maison de Caïphe, pour la très bonne raison que les croisés, dans ce cas, n'auraient eu aucun moyen de le redécouvrir. « Le Saint-Pierre commémoratif du repentir, aux origines, bénéficia de l'effacement partiel et momentané du Saint-Pierre à la maison de Caïphe et, jusqu'aux croisades, il n'exista plus, en fait, qu'un monument groupant peut-être quelquefois — et par confusion des pèlerins ou de leur *ciceroni* — les deux souvenirs ». (*Revue biblique*, t. XXXIX, 1930, p. 239-240.) Or, cette explication ne tient pas compte du caractère du premier et du dernier témoignages. Le *Typicon de Jérusalem* et le *Typicon de l'Anastasis* n'ont rien à faire avec les pèlerins et leurs *ciceroni*. Ce sont deux documents liturgiques qui nous renseignent sur la tradition ecclésiastique de Jérusalem au commencement et à la fin de la période dont il s'agit. Le *Typicon de Jérusalem*, en particulier, nous donne la tradition ecclésiastique du VIIe siècle (Abel, *Revue biblique*, t. XXIII, 1914, p. 453). D'après lui, c'est l'église de la maison de Caïphe qui a été réédifiée et de nouveau dédiée après l'invasion des Perses, c'est aussi l'église de la maison de Caïphe qui marqua une station du jeudi saint. On voit par ce document que les autorités ecclésiastiques n'ont rien su, peu après sa destruction, de la prétendue église primitive de Saint-Pierre au nord du Cénacle. On constate la même ignorance de la part des pèlerins et de leurs *ciceroni* dans les siècles qui suivent, et du clergé encore un siècle avant les croisades, d'après le *Typicon de l'Anastasis*. On ne peut donc comprendre comment les croisés auraient pu redécouvrir le site, si longtemps et si universellement ignoré, d'une église primitive de Saint-Pierre au nord du Cénacle. On ne voudrait pas croire non plus, sans raison aucune, qu'un document liturgique, rédigé au commencement du VIIIe siècle et se rapportant à la tradition ecclésiastique du VIIe, nous ait donné deux fois et très explicitement un renseignement erroné sur le site de cette église primitive, qui a dû être à cette époque bien connu des autorités ecclésiastiques et même du grand public.

Nous avons, d'ailleurs, une indication très claire que l'église Saint-Pierre s'est trouvée non seulement sur l'emplacement de la maison de Caïphe, mais aussi à l'est de la Sainte-Sion et avant et après l'invasion des Perses en 614. C'est que les pèlerins des deux époques, qui suivent un ordre topographique dans leurs descriptions des lieux saints et mentionnent cette église, ne la localisent jamais entre le Golgotha et la Sainte-Sion, mais toujours entre la Sainte-Sion et le prétoire ou équivalemment le Temple. L'ordre suivi par l'auteur du *Commemoratorium* et Bernard, au IXe siècle, est évidemment topographique (voir fig. 119). Ils partent du Golgotha, vont d'abord au Sud, à la Sainte-Sion, puis à l'Est, à Saint-Pierre, ensuite au Nord-Est, au prétoire, ou au Temple tout près, comme l'a fait Bernard, lorsqu'il n'y avait plus d'église au prétoire. Or, Théodose et l'auteur du *Bréviaire* suivent exactement le même ordre, au VIe siècle, en allant du Golgotha à la Sainte-Sion, de la Sainte-Sion à Saint-Pierre et de Saint-Pierre au prétoire. D'où il faut conclure qu'ils ont trouvé l'église Saint-Pierre, eux aussi, non pas au nord, mais à l'est de la Sainte-Sion. Cette conclusion est confirmée par l'ordre topographique un peu différent d'un autre pèlerin du même siècle, mais postérieur aux deux déjà mentionnés. L'*Anonyme de Plaisance* (env. 570) a trouvé à Jérusalem une grande église nouvelle, Sainte-Marie-la-Neuve, qu'il a voulu visiter. Il va donc d'abord du Golgotha à la Tour de David, puis à la Sainte-Sion, mais alors, au lieu d'aller à l'Est, à Saint-Pierre, il va au Nord-Est pour visiter l'église nouvelle et se dirige de là au prétoire. C'est pourquoi il n'a pas mentionné Saint-Pierre, alors une grande basilique, qu'il aurait sûrement visitée et mentionnée si elle s'était trouvée sur son chemin, tout près de la Sainte-Sion au Nord (Geyer, *Itin. Hieros.*, p. 172-175).

Dom H. Leclercq s'est donc parfaitement exprimé lorsqu'il a dit, en 1926, à propos du texte du *Pèlerin de Bordeaux* : « Quiconque voudrait lire attentivement les récits les plus anciens des pèlerinages à Jérusalem en viendrait bientôt à identifier la maison de Caïphe avec l'église Saint-Pierre cherchée par tous à l'est du Cénacle. » (*Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. VII, 2, col. 1857.) Déjà, en 1905, le même argument avait été développé par le R. P. Jacquemier dans les *Échos*



119. — Plan de Jérusalem. Partie méridionale.

d'Orient, t. VIII, p. 70 et le R. P. Marchet a remarqué, en 1927, le silence significatif de plusieurs visiteurs de la Sainte-Sion par rapport à la maison de Caïphe et à l'église Saint-Pierre (*op. cit.*, p.14 et 35). Voir aussi *Biblica*, t. IX, 1928, p. 171 et t. X, 1929, p. 280-282.

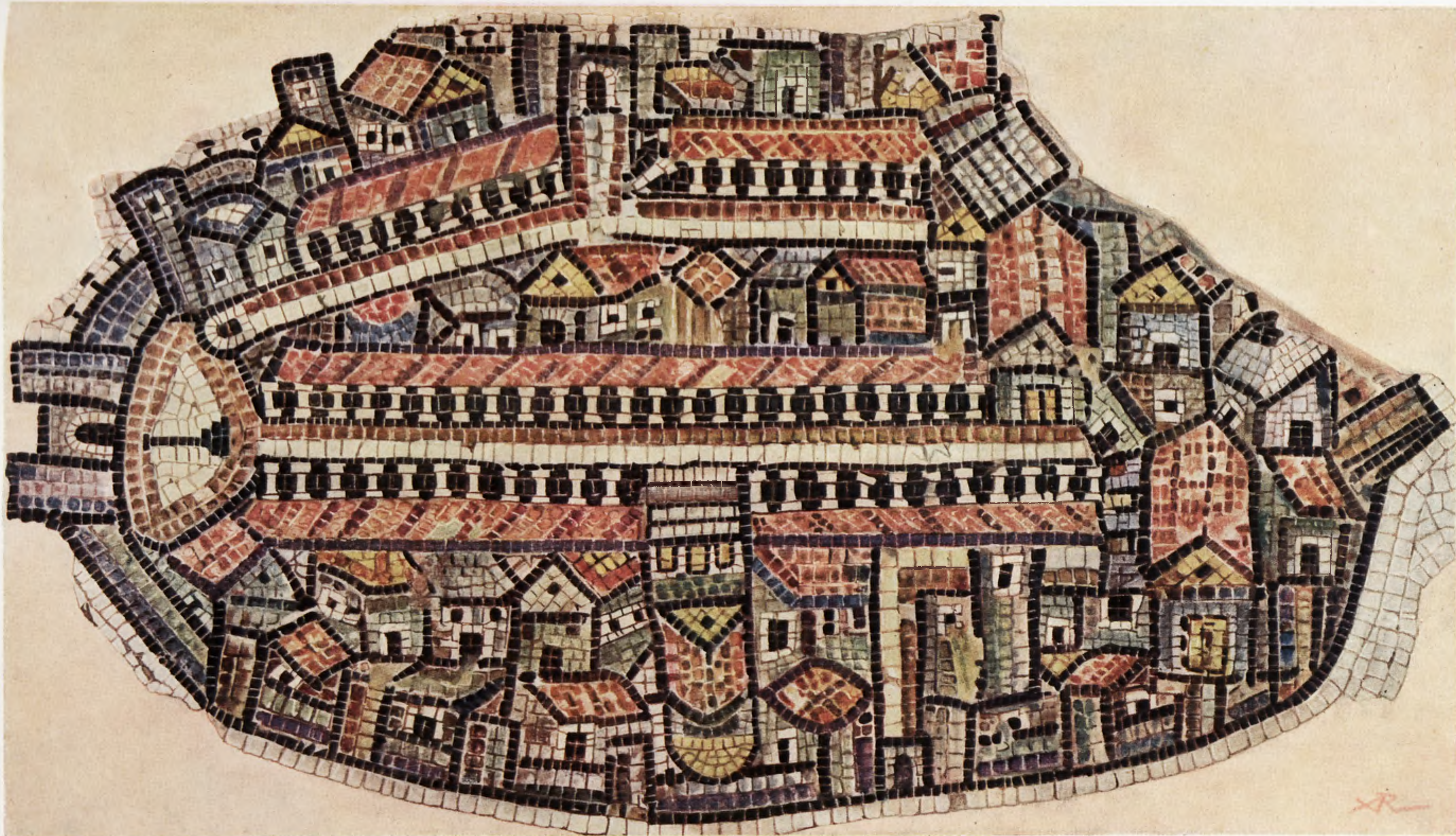
Théodose nous donne deux autres indications du site de l'église Saint-Pierre. Elle se trouve à L pas de la Sainte-Sion et à C pas du prétoire. Des XV pas que ce pèlerin met entre le Calvaire d'une part et les églises de la Résurrection et du Golgotha de l'autre, il suit que ses pas comme ses milles sont des mesures romaines (*Jérusalem*, t. II, p. 485; *Biblica*, t. IX, p. 179-180). On ne peut donc pas harmoniser ces deux indications sur l'emplacement de l'église et lorsqu'on voit, en outre, que la Sainte-Sion serait à CC pas du Golgotha et le prétoire à C pas de la piscine probatique, il devient évident que l'on ne peut pas se fier aux chiffres de Théodose. Les erreurs dans les mesures sont trop grossières pour les prêter au pèlerin lui-même et il faut conclure que son texte n'a pas été bien conservé. Or, les quatre chiffres qui font difficulté sont tous précédés par le mot *numero*. Supposons qu'un D ou un C — lettres assez semblables à O — ait été omis après *numero*, soit à dessein, soit par haplographie, et tout est en ordre. La Sainte-Sion est approxi-

mativement à DCC pas du Golgotha et à CL pas de Saint-Pierre-en-Gallicante. Le prétoire de même, localisé alors près du Mékémeh moderne, est à environ DC pas et de la piscine probatique et de Saint-Pierre-en-Gallicante. L'église Saint-Pierre se trouve ainsi, comme dans la première indication, à l'est de la Sainte-Sion et au sud-ouest du prétoire. Cette restitution du texte de Théodose a été proposée d'abord par le R. P. Germer-Durand, dans la *Revue biblique*, t. XXIII, 1914, p. 77, et développée ensuite dans *Biblica*, t. IX, 1928, p. 179-181 et t. X, 1929, p. 293-295. Les RR. PP. Jacquemier (*Échos d'Orient*, t. VIII, p. 70) et Marchet (*op. cit.*, p. 29-33) sont arrivés à la même conclusion sur le site de l'église Saint-Pierre de Théodose, en supposant que son pas est trois ou quatre fois plus grand que le pas romain. Mais cette supposition ne paraît pas admissible pour la raison que nous avons déjà indiquée. Les RR. PP. Vincent et Abel, au contraire, ont conclu du chiffre L de Théodose, corrigé par celui-ci en XL, que l'église Saint-Pierre est à localiser sur le site arménien au nord du Cénacle, là où quelques restes d'un édifice religieux du VIe siècle ont été découverts (*Jérusalem*, t. II, p. 484-485 et 498-500; *Revue biblique*, t. XIV, 1905, p. 151; t. XXXVI, 1927, p. 635 et t. XXXVIII, 1929, p. 158). On ne peut pas accepter non plus cette conclusion. L'église Saint-Pierre de Théodose est à chercher à l'est du Cénacle et le chiffre L est critiquement douteux. D'ailleurs, l'édifice religieux dont il s'agit s'est trouvé, en réalité, non pas à L, ni à XL pas, mais à environ XXVII pas de la Sainte-Sion d'après les indications de la tradition sur la largeur de cette basilique et sur la distinction à faire entre la basilique proprement dite et son annexe, le Cénacle (voir dans le *Supplément*, l'article CÉNACLE, t. I, col. 1071-1072 et 1075-1076, et *Biblica*, t. X, 1929, p. 87-93 et t. XII, 1931, p. 226-227).

Le *Bréviaire de Jérusalem* donne le titre de *basilica grandis* à l'église Saint-Pierre et à l'église du prétoire. Heureusement, nous pouvons contrôler cette indication au moyen d'une représentation graphique de ces deux églises dans un monument contemporain, la mosaïque de Madaba. On a voulu exclure la preuve tirée de la mosaïque, sous prétexte que ce monument est brisé là où l'église Saint-Pierre est représentée (*Revue biblique*, t. XXXIX, 1930, p. 242). Mais, tout en admettant volontiers qu'il ne faut pas demander aux monuments brisés ce qu'ils ne peuvent pas donner, on constate quand même que les archéologues ne les ont jamais dédaignés, et qu'une grande partie de la science archéologique est bâtie sur de tels monuments. Or, on demande ici seulement d'abord si l'édifice représenté sur le site assomptionniste est une église, de dimensions comparables à celles de la *basilica grandis* du prétoire, puis si l'édifice représenté sur le site arménien a plus de droits ou, ce qui serait pire, n'a aucun droit au titre de *basilica grandis*. La brisure qui a enlevé la partie orientale du premier édifice mentionné, en laissant intacte la partie occidentale, porte, murs et toit, n'empêche aucunement cette étude comparative. Seule la longueur de l'édifice n'est plus représentée graphiquement, mais elle nous est donnée quand même suffisamment, s'il s'agit d'une église, parce que la longueur des églises de cette époque excédait leur largeur au moins du tiers ou de la moitié.

Regardons maintenant l'excellente reproduction en couleurs de Jérusalem, d'après la mosaïque de Madaba, faite par le R. P. M. Gisler, O. S. B., que l'on trouvera ici même, d'après *Jérusalem*, t. II, pl. XXX (fig. 120). L'édifice, sur le site assomptionniste est numéroté 8 dans la feuille adjointe, celui sur le site arménien 11 et l'église de Sainte-Sophie, au prétoire, 4. Tous les trois ont le toit rouge qui marque les églises et quelquefois les couvents, mais l'orientation de 8 et de 4, indiquée par la porte à l'Ouest, contraste avec celle de 11, du Nord au Sud, et démontre que ce dernier seul, l'édifice sur le site arménien, est un couvent. Sans doute, un couvent peut bien avoir une grande église (*Revue biblique*, t. XXXVI, 1927, p. 638). Toutefois on conclut nécessairement de l'examen de la mosaïque que, si l'artiste n'a pas représenté le couvent hypothétique au n. 8, mais uniquement l'église, c'est parce qu'il a voulu signaler cette église comme très importante, et, s'il a adopté le procédé contraire au n. 11, c'est précisément parce que l'église, en cet endroit, avait peu d'importance. Il en résulte donc que la grande basilique de Saint-Pierre à l'époque du mosaïste correspond bien au n. 8, mais ne correspond pas du tout au n. 11. En regardant la largeur des trois édifices, on voit que celle du n. 8 est la plus grande de toutes, et qu'elle surpasse même la longueur du n. 11. Or, si l'église contenue dans le couvent au n. 11 était nécessairement bien moindre que tout l'édifice, on ne peut pas dire que l'église du n. 11 était une grande basilique comparable à la grande basilique du prétoire. On sait bien que l'on ne peut pas déterminer absolument les dimensions de ces édifices d'après la mosaïque, bien que celle-ci représente avec exactitude les églises de la Sainte-Sion et de Sainte-Marie-la-Neuve comme très larges, mais on peut bien dire que l'artiste n'aurait certainement pas représenté simultanément une grande église comme la chapelle d'un couvent, et la chapelle d'un couvent comme une grande église. L'église, sur le site assomptionniste, est donc la grande basilique du *Bréviaire*, puisqu'elle seule soutient la comparaison avec la grande basilique du prétoire.

Le professeur Dalman (*Orte und Wege Jesu*, 1924, p. 347 et carte de Madaba) et le R. P. Gisler, O. S. B. (*Das Heilige Land*, t. LVI, 1912, p. 223) identifient l'édifice n. 8 avec la *basilica grandis* du *Bréviaire de Jérusalem*. Celui-ci le décrit comme une basilique de second rang : « *Das Gebäude mit Goldgiebel und Onyxfassade gehört zu den Basiliken zweiter Grösse.* » Le R. P. Abel y voit « le repentir de Pierre ou Saint-Pierre » (*Jérusalem*, t. II, p. 923). Le professeur Thomsen écrit : « *Die Linien dieser Basilika sind leider beschädigt. Doch erkennt man an den Farben, dass der Künstler sie als wertvoll und bedeutend hinstellen wollte* » (*Das Stadtbild Jerusalems auf der Mosaikkarte von Madeba, Zts. d. deut. Pal.-Vereins*, t. LII, 1929, p. 211). Personne n'a jamais affirmé que l'artiste a représenté au n. 8 la « miniature d'église » (*Revue biblique*, t. XXXIX, 1930, p. 244) que le R. P. Vincent a localisée à Saint-Pierre-en-Gallicante. Mais seul le professeur Thomsen, à l'encontre des auteurs nommés, a proposé d'identifier le n. 8 avec l'église de Siloé et le n. 9 avec le couvent des « soupirs de Pierre ». C'est vraiment un tour de force, comme on le voit tout de suite en comparant les toits des deux édifices. Le n. 8 a un toit ordinaire, à plan incliné, tandis que le n. 9 a un toit singulier qui suggère une coupole, indiquée par l'orifice que l'on voit au sommet. Or, l'*Anonyme de Plaisance* qualifie l'église de Siloé d'*ecclesia volubilis* (Geyer, *Itin. Hieros.*, p. 167 et 207). « église à coupole » d'après l'interprétation commune. Le sens de *volubilis* comme épithète d'église n'est pas tout à fait certain, mais ce mot exprime, sans doute, quelque genre de rotondité, ce qui ne convient pas au n. 8, mais bien au toit du n. 9. D'ailleurs, les fouilles pratiquées à Siloé ont révélé une église à coupole (*Jérusalem*, t. II, p. 860-864). De plus, l'église de Siloé s'est trouvée à l'angle sud-est de la ville avec une tour à côté, et au sud, non pas au nord, de l'église Saint-Pierre. C'est une autre raison pour ne pas hésiter à accepter la détermination, unanime jusqu'en 1929, de ces deux églises sur la mosaïque. Il est vrai que



Plan de Jérusalem

relevé sur la carte de Mâdabâ par dom G. Manfredi, d'après H. Vincent et F.-M. Abel, *Jérusalem*, t. II.

l'église de Siloé est placée trop à l'Ouest, trop près de la Sainte-Sion. Mais ce manque de perspective, d'où résulte un déplacement vers l'Ouest, correspond à l'orientation de la carte et n'est pas sans analogie. C'est ainsi que le n. 11, qui, d'après le professeur Thomsen lui-même (*loc. cit.*, p. 214), se serait trouvé, en réalité, à l'est de la voie qui mène à la Sainte-Sion, a été représenté à l'ouest de cette voie. Un déplacement de deux églises voisines du Nord au Sud et du Sud au Nord serait beaucoup plus difficile à justifier.

La nouvelle théorie a donc pour base unique la recherche d'un couvent au lieu d'une basilique à Saint-Pierre-en-Gallicante. Le professeur Thomsen a été égaré par un faussaire des plus impudents, l'auteur de la liste des couvents et des églises arméniennes fondées à Jérusalem par le roi Tiridate (*loc. cit.*, p. 211, n. 5). C'est au même document que s'est rapporté le R. P. Vincent, lorsqu'il écrivit : « Qu'on se remette maintenant en mémoire les textes (*sic*) qui mentionnent un couvent des « soupirs de Pierre » avant toute autre explicite attestation d'église sous ce vocable » (*Jérusalem*, t. II, p. 514). On ne suppose pas, naturellement, que ces deux auteurs aient totalement méconnu le vrai caractère de cette fameuse liste dont le R. P. Vincent avait discerné la date « précaire » en 1905 (*Revue biblique*, t. XIV, p. 152). Mais ils en ont accepté le renseignement suivant comme une indication du caractère de l'édifice primitif érigé à Saint-Pierre-en-Gallicante. « Voici les noms des couvents : Le couvent de Pierre qui fut fondé par don royal; il se trouve hors de la ville du côté de Siloé; on l'appelle « les soupirs de Pierre » (*Archives de l'Orient latin*, t. II, B, 1884, p. 395). Or, tout le contenu de ce renseignement est manifestement faux. Saint-Pierre-en-Gallicante ne fut pas fondé par le roi arménien Tiridate vers 300; il ne s'est pas trouvé hors de la ville, depuis sa fondation, dans la seconde moitié du Ve siècle jusque vers la fin du Xe siècle; il n'est jamais appelé « les soupirs de Pierre » dans les textes, ni même « couvent », encore qu'un couvent y soit implicitement attesté à l'époque médiévale. Des clercs grecs desservaient l'église en 808 d'après le *Commemoratorium* et des moines grecs en 1165 d'après Jean de Wurzbourg (Tobler, *Descriptiones Terrae sanctae*, p. 139). C'est entre ces deux dates que l'église Saint-Pierre est devenue monastique, car le *Breve commemoratorium de illis casis Dei vel monasteriis... et de episcopis et presbyteris, diaconis et monachis vel cuncto clero*, document statistique de la plus haute valeur, n'y localise ni couvent, ni moines, mais des prêtres et des clercs. On y trouve les Arméniens pour la première fois en 1172 (*Theodorici libellus*, éd. Tobler, p. 63). D'autres renseignements font descendre la date de la liste arménienne à une époque beaucoup plus basse (voir *Biblica*, t. X, 1929, p. 290-292, et Marchet, *op. cit.*, p. 106-109). Il faut donc abandonner la théorie d'un couvent primitif à Saint-Pierre-en-Gallicante, laquelle n'a d'autre appui que ce texte tardif.

V. LA MAISON DE CAÏPHE DANS LA TRADITION POSTÉRIEURE. — Déjà, avant les croisades, le souvenir de la maison de Caïphe s'était détaché de l'église Saint-Pierre pour se rattacher d'abord à la Sainte-Sion. Les deux faits, qui ont concouru à produire cet égarement, montrent assez clairement l'origine artificielle et tardive de cette nouvelle localisation, qui a tant embrouillé, dans la suite, la question sur l'emplacement primitif de la maison de Caïphe. On commençait à croire, au VIIe siècle, que la Sainte-Sion avait occupé le site de la maison de saint Jean (voir dans le *Supplément*, article CÉNACLE, t. I, col. 1078) et ce souvenir prévalut tellement avec le temps que la nouvelle basilique érigée par les croisés en cet endroit reçut le titre « Sainte-Marie-du-Mont-Sion ». D'autre part, du texte évangélique « l'autre disciple qui était connu du grand prêtre » (Joa., XV, 16), les auteurs apocryphes avaient déduit les rapports d'amitié les plus invraisemblables entre saint Jean et Caïphe. Il ne resta plus qu'à conclure que l'Apôtre avait cédé sa maison au grand prêtre, pour localiser la maison de Caïphe à la Sainte-Sion. Épiphane, moine et prêtre du couvent de Callistrates, nous donne ce renseignement vers l'an 800, dans sa *Vie de la bienheureuse Vierge*, c. XX (*P. G.*, t. CXX, col. 209). D'après lui, saint Jean, à la mort de son père, aurait vendu ses biens paternels en Galilée et aurait acheté la Sainte-Sion à Jérusalem. Les grands prêtres, à cette époque, étrangers de provinces diverses, auraient changé chaque année. « C'est pourquoi Caïphe, étranger de Kios dans la province de Bithynie, pendant son année d'office comme grand prêtre, a habité la maison achetée par Jean le Théologien. » Ὅθεν καὶ ὁ Καιάφας, ἀπὸ Κίου τῆς Βιθύνων ἐπαρχίας, ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ γεγονὼς, ἔμεινεν ἐν τῇ ἀγορασίᾳ Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου. Cette nouvelle croyance n'a pas prévalu d'abord contre la tradition locale et primitive, comme le témoignent le moine Bernard au IXe siècle et l'auteur de la *Vie de Constantin et d'Hélène* au Xe. Mais les deux témoins, qui suivent immédiatement celui-ci et qui sont les seuls à nous renseigner sur les souvenirs rattachés à la Sainte-Sion immédiatement avant l'arrivée des croisés, s'accordent pour localiser dans cette basilique non seulement la maison de Caïphe, mais aussi le prétoire.

L'auteur de la *Description arménienne des lieux saints*, en décrivant la Sainte-Sion, nous dit : « A droite de l'église est la chambre des Mystères et une coupole en bois sur laquelle est figurée la cène sacrée du Sauveur. Là est un autel et la liturgie est célébrée. » Plus bas, il ajoute : « A gauche de Sion est la prison où on enferma le Christ. Là est un autel et la liturgie est célébrée. » Le parallélisme montre assez clairement qu'il s'agit des deux côtés de la même grande église, le côté droit, au Sud, où fut le Cénacle et le côté gauche, au Nord, où fut la maison de Caïphe et la prison du Christ. Le passage suivant nous informe en plus que le Cénacle est aussi le prétoire et que le pilier de la flagellation ne s'y trouve plus peut-être qu'en partie. « A droite de la Sainte-Sion, est le palais de Pilate nommé Kappata et la pierre sur laquelle le Christ s'est tenu devant Pilate. On y voit à ce jour l'empreinte de ses pieds. Plus bas (c'est-à-dire au rez-de-chaussée), est le bassin dans lequel il a lavé les pieds de ses disciples » (voir la version anglaise de la description dans le *Palestine exploration Fund quarterly statement*, t. XXVIII, 1896, p. 348).

Notre second témoin, Épiphane l'Hagiopolite, à distinguer de son homonyme du IXe siècle déjà mentionné, est encore plus explicite sur l'identité du Cénacle, du prétoire et de la maison de Caïphe. Dans son *Ennarratio Syriae, urbis sanctae*, etc., il nous donne cette description de la Sainte-Sion. « Près de la grande porte, à gauche, est le lieu où les saints apôtres lavèrent la très sainte Mère de Dieu après son décès. A droite de la même porte, se trouve le soupirail de la géhenne embrasée, près duquel se dresse la pierre sur laquelle on flagella le Christ, notre Dieu. Aux portes saintes du sanctuaire sont les empreintes du Christ, où il se tenait, tandis qu'il était jugé par Pilate. A droite du chœur, il y a la salle haute où le Christ fit la cène avec ses disciples. Au même endroit, une peinture représente le pharisien orgueilleux et le publicain qui s'humilie. Dans l'abside de la Sainte-Sion, c'est-à-dire du prétoire, se trouve un petit *ciborium* où se voit le foyer près duquel Pierre fut interrogé par la servante et renia le Christ à la troisième demande; alors le coq chanta aussitôt. Au même endroit est la maison de

Pilate, d'Anne, de Caïphe et de César » (*P. G.*, t. cxx, col. 261).

La dernière partie de cette citation montre très clairement que, d'après Épiphane, la Sainte-Sion est en même temps le prétoire et la maison de Caïphe. Le mot οἶκος ou « maison » est au singulier. C'est la Sainte-Sion, c'est-à-dire le prétoire τῆς ἁγίας Σιὼν ἤγουν τοῦ πραιτωρίου qui possède le foyer ἀνθρακία de la maison de Caïphe. Ce foyer de la maison de Caïphe, aussi bien que les empreintes des pieds de Notre-Seigneur au prétoire et la pierre, déjà signalée par Arculf (Geyer, *Itin. Hieros.*, p. 243), sur laquelle Jésus aurait été flagellé, sont regardés comme étant *in situ*. De même l'auteur de *la description arménienne* avait trouvé à la Sainte-Sion la prison de la maison de Caïphe, dont l'emplacement fut marqué par un autel, et les empreintes des pieds du Christ au prétoire. Il n'y a donc pas de doute que les croisés, à leur arrivée, ont trouvé le Cénacle, le prétoire, la maison de Caïphe et la maison de saint Jean localisés tous ensemble au même endroit à la Sainte-Sion. Ce fut l'accumulation des souvenirs à la grande basilique qui a fait accréditer cette erreur étrange. De même, au temps du moine Bernard, les reliques de saint Étienne dans le diaconicon de la Sainte-Sion avaient fait naître la croyance qu'il avait été lapidé en cet endroit.

Les auteurs de ces deux descriptions de la Sainte-Sion appartiennent à la même époque, celle qui précéda immédiatement l'arrivée des croisés. Ils ne voient plus le pilier de la flagellation dans cette église, comme l'avait vu l'auteur de la *Vie de Constantin et d'Hélène* au xe siècle, et ils sont les seuls à y voir les empreintes des pieds de Notre-Seigneur à l'endroit où il fut jugé par Pilate. Mais ils ne sont pas tout à fait contemporains. L'auteur de la *description arménienne* indique la couronne d'épines à la Sainte-Sion. Épiphane l'indique, au contraire, au Saint-Sépulcre. Le transfert en a été fait presque certainement par Constantin Monomaque, lors de la restauration de cette dernière église en 1048. La conclusion que l'un a écrit vers le commencement, l'autre dans la seconde moitié du xie siècle, correspond assez bien à l'opinion générale, mais on ne peut plus rattacher *la description arménienne*, écrite, dit-on, au xe siècle, à un mythique Anastase qui aurait visité les lieux saints au viie siècle. Sur les diverses dates assignées à Épiphane voir Marchet, *op. cit.*, p. 103-105.

Peu après l'arrivée des croisés, un pèlerin russe, l'higoumène Daniel, qui écrivit entre 1106 et 1115, nous donne une description assez détaillée de l'église de Sion, érigée, d'après lui, sur l'emplacement de la maison de Jean le Théologien. Nous apprenons par lui que le souvenir de la maison de Caïphe est encore attaché à la Sainte-Sion, mais que cette maison est localisée plus précisément à l'orient de l'église, non loin de la grotte du repentir et de l'église Saint-Pierre. « De l'autre côté de cette même église (du côté nord de la Sainte-Sion), à l'occident aussi, en bas, est située une autre chambre; c'est là que la sainte Vierge rendit l'âme; et tout cela se passa dans la maison de Jean le Théologien. C'est là qu'était la maison de Caïphe où Pierre renia le Christ par trois fois avant que le coq eût chanté. Cet endroit se trouve à l'orient de Sion. Non loin, sur le versant oriental de la montagne, se trouve une grotte profonde, où l'on descend par trente-deux marches; c'est là que Pierre pleura amèrement son reniement; au-dessus de cette grotte est érigée une église sous le vocable du saint apôtre Pierre. » (Éd. Khitrowo, p. 36 sq.) Il faut remarquer ici que cinq sur treize manuscrits consultés par l'éditeur ont cherché à harmoniser les deux indications du site de la maison de Caïphe et interpolent « Non loin » après « C'est là », et deux vont plus loin encore et changent « maison de Caïphe » en « propriété de Caïphe ». Il est possible que Daniel ait voulu rattacher la maison de Caïphe, d'une manière quelconque, à l'église Saint-Pierre ou qu'il ait voulu distinguer entre la maison elle-même, identique à la maison de saint Jean, et la cour, à l'Orient, où saint Pierre avait renié son Maître. En tout cas, il ne sait rien d'une maison de Caïphe localisée au nord du Cénacle. Il est donc évident que cet emplacement postérieur fut l'œuvre des croisés.

La première indication du site arménien de la maison de Caïphe est donnée par un pèlerin anonyme en 1145. « *Extra ecclesiam* (*Sion*), écrit-il, *est quaedam parva ecclesia ubi praetorium fuit, in quo Dominus flagellatus, spinis coronatus atque illusus, atque hic fuit domus Caiphae* » (Anon., vii, éd. Tobler, *Descriptiones Terrae sanctae*, p. 104). Les croisés ont donc construit une petite église dans la première moitié du xiie siècle, à laquelle ils ont transféré de la grande basilique de Sainte-Marie-du-Mont-Sion les deux souvenirs du prétoire et de la maison de Caïphe. Elle s'est trouvée tout près de la basilique, au Nord, d'après un renseignement de Jean de Wurzbourg en 1169. *Tunc temporis* [au temps de Notre-Seigneur] *iuxta idem praetorium versus meridiem erat illud grande ædificium ubi Dominus cœnavit cum discipulis suis. ... In eodem prætorio Petrus ter negavit Dominum ante galli cantum* (Tobler, *loc. cit.*, p. 139). Théodoric nous indique très clairement, en 1172, que le souvenir du prétoire a prédominé d'abord dans cette chapelle, érigée en l'honneur de Notre-Seigneur Jésus-Christ, où on vénérait une bonne partie de la colonne de la flagellation et devant laquelle une pierre en forme de croix portait cette inscription : « Ce lieu est appelé Lithostrotos et ici le Seigneur fut jugé » (*Théodorici libellus*, éd. Tobler, p. 62). Un pèlerin anonyme, qui aurait visité les lieux saints cette même année (1172), nous donne un renseignement contradictoire sur le titre de cette église : *Extra atrium* (*Sion*) *in aquilone est ecclesia in honore sancti Petri, ubi prætorium fuisse dicitur* (Tobler, *ib.*, p. 132). Mais, peu après, en 1187, le témoignage de Théodoric est appuyé par un autre pèlerin anonyme qui écrit : *Postea venimus ad Montem Sion, ubi est capella sancti Salvatoris, quæ dicitur prætorium Pilati* (Tobler, *Descriptiones Terræ sanctæ*, p. 194). D'ailleurs, il n'est pas rare qu'un pèlerin donne à une église le vocable d'un saint qui y est commémoré. C'est ainsi que le moine Bernard appelle la Sainte-Sion l'église Saint-Siméon et le rez-de-chaussée du Cénacle, l'église Saint-Étienne (Tobler-Molinier, *Itin. Hieros.*, p. 315). On conclut donc qu'il n'y a jamais eu une église Saint-Pierre au nord du Cénacle sur le terrain des Arméniens et que la petite église érigée par les croisés a porté, dès le commencement, comme toujours dans la suite, après 1172, le vocable de Saint-Sauveur (voir Marchet, *op. cit.*, p. 45-51).

L'église Saint-Sauveur a perdu définitivement le souvenir du prétoire au xiiie siècle et, en même temps, du moins provisoirement, celui de la maison de Caïphe, d'après un auteur anonyme grec, qui localise « la cour de Pilate et le prétoire de Caïphe » entre la mosquée d'Omar et la piscine probatique (*P. G.*, t. cxxxiii, col. 987). Ludolphe de Sudheim (1335-1341) raconte que cette église a été érigée en l'honneur de la transfiguration de Notre-Seigneur, que la maison de Caïphe se trouve à deux milles hors de Jérusalem, et que la maison d'Anne, où saint Pierre avait renié son Maître, est dans la vallée de Josaphat (*Archives de l'Orient latin*, t. ii, B, p. 352 et 354). Ceci fait comprendre pourquoi les Arméniens, après avoir restauré l'église Saint-Sauveur en 1371, l'ont identifiée d'abord avec la maison d'Anne. C'est du moins le témoignage d'Ignace de Smolensk qui l'a visitée vers

la fin du XIVe siècle et y a vu une petite prison et le foyer auquel se chauffait Pierre. La maison de Caïphe est localisée par ce pèlerin au grand couvent des Arméniens (Khitrowo, p. 155). Gréthénios vers 1400 (Khitrowo, p. 175) et Jean Poloner en 1422 (Tobler, *Descriptiones Terræ sanctæ*, p. 240), au contraire, identifient l'église Saint-Sauveur et la maison de Caïphe. C'est le septième et le dernier emplacement de cette maison, identique, paraît-il, au troisième qui n'a jamais été complètement oublié. Gréthénios nous informe aussi que la prétendue identification de la maison de Caïphe et de la maison de saint Jean, qui est à la base de tous ces égarements de la tradition, a été adaptée au nouvel emplacement. D'après lui, Caïphe ne louait que la moitié de la maison de Jean le Théologien. C'est ainsi que la maison de Jean, aussi bien que le foyer de Pierre, a suivi la maison de Caïphe au Nord.

VI. L'ÉGLISE SAINT-PIERRE DANS LA TRADITION MÉDIÉVALE. — L'étude que nous venons de faire sur l'égarement de la tradition, à propos du site de la maison de Caïphe, éclaire un fait curieux dans les huit mentions de l'église Saint-Pierre que nous avons déjà signalées. Les quatre premières mentions, qui appartiennent deux au VIe et deux au VIIIe siècle, indiquent expressément la maison de Caïphe comme le grand souvenir que cette église commémore. Les quatre dernières, au contraire, insistent surtout, et dans trois cas uniquement, sur les souvenirs, ou bien une fois, exceptionnellement, sur les prérogatives du prince des apôtres à qui l'église est dédiée. On voit que, déjà au IXe siècle, le souvenir de la maison de Caïphe était affaibli et que le terrain était ainsi préparé au transfert de ce souvenir à la Sainte-Sion, au moment même où le premier indice d'un tel transfert se fait voir. Le nouveau titre donné à l'église dans le *Typicon de Jérusalem*, le « Repentir de Pierre », paraît indiquer que la séparation des deux souvenirs, celui de saint Pierre et celui de la maison de Caïphe, était un fait accompli avant la fin du Xe siècle. En tout cas, déjà avant l'arrivée des croisés, dès le milieu du XIe siècle, l'église Saint-Pierre ne commémore plus la maison de Caïphe, mais le repentir du chef des apôtres. C'est Épiphane l'Hagiopolite qui en fournit le premier témoignage : Ἔξωθεν δὲ τῆς πόλεως δεξιόν, πλησίον τοῦ τείχους ἐστὶν ἡ Ἐκκλησία, ἔνθα ἐξελθὼν ὁ Πέτρος ἔκλαυσε πικρῶς. Καὶ δεξιὸν τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἀπὸ σαγιτοβόλων τριῶν, ἐστὶν τοῦ Σιλωὰμ ἡ Κολυμβήθρα (*P. G.*, t. CXX, col. 264).

Les références littéraires relatives à l'église Saint-Pierre-en-Gallicante sont très nombreuses dès la fin du XIe jusqu'au commencement du XIVe siècle. Les divers témoins disent souvent la même chose. C'est surtout le cas de ceux qui se contentent d'une simple mention de l'église et de la grotte et d'une indication générale de l'endroit où elles se trouvent. Mais il y en a qui donnent plus de détails et ajoutent ainsi leur part aux informations que nous possédons déjà. Il est rare cependant que ces renseignements nouveaux demeurent isolés et ne soient pas confirmés par la suite. Pour éviter des redites, il paraît préférable de disposer ici les divers témoignages d'après leur contenu et de renvoyer le lecteur, pour les textes complets, aux études des RR. PP. Marchet (*op. cit.*, p. 52-53) et Germer-Durand (*op. cit.*, p. 80-94).

L'église porte les noms : Saint-Pierre (Anonyme, cité par de Vogüé après 1100, higoumène Daniel, 1106-1115, Idrisi, env. 1180); Saint-Pierre-en-Gallicante (Saewulf, 1102, auteur de la *Citez de Iherusalem*, 1187); Gallicante, nom de la grotte d'abord (Eugésippe, vers 1148, Jean de Wurzbourg, 1165, Thietmar, 1217) et de l'église ensuite (Marino Sanuto, 1310, Odorico Mattiuzi, 1320); Galilée, forme vulgaire de Gallicante, nom de la grotte (Eugésippe vers 1148, Jean de Wurzbourg 1165) et de l'église (Théodoric, 1172, *Les chemins et les pèlerinages de la Terre sainte*, vers 1265); Saint-Pierre en Galilée (*Les sains pèlerinages*, vers 1231). De cette constatation, on voit que le titre authentique de l'église fut Saint-Pierre, mais que le nom de la grotte, Gallicante ou Galilée, s'est attaché à ce titre dans la suite et même l'a supplanté quelquefois. Ni le repentir de Pierre du *Typicon de Jérusalem*, ni les Soupirs de Pierre de la liste arménienne ne se retrouvent dans les textes. Aucun texte ne mentionne un couvent, mais déjà, en 1165, Jean de Wurzbourg l'indique implicitement, en disant que l'église est desservie par des moines grecs. C'est peu après cette date, en 1172, que les Arméniens sont signalés pour la première fois. Dès le commencement jusque vers la fin du XIIIe siècle, l'édifice au-dessus de la grotte ne s'appelle plus église, mais chapelle (*Les sains pèlerinages*, 1231 ; *Les chemins et les pèlerinages de la Terre sainte*, 1265) ou bien εὐκτήριον « oratoire » (Perdicas, 1250). D'où l'on peut conclure, avec le R. P. Marchet (*op. cit.*, p. 56), que l'église fut détruite dans le premier quart de ce siècle et remplacée, peu après, par une chapelle. Une église est encore mentionnée plusieurs fois à la fin du XIIIe et au commencement du XIVe siècle, mais ni Jacques de Vérone en 1335, ni les pèlerins qui le suivent n'en trouvent plus aucune trace.

Les renseignements que les textes nous donnent sur le site de l'église Saint-Pierre sont très abondants. Elle se trouve à l'orient du Cénacle (higoumène Daniel, Théodoric), au flanc du mont Sion (Saewulf, Anonyme cité par de Vogüé, higoumène Daniel, Idrisi, Brosserius, 1285-1299), hors des murs de la ville (*Qualiter sita est civitas Jerusalem* et Épiphane avant 1100, Saewulf, Perdicas, *Liste des couvents arméniens*), entre Sion et Siloé (Épiphane, Anonyme cité par de Vogüé, higoumène Daniel, Idrisi, *Liste des couvents arméniens*). La distance entre l'église et Siloé est évaluée à trois traits d'arc environ, c'est-à-dire à trois cents mètres, par Épiphane (*P. G.*, t. CXX, col. 264). Jean de Maulxdeville en 1322 (Wright, *Early travels*, Londres, 1848, p. 174) et Jean Poloner en 1422 (Tobler, *Descriptiones Terræ sanctæ*, p. 239) indiquent la grotte de Gallicante, le premier à 140, le second à 187 pas de l'église Saint-Sauveur, la pseudo-maison de Caïphe. La divergence entre ces deux mesures s'explique facilement, non seulement par les variations du pas, mais aussi et surtout par le fait que Poloner monte, alors que de Maulxdeville descend. On se rappellera, à ce propos, les [cent]-cinquante pas de Théodose qui, lui aussi, descend. La mesure d'Épiphane est une mesure à vol d'oiseau. Sans entrer dans des détails mathématiques, on constate, du moins, que l'église Saint-Pierre est indiquée presqu'à mi-chemin entre la piscine de Siloé et l'église Saint-Sauveur, plus près cependant de ce dernier endroit. C'est là l'emplacement de l'église Saint-Pierre découverte par les Pères assomptionnistes à environ 300 mètres de Siloé et 250 de la pseudo-maison de Caïphe. On remarquera aussi que presque tous les pèlerins partent de la grande église de Sion pour aller à l'église Saint-Pierre. Les anciens pèlerins : Théodose, l'auteur du *Bréviaire de Jérusalem*, l'auteur du *Commemoratorium*, le moine Bernard, y sont arrivés du même point de départ. Mais après l'église Saint-Pierre, c'est la piscine de Siloé qui est mentionnée le plus souvent au temps des croisés. Cela nous reporte à l'époque du *Pèlerin de Bordeaux*. Voici le revers de la route qu'il avait suivie, que l'auteur arabe, Idrisi, nous indique en des termes assez semblables vers la fin du XIIe siècle : « De la porte de Sion on descend dans la vallée appelée wady Gehenna, et, au flanc de la vallée, il y a une église sous le vocable de Pierre, et dans cette vallée est la fontaine de Siloé. » (Durand-Cheikho, *Chrestomathia arabica*, p. 368.) Le

pèlerin avait dit : « Dans la même vallée (où on voit Siloé tout en bas) on monte vers Sion et on voit l'emplacement de la maison de Caïphe. » C'est donc au flanc de la vallée, entre Sion et Siloé, que l'on voit les ruines de la maison de Caïphe au IVe siècle et l'église Saint-Pierre au XIIIe siècle. Les vestiges de la maison et de l'église ont été découverts à mi-côte entre les deux endroits nommés.

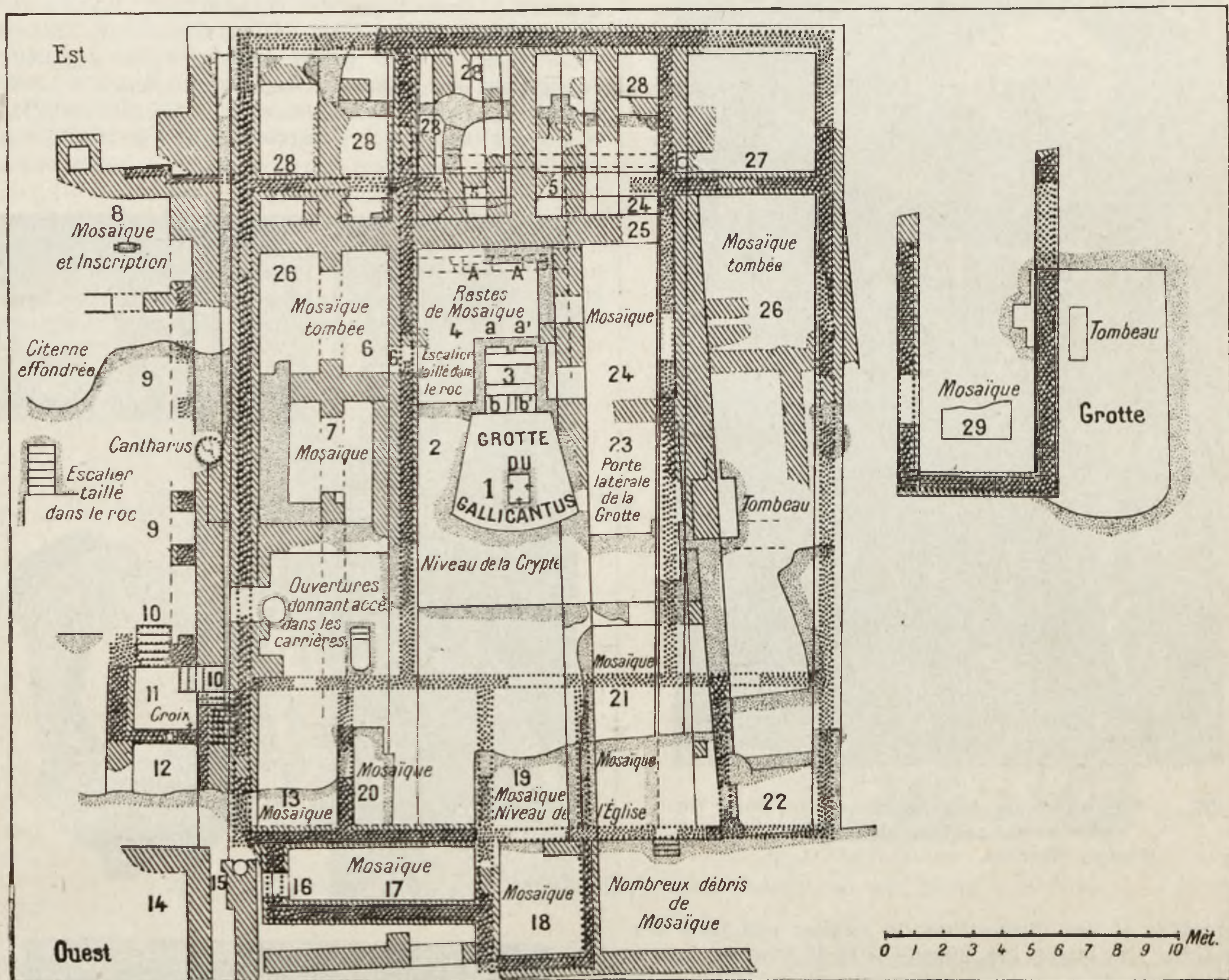
Presque tous les pèlerins qui indiquent l'église et plusieurs qui ne l'indiquent pas mentionnent la grotte, sur laquelle elle a été érigée (higoumène Daniel, Jean de Wurzbourg) ou qu'elle contient (Phocas, *La citez de Iherusalem*, Perdicas, Brosserius, Marino Sanuto, Odorico Mattiuzi). Cette grotte est profonde (higoumène Daniel, *La citez de Iherusalem*, Brosserius, Marino Sanuto, Odorico Mattiuzi), même très profonde (Saewulf) et très obscure (Théodoric). On y descend par des degrés (higoumène Daniel, Théodoric, *Les sains pèlerinages*, Perdicas) au nombre de trente-deux (higoumène Daniel). La profondeur de la grotte sainte, découverte par les Pères assomptionnistes, est de 6 m. 40. Un certain nombre des degrés, par lesquels les pèlerins y descendaient autrefois, ont été retrouvés en place et ils ont tous la même hauteur, 0 m. 20. D'où il suit qu'il y en avait trente-deux, ce qui correspond exactement au nombre signalé par l'higoumène Daniel (Marchet, *op. cit.*, p. 64-65). Théodoric indique soixante degrés : *Deinde ad sinistram altaris partem LX fere gradibus descenditur in subterraneum specum.* La contradiction apparente s'explique par le fait que l'on descendait par des degrés, d'abord de l'église supérieure à la crypte, ensuite de la crypte au fond de la grotte, comme Perdicas l'atteste εὐκτήριον τοῦ Πέτρου ὑπόβαθρον καὶ σπήλαιον ἔχον διὰ βαθμίδων (*P. G.*, t. CXXIII, col. 969). Théodoric se reporte évidemment, en premier lieu à l'escalier taillé dans le roc (voir fig. 121, n. 3 et 4 du plan des ruines) à l'est de la grotte (n. 3) continué, dans un remaniement postérieur de l'édifice, par un grand escalier de pierre (n. 4), jusqu'au niveau général de la crypte. Aux degrés ainsi franchis, il ajoute les trente-deux qui conduisent de la crypte jusqu'au fond de la grotte pour atteindre le chiffre approximatif de soixante. Ce renseignement donc, loin de faire quelque difficulté, présente, au contraire, un nouveau trait de ressemblance entre l'église des pèlerins et l'église découverte par les fouilles, la position tout près de l'autel de l'escalier par lequel on descendait de l'église supérieure à la crypte.

Deux pèlerins mentionnent une peinture qui ornait la grotte sainte. Jean Phocas, en 1185, nous dit seulement que l'apôtre saint Pierre y est représenté pleurant εἰς ὃν [σπήλαιον] καὶ πενθῶν ἱστόρηται ὁ Ἀπόστολος (*P. G.*, t. CXXXIII, col. 965), mais Théodoric, en 1172, nous décrit la représentation. *Ibi* [*in specu*] *enim depictus est* [*Petrus*] *residens et caput in manibus declinans pii magistri incommoda suam deflet negationem, ancilla ei minaciter instante et gallo ante eius pedes stante et canente* (*Theodorici libellus*, éd. Tobler, p. 63). Rien ne démontre plus éloquemment que cette représentation, combien est artificielle la distinction entre le lieu du reniement et le lieu du repentir de saint Pierre que les défenseurs du site arménien de la maison de Caïphe trouvent déjà établie au Ve siècle. Tous les éléments de cette scène du repentir, sans aucune exception, appartiennent à la maison de Caïphe. On ne distingue pas encore au XIIe siècle entre le lieu du repentir et le lieu du reniement, mais on croit posséder un second lieu du repentir. Ce dédoublement du lieu de repentir de saint Pierre est attesté aussi par des textes de cette époque. Jean de Wurzbourg, en 1167, attache le repentir tout d'abord au prétoire, identifié alors avec la maison de Caïphe : *In eodem prætorio Petrus ter negavit Dominum ante galli cantum, ubi etiam, audito galli cantu, Domino eum respiciente, pie reminiscens verbi Jesu, vere pœnituit, flevit amare, fugiens in cavernam, quæ modo Gallicantus vulgariterque Galilæa appellatur.* (Tobler, *Descriptiones Terræ sanctæ*, p. 139.) De même Eugésippe vers 1148, après avoir mentionné le reniement au prétoire, ajoute immédiatement : *Unde et galli cantu pie reminiscens verbi Jesu pœnituit* [*Petrus*] *flevitque amare et fugiens in cavernam quæ modo Gallicantus appellatur...* (*P. G.*, t. CXXX, col. 1001 et cf. *P. L.*, t. CLV, col. 1049). L'Anonyme. cité par de Vogüé (*Églises de Terre sainte*, p. 413) attache même le premier repentir, au chant du coq dans la maison de Caïphe, à l'église Saint-Pierre-en-Gallicante : *Ex alia parte montis* [*Sion*] *in descensu eiusdem est ecclesia sancti Petri ubi gallo canente flevit amare peccatum negationis.* Et il a bien raison, puisque le nom « Gallicante » appartient proprement et en premier lieu à la maison de Caïphe où l'église Saint-Pierre avait été érigée au Ve siècle et où elle est restée jusqu'au XIVe siècle. Mais le souvenir de l'Apôtre, déjà prédominant au début du IXe siècle, avait fini par envahir la grotte de son Maître, jadis la prison de la maison de Caïphe. C'est par une déduction, tirée du nom de la grotte, que l'auteur des *Pèlerinages et pardouns de Acre*, vers 1280, y attache le souvenir du reniement : « E la pres [du Cénacle] est la cave Galycant où saint Père refusa conustre Jhesu » (Michelant et Reynaud, p. 231). De même, l'auteur des *Chemins et des pèlerinages de la Terre sainte*, vers 1265, tire une autre conclusion du nom Galilée : « De suth Mont Syon est une chapele ke l'on dist Galilée. Ilekes aparut Nostre sire après sa resurrection à Simon Pères e à bones femmes » (*Ib.*, p. 195). Ricoldo, en 1289, attache à l'église de Pierre le souvenir du reniement, aussi bien que celui du repentir (éd. Laurent, p. 108). On voit, par les divers noms de ce lieu saint, que des souvenirs anciens ont souvent été voilés par de nouveaux.

Si l'église Saint-Pierre n'est plus mentionnée après 1320 et si son souvenir a définitivement disparu en 1335, la grotte sainte est indiquée encore pour un siècle au moins à l'endroit traditionnel. C'est là qu'elle est visitée par Jacques de Vérone en 1335, Ludolphe de Sudheim en 1338, Nicolo da Poggibonzi en 1345, le chevalier d'Anglure en 1395 et Jean Poloner en 1422. Mais, au cours du XVe siècle, une maison arabe s'élève sur l'emplacement de l'ancienne église et la grotte, transformée en vulgaire citerne, n'est plus accessible aux pèlerins. On la cherche cependant et on la trouve à un endroit un peu plus élevé, mais peu éloigné de l'ancien site. Fabri, en 1483, a donné une description très détaillée de cet endroit. Celui-ci se trouve au pied d'une pierre dressée, à côté du canal qui amène les eaux des montagnes d'Hébron, tout près d'une citerne profonde qui, d'après lui, aurait été peut-être la crypte de l'ancienne église (*Evagatorium*, t. I, Stuttgart, 1843, p. 261). Le R. P. Germer-Durand a pu ainsi retrouver cette grotte peu profonde au pied d'un tronçon de colonne encore en place à côté du canal, et tout près d'une grande et profonde citerne (*Revue biblique*, t. XXIII, 1914, p. 90-92). Au XVIIe siècle, l'emplacement en a encore changé. On la montre, maintenant, à un quart de mille de la maison de Caïphe, d'après Quaresmius (*Terræ sanctæ elucidatio*, t. II, éd. d'Anvers, 1639, p. 149) et « vers la porte des Megarbé », d'après le P. Nau (*Voyage nouveau de la Terre sainte*, 1702, p. 117). Le R. P. Germer-Durand a encore retrouvé cette grotte peu profonde et marquée d'une croix creusée dans le roc, au pied de la colline qu'il faut gravir pour entrer en ville par la porte des Maugrébins (*op. cit.*, p. 92-93). Il serait superflu de poursuivre ici les migrations ultérieures de

cette grotte pendant les XVIII[e] et XIX[e] siècles. Tout le monde admet maintenant que la véritable grotte de Gallicante a été heureusement retrouvée par les fouilles des Pères assomptionnistes, et avec elle l'emplacement de l'église érigée à l'endroit du repentir de saint Pierre. C'est au même endroit, tout près de la grotte, que nous avons retrouvé aussi l'emplacement primitif du pilier de la flagellation de la maison de Caïphe.

VII. L'Église Saint-Pierre d'après les fouilles. — Nous avons trois récits détaillés des résultats des fouilles pratiquées à Saint-Pierre-en-Gallicante : celui du R. P. Germer-Durand dans la *Revue biblique*, t. XXIII, 1914, p. 222-246, celui du R. P. Vincent dans *Jérusalem*, t. II, p. 504-515, et celui du R. P. Marchet dans *Le véritable emplacement...*, p. 58-85. Ces trois témoins autorisés affirment, d'un commun accord, que

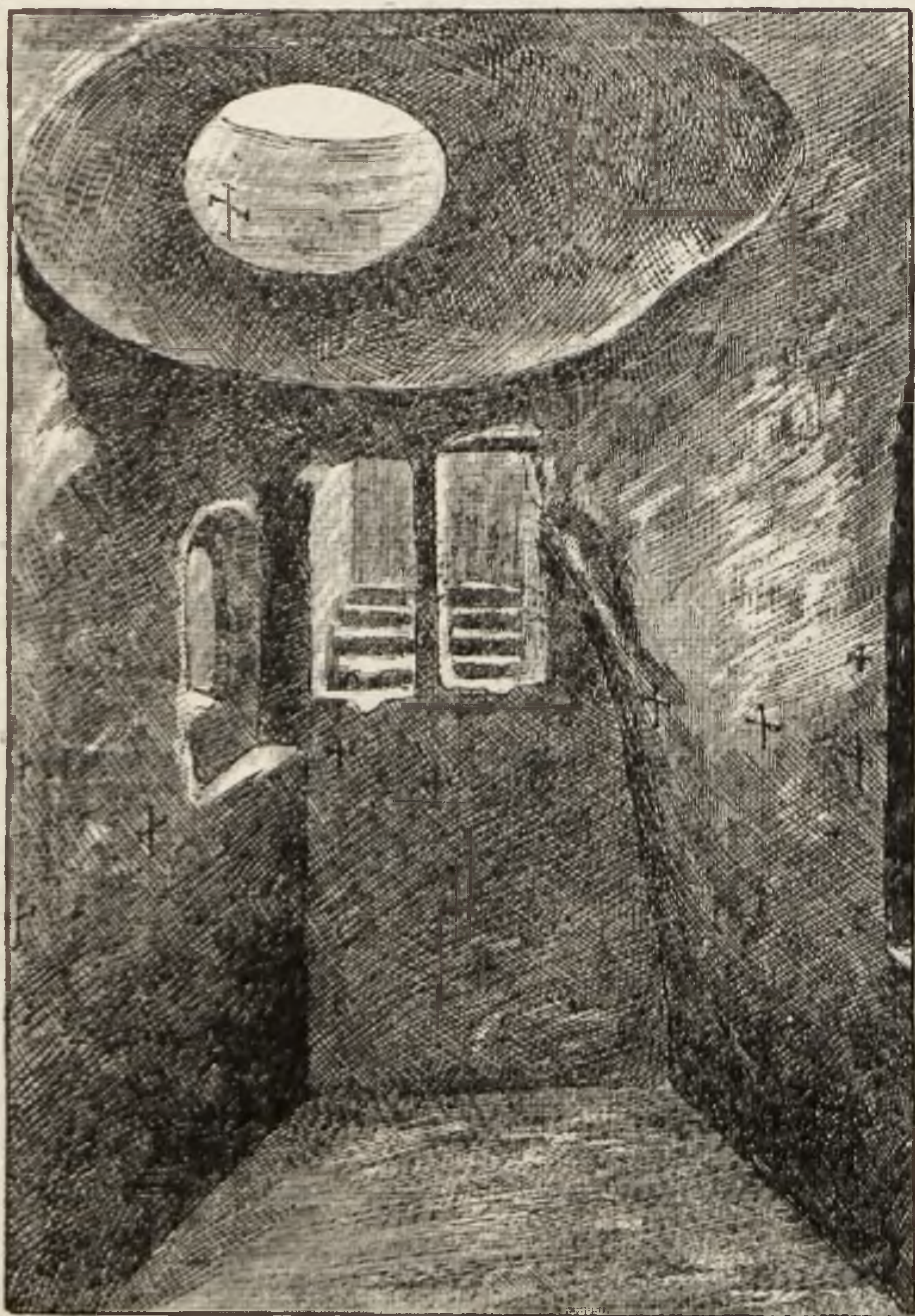


121. — Plan des ruines de l'église Saint-Pierre, d'après les fouilles.

EXPLICATION DU PLAN

1. Orifice supérieur del a grotte, dans lequel sont gravées les trois croix.
2. Grandes dalles, un peu surbaissées à cause d'une cassure du rocher qui les porte. Sous ce rocher et sous la mosaïque 7, souterrains contigus à la grotte.
3. Escalier taillé dans le roc.
4. Palier, où l'on a retrouvé les restes de deux mosaïques superposées. Dans un remaniement postérieur ce palier a fait place à un grand escalier de pierres, continuant l'escalier taillé dans le roc, jusqu'au niveau général de la crypte, où l'on a retrouvé deux seuils A, A', correspondant à *a*, *a'* et *b*, *b'*.
5. Corridors séparés par une cloison et donnant accès sur l'escalier, par A, A'. Ces corridors étaient pavés en mosaïque blanche.
6. Restes d'un escalier; on a retrouvé plusieurs marches; dans l'embrasure de la porte elles étaient en place.
7. Mosaïque blanche au niveau général de la crypte. On a dû la détruire pour pratiquer des fouilles au-dessous.
8. Mosaïque avec inscription, empruntée au ps. CXX. Les restes de mosaïque qui entourent l'inscription marquent l'emplacement de deux portes, l'une à l'Ouest, l'autre au Sud.
9. Pilier de l'atrium de la crypte.
10. Escalier conduisant de l'atrium de la crypte à l'église supérieure.
11. Vestibule analogue à 8. On y a retrouvé des restes de mosaïque polychrome.
12. Tombeau contenant des ossements noyés dans la chaux.
13. Mosaïque blanche, avec semis de fleurs.
14. Rue dallée.
15. Par-dessus les ruines des deux murs marqués sur le plan, on a trouvé les restes d'un escalier, conduisant de la rue dallée à la porte 16.
17. Corridor pavé en mosaïque blanche et conduisant au vestibule 18. On a détruit ce corridor pour le besoin des fouilles.
18. Vestibule pavé en mosaïque blanche.
19. Mosaïque blanche. Dans un remaniement postérieur, cette mosaïque avait été recouverte de dalles.
20. Mosaïque polychrome du V[e] siècle formant le pavé de l'église supérieure.
21. Mosaïque blanche.
22. Cette partie est élevée de 1 m. 60 au-dessus du niveau de l'église.
23. Cave à ciel ouvert, autrefois voûtée, donnant accès dans la grotte.
24. Mosaïque blanche au niveau de la crypte. Elle a été détruite.
25. Citerne dans laquelle on a découvert de nombreuses lampes chrétiennes.
26. Nombreuses plaques de mosaïque polychrome.
27. D'énormes blocs de pierre étaient disposés à l'Est de ces murs pour les consolider.
28. Soubassements. Plusieurs murs ont été détruits pour le besoin des fouilles.
29. Mosaïque polychrome.

les fouilles ont révélé les restes indubitables de plusieurs églises édifiées autour de la grotte sainte, dont une a été érigée dans la seconde moitié du v[e] siècle, une autre après l'invasion des Perses en 614, une troisième à l'époque médiévale. Le désaccord entre les témoins apparaît surtout au sujet de l'origine, du



122. — Vue intérieure de la grotte sainte, basse fosse sous la nef centrale de l'Église, d'après Marchet, *op. cit.*, pl. VI, n. 5.

caractère et des dimensions de l'église primitive du v[e] siècle. Elle aurait été, d'après le R. P. Vincent, assez petite, 21 × 16 m. au plus, à un seul niveau : celui de la crypte postérieure, entourée de réduits monastiques, d'origine arménienne. Les RR. PP. Germer-Durand et Marchet lui attribuent, au contraire, des dimensions

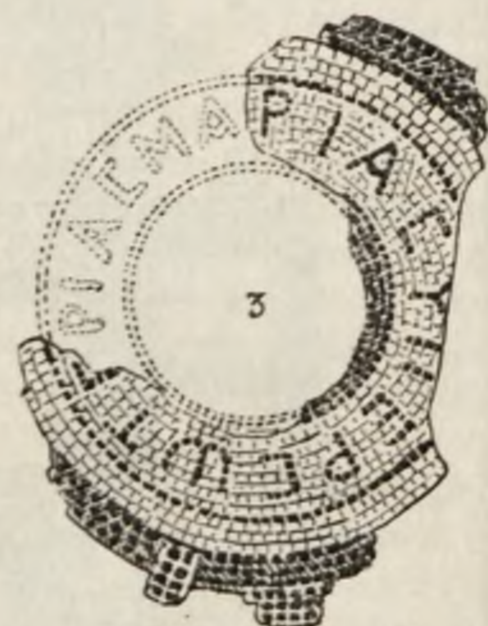


123. — Croix gravées sur l'orifice de la grotte, d'après Marchet, *op. cit.*, fig. 8, p. 64.

plus grandes : environ 30 × 20 m., deux niveaux — église supérieure et crypte — un seul couvent au Nord, peut-être — car la date en est incertaine — une origine gréco-byzantine. On remarquera que l'opposition entre ces deux conclusions archéologiques rappelle la manière dont les textes traditionnels sont rapportés à l'édifice primitif par les deux parties en litige. Les uns y voient la *basilica grandis* du *Bréviaire de Jérusalem;* l'autre, le P. Vincent, y voit, au contraire, le couvent arménien des « soupirs de Pierre. » Ce désaccord entre les auteurs ne doit pas nous rendre sceptiques sur les déductions tirées des fouilles, il doit nous faire accepter avec plus de confiance les conclusions sur lesquelles ils ont pu s'entendre, comme aussi nous faire examiner plus attentivement les preuves alléguées des deux côtés pour justifier leur point de vue. Nous donnerons d'abord la description des résultats des fouilles, par rapport aux églises découvertes, d'après le récit du R. P. Vincent, sans entrer dans les développements concernant des points secondaires ou disputés; nous ajouterons ensuite quelques détails supplémentaires, et déterminerons s'il y a accord entre l'archéologie et









124. — Mosaïques.

1-2. Mosaïques du v[e] siècle. — 3 et 4. Inscriptions en mosaïque, à l'entrée nord de l'église du couvent; sur le n. 4, citation du ps. CXX, 8.

la tradition sur les églises des trois époques successives. Le plan des ruines du R. P. Germer-Durand (fig. 121), avec l'explication qui l'accompagne, permettra au lecteur de localiser facilement les trouvailles.

« Au lieu de l'analyse laborieuse que suppose une première investigation, il est maintenant loisible d'adopter le procédé plus concis d'une synthèse archéologique. Une cavité profonde dans la roche vive (fig. 122) marque le centre d'un quadrilatère où se superposent des constructions très variées. Cette cavité atteste par les singularités de sa forme, de multiples transformations. Le plafond est percé d'un orifice rectangulaire orné de croix (fig. 123), suivant un usage dont

l'époque byzantine fournit, il est vrai, des exemples, mais que leur multiplicité rend spécialement dignes d'attention en cet endroit. D'autant que le même religieux symbole se répète à de nombreux exemplaires sur les parois intérieures de cette étrange citerne. Détail utile à relever : ces croix intérieures, peintes en rouge et en noir, avaient été dissimulées par l'enduit étanche et n'apparurent, à même le rocher, qu'après la suppression du *hamrā* nécessité par l'installation de la citerne. L'excavation était, par conséquent, antérieure à cette destination utilitaire. La présence, sous le plafond, d'une fenêtre géminée précédée d'une double volée de marches dans le roc, mais surplombant aujourd'hui d'environ 3 mètres le fond de la citerne, fait la preuve qu'il y eut là, d'abord, tout autre chose : le plus vraisemblablement quelque ancien tombeau aménagé par la suite en une salle devenue l'objet d'une vénération évidente, puisqu'on s'est ingénié à faciliter son accès, et que les emblèmes chrétiens y ont été tellement multipliés. Ces escaliers s'agençaient sur un palier pavé en bonne mais simple mosaïque blanche, autour duquel rayonnent, dans une certaine symétrie, de petites chambres généralement pavées de même mosaïque. La superposition de deux pavements dans l'une ou l'autre de ces chambres atteste deux phases et plus peut-être. A travers ces pièces, d'épaisses murailles en matériaux de toute nature se développent avec un assez convenable parallélisme. La plupart étalent d'évidentes reprises, ou ont été redoublées non sans quelques variations axiales. Ces lignes, amorcées à l'Ouest contre une escarpe rocheuse haute de 3 m. 50, viennent s'appuyer, environ 20 mètres à l'Est, sur un blocage massif, dont la base extérieure est consolidée, vaille que vaille, par une sorte de glacis en volumineux quartiers de pierre, et qui présente un alignement parallèle à l'escarpe. Une ligne parallèle analogue existe à 7 ou 8 mètres plus loin sur la déclivité. Entre les deux, c'était comme un damier, d'ailleurs passablement irrégulier, de murailles en blocage médiocre, dans le but probable de créer le soubassement de quelque édifice supérieur. Des amas de mosaïques ornementales, provenant de cet édifice, emplissaient les cases du damier inégalement arasé au niveau moyen de la plate-forme où s'ouvre l'orifice supérieur de la caverne. Qu'il y ait eu, à cette hauteur, un niveau étendu à l'ensemble de la ruine, et d'ailleurs plusieurs fois remanié, c'est ce que prouvent les dallages, mosaïques, degrés et seuils de portes. L'antique escalier rocheux de la grotte avait été développé lui-même par de grandes marches et raccordé à ce niveau général, retrouvé au nord de la ruine. Il y a là, en bordure de la muraille extérieure, un alignement de piliers et, aux extrémités, deux salles dignes d'attention. Celle de l'Est (fig. 121, n. 8) ne mesure guère que 8 à 10 mètres carrés au maximum, avec un pavement en mosaïque blanche au niveau approximatif du sol artificiel intérieur. Cette mosaïque, fixée directement sur le rocher, a mieux résisté que la plupart des autres et conserve un petit texte grec inscrit dans un cartouche à queues d'aronde, au milieu de la pièce (fig. 124, n. 4). Un bouquet stylisé dans chaque oreillette du cartouche égaie, de quelques cubes clairs, la monotonie des filets noirs sur le fond banal. Malgré la gaucherie et les incorrections de cette courte épigraphe, on y reconnaîtra, au premier coup d'œil, une citation empruntée au v. 8 du Ps. cxx) : K(ύριο)ς φυλάξῃ τ[ὴν εἰ]σοδόν σου κ[αὶ] τὴν ἔξοδόν σου. Le futur φυλάξει des LXX a seulement été adapté en formule optative, comme





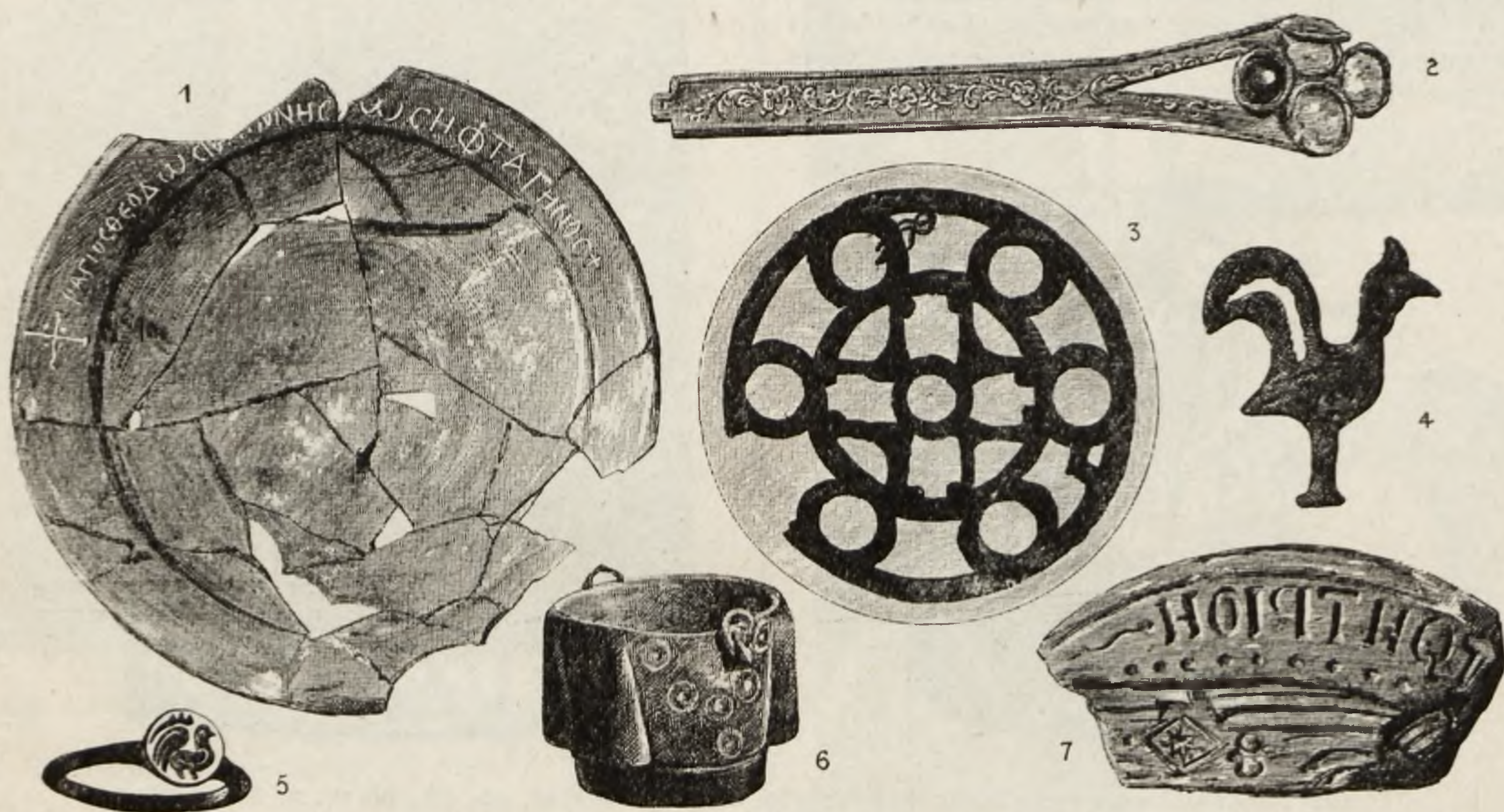
125. — Chapiteaux corinthiens du ve siècle, d'après Marchet, *op. cit.*, pl. IV, n. 1 et 6.

l'entendait d'ailleurs la Vulgate : *custodiat.* L'œuvre est manifestement négligée ou de très basse époque...

Située ainsi qu'on la trouve, la petite inscription caractérise cette salle comme un vestibule dont la relation avec l'alignement de piliers évoque l'idée d'un portique ou d'un atrium. A l'extrémité occidentale de ce portique, une volée de marches (fig. 121, n. 10) permet d'atteindre, à un niveau relevé d'environ 3 mètres, une salle analogue à celle de l'Orient, mais sans inscription conservée, car il ne subsiste de sa mosaïque, beaucoup plus ornée, que de faibles traces. De cette salle, que borde, à l'Ouest, une manière de grand ossuaire dans le roc (fig. 121, n. 12), l'escalier se prolonge en plusieurs volées de marches, coupées par des corridors, et l'on est ramené au Sud dans l'axe central de l'édifice, mais sur la crête de la grande escarpe rocheuse qui en limite, à l'Ouest, les massives substructions. Sur toute l'étendue de cette puissante plate-forme, c'est-à-dire sur environ 50 à 60 mètres carrés, mosaïques et seuils de porte démontrent l'existence d'un niveau supérieur impliquant lui-même deux phases successives, puisque certains pavements de mosaïque détériorés ont été recouverts tout bonnement d'un dallage. En un point consolidé par un retour d'équerre de l'escarpe rocheuse (fig. 121, n. 20), un fragment demeuré en place permet d'apprécier le caractère de la décoration en mosaïque polychrome à ce niveau supérieur (fig. 124, n. 1-2). « Il rappelle, a très justement noté le P. Germer-Durand, celui de la

mosaïque retrouvée à Saint-Étienne.... sans être semblable, il est de la même famille : le panneau, encadré d'une marge blanche à croisillons, est entouré d'une torsade élégante; le champ est orné de guirlandes qui se croisent, et, dans les espaces restés vides, s'étale un ornement cruciforme. » C'est tout ce qui subsiste de l'ordonnance supérieure, dont le schéma général est néanmoins régi de façon telle quelle par les lignes inférieures. Quant à sa nature religieuse, elle résulte avec évidence de la multitude de découvertes de détail réalisées dans le déblaiement laborieux des éboulis. Malgré le pillage usuel en toute ruine à Jérusalem, et les destructions lamentables qu'implique ici la présence de deux fours à chaux très voisins du monument, de remarquables pièces d'architecture, de jolis lambeaux de sculpture décorative et de curieux objets du mobilier ont échappé au vandalisme. Dans la première série, constituée principalement par les « bases et fûts de colonnes,

Parmi ce qu'on peut appeler éléments du mobilier, beaucoup sont tout à fait expressifs. Les lampes chrétiennes pullulaient avec toute la variété des formes usuelles. A côté d'un lot considérable de ces lampes, dans une citerne proche de la caverne centrale, furent trouvés « un petit lustre de bronze orné d'une croix et les morceaux d'un plat de terre rouge portant une inscription grecque (fig. 126, n. 1). Le lustre (fig. 126, n. 3), quoique brisé, gardait encore une partie des chaînes qui l'avaient jadis porté; il était facile d'y reconnaître ce que les Byzantins appelaient un *polycandilon* destiné à soutenir un groupe de lampes. Le plat de terre cuite, dont les morceaux furent rapprochés et recollés, présentait un vif intérêt aussi, à cause de l'inscription : il avait fait partie, selon toute apparence, du même ensemble suspendu sous le lustre pour recevoir les gouttes d'huile qui pouvaient s'échapper des lampes. » L'épigraphe, gravée à la pointe sur le rebord du plat,



126. — Éléments du mobilier religieux, d'après Marchet, *op. cit.*, pl. v.

1. Plat de terre cuite de Polycandilon avec inscription. — 2. Cuiller eucharistique. — 3. Disque de bronze de Polycandilon. — 4. Poignée de sceau représentant un coq. — 5. Bague en bronze, avec l'image d'un coq. — 6. Cassolette d'encensoir. — 7. Moule à pains eucharistiques.

dosserets ou abaques sculptés, fragments de claire-voie en pierre, etc. », rien n'est cependant caractéristique, au même degré que les chapiteaux corinthiens (fig. 125), à trois rangs de feuilles d'acanthe souples et d'un bon galbe, avec volutes plates garnissant les cornes de l'abaque. Au lieu du fleuron classique au centre du tailloir, la bosse fort proéminente est ornée d'une croix qu'elle met très en évidence. Nous retrouverons, plus tard, des pièces identiques dans la basilique d'Eudocie à Saint-Étienne, et le P. Germer-Durand classait à bon droit ces chapiteaux au ve siècle, en les attribuant, d'autre part, à une église. Tels autres débris de chapiteaux à acanthes plus sèches, aux lobes découpés pour créer, par leurs pointes assemblées, des figures géométriques, relèvent d'une tradition moins classique ou d'un art plus tardif. Si les lambeaux d'ornementation sculpturale sont plus difficiles à définir chronologiquement, la plupart, néanmoins, ont une empreinte byzantine incontestable, qui ne serait pas déplacée au ve siècle ou au vi^e siècle, et qui se distingue aisément des pièces d'inspiration et de technique tout autre attestant quelque restauration médiévale de l'édifice.

n'offre pas d'obscurité de lecture : ΟΑΓΙΟCΘΕΟ-ΔΩCΙΟCΜΟΝΗCΙΩCΗΦΤΑΠΗΝΟC. Au début, une grande croix à branches égales et quatre points dans les cantons; à la fin une croix analogue très petite et sans points. Le P. Germer-Durand résoud très correctement cette espèce de devinette où la grammaire classique n'a pas à intervenir : ὁ ἅγιος Θεοδώσιος μονῆς Ἰώσηφ ταπ[ει]νός. C'est du petit grec pour exprimer que cette offrande fut faite par *l'humble Joseph, du monastère de Saint-Théodose.* L'épigraphie chrétienne du Moyen Age byzantin présente par centaines ces dédicaces de moines ou de fidèles spécialement dévots à un sanctuaire et il est peu d'églises orthodoxes, dans la Palestine moderne, qui n'en puisse offrir de semblables... Plus épineuse est la question de date de cette dédicace. Le P. Germer-Durand l'attribuait, naguère, paléographiquement, « à la seconde moitié du ve siècle ». La base est par trop fragile. Même gravé ainsi qu'il l'est, ce pauvre grec sera probablement jugé de plus basse époque, et les analogies produites autoriseraient son attribution au viiie ou au ixe siècle.

Une bague offerte sans doute en ex-voto et dont le chaton présente l'image d'un coq (fig. 126, n. 5), un man-

che de cuiller eucharistique orné d'une croix en brillants (fig. 126, n. 2), un encensoir en bronze (fig. 126, n. 6), un beau fragment de moule à empreintes pour les pains liturgiques (fig. 126, n. 7), pour ne rappeler que des pièces dont la nature est évidente, ajoutent leur attestation ténue mais explicite à toutes celles déjà enregistrées... L'existence d'une église en cet endroit est un fait, quelle que puisse être la difficulté d'en ressaisir l'ordonnance intégrale. Cette église a eu plusieurs phases d'inégale importance et de splendeur différente : les vestiges nombreux remis au jour avec un admirable soin sont là pour en témoigner à qui voudra prendre la peine d'en refaire le contrôle. (*Jérusalem*, t. II, p. 505-511.)

Peut-on dire que l'église ainsi découverte est l'église Saint-Pierre-en-Gallicante? Outre la bague en bronze, dont le chaton représente l'image d'un coq, le R. P. Marchet nous indique « un autre sceau, plus grand, en bronze, trouvé aussi dans les fouilles, et dont l'empreinte est complètement usée, mais dont la poignée représente nettement un coq (fig. 126, n. 4) » (*op. cit.*, p. 65-66). Le coq est le symbole du repentir de saint Pierre. L'indice offert par le polycandilon ou plutôt par le polyclaios (*Jérusalem*, t. II, p. 508, n. 1), don de l'humble Joseph du monastère de Saint-Théodose, s'il est moins clair, n'est pas à mépriser. D'après les Ménées, c'est dans l'église Saint-Pierre que l'on solennisait le grand cénobiarque à Constantinople (voir *Revue biblique*, t. XXIII, 1914, p. 230 et *Biblica*, t. X, p. 293, n. 1). Cela suggère, du moins, une dévotion particulière envers le prince des apôtres, de la part des moines de Saint-Théodose, dont le don d'un polyclaios à l'église Saint-Pierre serait une manifestation caractéristique. Les fouilles ont révélé aussi, comme nous l'avons déjà indiqué, deux points de contact très précis entre l'église découverte et l'église Saint-Pierre-en-Gallicante des pèlerins médiévaux : les trente-deux degrés par lesquels on descendait au fond de la grotte sainte et l'escalier à gauche de l'autel et, par conséquent, au côté oriental de l'église, qui menait à cette époque tardive de l'église supérieure à la crypte. Il n'y a donc pas de doute que le monument découvert est non seulement une église, mais l'église Saint-Pierre-en-Gallicante du XIIe siècle. Les fouilles s'accordent avec la tradition pour indiquer une église à ce même endroit dans la période byzantine postérieure. On trouve, du reste, quelques points de contact dans les inscriptions, comme le montrera la suite de cette étude. Notons, en outre, l'existence d'une église Saint-Pierre, à l'emplacement de la maison de Caïphe, au VIIe siècle. Ce fait est attesté par le *Typicon de Jérusalem*, et les fouilles ont fourni la preuve, comme nous le verrons bientôt, d'une restauration de l'église Saint-Pierre-en-Gallicante à la même époque. Quant à l'église primitive, Théodose indique le transfert du pilier de la flagellation de la maison de Caïphe où il avait été érigé. L'emplacement primitif de ce pilier est encore attesté par l'entaille au lieu de la flagellation, dans les galeries souterraines, au-dessous de l'église, et au nord de la grotte sainte. L'auteur du *Bréviaire de Jérusalem* qualifie cette église de *basilica grandis*, « basilique de grandeur moyenne ». Que nous disent les fouilles sur ce point?

Il s'agit avant tout, pour nous, de déterminer approximativement les dimensions de l'église primitive. La position de cette église fut conditionnée par la grotte sainte qu'elle devait entourer et par la nécessité d'une orientation de l'Ouest à l'Est. La pente du terrain, très raide dans cette direction, opposait d'énormes difficultés à une construction ainsi orientée, et le fait qu'on s'est décidé à vaincre ces difficultés, au lieu de choisir un autre site ou une orientation plus facile du Nord au Sud, est la meilleure preuve qu'on a voulu y édifier une église pour y englober un lieu saint. On eût pu construire une église à un seul niveau, celui de l'orifice de la grotte sainte, mais cette église aurait été forcément petite, 21 m. × 16 m. au plus, et aurait mieux convenu à une fondation monastique qu'à une fondation officielle ecclésiastique. C'est ce qu'on aurait fait, d'après le R. P. Vincent, qui suppose, en outre, que l'église fut entourée de réduits monastiques. « La grotte constituait, en avant du chœur, une sorte de *confession*, et des réduits monastiques entouraient, en la consolidant, cette miniature d'église à trois nefs, avec vestibule surélevé sur la plate-forme rocheuse de l'Ouest » (*Revue biblique*, t. XXXIX, 1930, p. 244). Mais on pouvait aussi y faire autre chose : une crypte, au niveau de l'orifice de la grotte et, sur cette crypte, une église supérieure au niveau, plus élevé de 3 m. 50 de la plate-forme rocheuse. En ce cas, il fallait faire forcément des fondations massives, à l'Est, pour atteindre le même niveau si l'on voulait donner à l'église les dimensions qui convenaient à une fondation ecclésiastique importante. C'est ce qu'on a fait, d'après les RR. PP. Germer-Durand et Marchet et voici les preuves qu'ils en apportent.

Il y a tout d'abord la mosaïque polychrome (fig. 121, n. 20). Rappelons ce que nous en avons déjà lu dans le passage cité de *Jérusalem*, t. II : Elle est de la même famille qu'une mosaïque du Ve siècle trouvée à Saint-Étienne. Demeurée en place, grâce à un heureux accident du terrain, elle nous permet d'apprécier le caractère de la décoration en mosaïque polychrome au niveau supérieur ce qui implique deux phases dans la ruine. Le schéma général de la mosaïque est dessiné par les lignes inférieures. Il y a donc eu, d'après cette description, une église supérieure au Ve siècle, dont le seul fragment demeuré en place dans l'escarpe rocheuse, à l'Ouest, nous permet d'apprécier le caractère de la décoration. Or, lorsque le R. P. Vincent attribue cette église supérieure à une époque postérieure, il ne mentionne jamais la mosaïque polychrome du Ve siècle. Citons les deux passages : « On s'y est manifestement repris à plusieurs fois pour réaliser la construction la plus spacieuse et la plus importante — celle qui implique les deux églises superposées » (*Jérusalem*, t. II, p. 512). « En quelque période ultérieure, ce monument primordial devant recevoir le poids d'une église supérieure, les murs aux pourtours, mais surtout à l'orient, furent épaulés, au mieux de ce qu'on put faire dans ce centre monastique, par entassement de quartiers de pierre devant le chevet, redoublement de lignes et superposition de réduits accolés extérieurement » (*Revue biblique*, t. XXXIX, 1930, p. 244). Il se peut que le « vestibule surélevé sur la plate-forme rocheuse de l'Ouest », attribué à l'église primitive en 1930, soit à reporter à cette mosaïque polychrome. En tout cas, il paraît plus naturel de la rattacher à une église de même niveau que d'en faire le vestibule d'une église plus basse de 3 m. 50.

Reportons-nous maintenant à l'extrémité orientale de l'édifice où « un indice non équivoque prouve qu'il a été plus spacieux à une époque antérieure : c'est un large soubassement (fig. 121, n. 28) établi plus à l'Est et destiné à racheter la déclivité très raide du terrain ». Le R. P. Marchet, auquel nous empruntons cette citation, note une disposition analogue dans certaines églises anciennes, spécialement celle de Raguse du Ve ou VIe siècle (De Vogüé, *Syrie centrale. Architecture civile et religieuse*, p. 132, pl. CXVIII-CXIX) et décrit ainsi les soubassements à Saint-Pierre-en-Gallicante : « Ces soubassements, qui sont la prolongation des substructions du même monument, ont été établis sur une série de silos et tombeaux anciens, taillés dans le roc. Pour leur donner une assiette plus solide, les plafonds de ces souterrains ont été défoncés, et on a bâti sur les cloisons un ensemble de murs, quelques-uns à peu près

parallèles et très rapprochés les uns des autres, aussi régulièrement que le permettaient les cloisons des tombeaux, quelques autres perpendiculaires, au contraire, à ceux-ci dans le but de leur donner la cohésion et la solidité nécessaires. La nature et la forme de ces blocages grossiers, ainsi que les amas de mosaïques désagrégées, trouvées dans les cases de ce damier, prouvent qu'ils étaient destinés à servir de soutien à une construction qui était de même niveau que le reste de la ruine et ne faisait avec elle qu'un seul tout d'une longueur d'environ 30 mètres. On serait en droit de s'étonner qu'un édifice si important ait été posé en cet endroit de l'Ouest à l'Est, dans le sens de la déclivité, tandis qu'il eût été facile de l'asseoir du Nord au Sud, mais, si ce monument est une église, tout s'explique; ainsi l'exigeait l'orientation » (*op. cit.*, p. 59-60).

Le R. P. Vincent reconnaît, comme nous l'avons déjà vu, qu'un blocage massif, à l'Est, présente un alignement parallèle à l'escarpe rocheuse à l'Ouest, qu'une parallèle analogue existe à 7 ou 8 mètres plus loin sur la déclivité, qu'entre les deux c'était comme un damier de murailles, dans le but probable de créer le soubassement de quelque édifice supérieur et qu'il y a eu, à cette hauteur, un niveau étendu à l'ensemble des ruines. Il ajoute que « l'idée de soubassement paraît toutefois incontestable » (*Jérusalem*, t. II, p. 506, n. 1) et indique comme « la construction la plus spacieuse et la plus importante celle qui implique les deux églises superposées » (*ib.*, p. 512). Il semble donc que tous sont d'accord sur ce point, à savoir que le but du soubassement a été de supporter une prolongation à l'Est de l'église supérieure, devenue ainsi plus spacieuse que l'église inférieure à laquelle on l'avait superposée. Or, dans l'article de la *Revue biblique*, t. XXXIX, 1930, p. 244, on ne trouve aucune mention d'une construction plus spacieuse à une époque ultérieure, mais plutôt la « superposition de réduits accolés extérieurement ». C'est bien le cas de se demander si les restaurateurs de l'église auraient pris tant de peine pour ériger un soubassement de 8 mètres de largeur à cet endroit difficile dans le but d'accoler à l'église des réduits quelconques qu'ils auraient pu construire très facilement ailleurs. En effet, le seul édifice accolé à l'église que les fouilles ont révélé est un couvent au Nord.

Mais quelle est la date du soubassement, et par conséquent de l'église plus spacieuse dont ce soubassement a supporté la prolongation? Ici, les avis sont diamétralement opposés. Il est vrai que le R. P. Vincent mentionne, pour la première fois en 1930, « la partie centrale — et primitive — du damier » (*loc. cit.*, p. 244) sur laquelle aurait débordé « quelque peu » l'église primitive. Ce « quelque peu » ne serait guère plus d'un mètre, à en juger par les dimensions données à l'église. En tout cas, le soubassement comme tel n'appartiendrait qu'à l'époque postérieure. Or, la date en est déterminée par une trouvaille très importante, inconnue au R. P. Vincent en 1922, mais indiquée par le R. P. Marchet en 1927 (*op. cit.*, p. 69-70). Les fondateurs mêmes de l'église primitive ont jeté dans le blocage d'un des murs du soubassement, au sud-est de la petite église, neuf pièces de monnaie en bronze à l'effigie de Théodose II (408-450), Marcien (450-457) et Léon Ier (457-474). Un peu au nord de cet endroit, les restaurateurs de l'église détruite par les Perses en 614, ont jeté aussi, dans un autre blocage, cinq monnaies à l'effigie de Phocas (602-610) et d'Héraclius Ier (610-641). Les dates indiquées par les monnaies jetées dans les fondements des églises, d'après un usage bien connu, sont admises par tous, pour d'autres raisons, comme donnant les dates de l'érection et de la restauration de l'église Saint-Pierre en cet endroit. Il est donc évident que le soubassement et l'édifice qu'il portait appartiennent tous deux à la seconde moitié du Ve siècle. Or, on ne conçoit pas que l'on ait ainsi daté un réduit monastique à l'est de l'église inférieure. C'est une autre preuve que la construction portée par le soubassement fut le prolongement de l'église supérieure. Il en résulte donc que l'église primitive, dont une partie orientale et une partie occidentale ont été ainsi révélées par les fouilles, avait, sans doute aucun, une longueur d'environ 30 mètres.

Il existe une autre preuve, tout à la fois archéologique et traditionnelle, très facile à saisir, des dimensions moyennes de cette église primitive. C'est sa représentation sur la mosaïque de Madaba (fig. 120, hors-texte) par un artiste qui la vit de ses propres yeux lorsqu'elle était encore debout, et qui l'a représentée avec les autres lieux saints de Jérusalem. Les archéologues modernes, au contraire, sont obligés de la reconstruire hypothétiquement d'après les pauvres restes de ses ruines, effacées presque entièrement par le temps et par les constructions postérieures qui l'ont remplacée. Il s'agit ici de l'église primitive de Saint-Pierre-en-Gallicante, qu'elle ait occupé ou non l'emplacement de la maison de Caïphe. Il s'agit aussi de l'édifice n. 8 du monument contemporain, car l'auteur distingué des notes archéologiques de *Jérusalem*, livre VI, t. II, ne suit évidemment pas le professeur Thomsen qui a été obligé de priver l'église de Siloé de sa coupole pour pouvoir la substituer à l'église Saint-Pierre sur la mosaïque. Le R. P. Vincent écrit au contraire : « Non moins caractéristique du sanctuaire de Siloé est la petite coupole impliquée par le carré de piles massives au milieu du vaisseau » (p. 861). A la même page nous lisons aussi : « La description de l'*Anonyme de Plaisance* qualifie l'édifice d'*ecclesia volubilis*, exprimant sans doute par ce terme une église à coupole. » Or, l'édifice n. 8 de la mosaïque, dont la partie occidentale reste encore visible, est une assez grande église. C'est l'avis de Dalman, Gisler et Thomsen comme nous l'avons déjà indiqué. Personne ne songerait à y voir une petite église monastique de 21 m. × 16 m. au plus.

Les quatre inscriptions grecques, révélées par les fouilles, apportent encore leur témoignage touchant les conditions différentes de l'église Saint-Pierre aux deux époques diverses. Les deux inscriptions qui appartiennent, sans contredit, à l'époque primitive n'ont pas encore été mentionnées. L'une fut trouvée *in situ* dans une chambre qui pouvait être une chapelle votive, au sud-est de la crypte. Là, gravées en jolie mosaïque polychrome, se lisent les mots : Ὑπερ σωτε[ριας Μα]ριας « Pour le salut de Marie » (fig. 124, n. 3). Il s'agit, sans doute, d'une pieuse bienfaitrice. On s'accorde à attribuer cette inscription au Ve ou au VIe siècle (*Jérusalem*, t. II, p. 511; Marchet, *op. cit.*, p. 68). La seconde inscription n'appartient pas à l'église, mais au cimetière tout près d'elle, au Nord. C'est une épitaphe Ευτυχει Στεφανε « Adieu, Étienne », inscrite dans la bordure d'un tombeau luxueux orné de mosaïques très riches (fig. 127). Deux sandales rouges ont été posées devant l'inscription. Le sarcophage qui était petit, sans doute celui d'un enfant, a disparu, mais quelques éclats de porphyre vert, trouvés sur la mosaïque, paraissent indiquer la matière précieuse dans laquelle il fut taillé. On est encore d'accord pour dater ce monument du Ve ou du VIe siècle (voir *Revue biblique*, t. XVII, 1908, p. 406-409 et t. XXIII, 1914, p. 231-232). Les deux autres inscriptions, déjà mentionnées, sont de mauvaise exécution et de basse époque. Celle du moine Joseph, gravée sur le polyclaios avait été attribuée « à la seconde moitié du VIe siècle par le R. P. Germer-Durand » (*Échos d'Orient*, t. XII, 1909, p. 76), mais le R. P. Vincent l'a jugée, avec raison, de plus basse époque, et il l'attribue au VIIIe ou au IXe siècle (*Jéru-*

salem, t. II, p. 509). L'inscription, Ps. CXX, 8, placée dans l'atrium de l'église pour marquer l'entrée du couvent au Nord « est manifestement négligée ou de très basse époque », d'après le R. P. Vincent (*Jérusalem*, t. II, p. 506). Plus récemment, il écrit que « l'humble épigraphe devient intelligible, dès qu'elle est mise au compte, même aux Ve-VIe siècles, de moines étrangers plus zélés que férus de culture littéraire » (*Revue biblique*, t. XXXIX, 1930, p. 239). De telles exceptions aux lois de la science épigraphique ne sont pas à exclure à priori, mais, dans le cas présent, cette mauvaise épigraphe va évidemment de pair avec celle du moine Joseph et ne peut pas être classée avec les deux bonnes inscriptions des Ve-VIe siècles. Les auteurs de *La Palestine* (2e éd., 1912, p. 159) ont été mieux inspirés en disant : « Le caractère des lettres semble témoigner d'une restauration accomplie vers le IXe siècle. » Nous avons donc deux paires d'inscriptions d'époques diverses et nettement caractérisées. L'époque primitive témoigne de culture et de prospérité, sans attache monastique apparente. Postérieurement, vers le IXe siècle, on trouve, au contraire, peu de culture, un couvent, et des liens d'amitié avec les moines de Saint-Théodose, peu férus, eux aussi, de culture littéraire. C'est ce que les inscriptions suggèrent, tout à fait en accord avec les conclusions archéologiques déjà établies. Nous avons déjà remarqué que l'église Saint-Pierre n'avait ni couvent, ni moines au commencement du IXe siècle d'après le témoignage du *Commemoratorium* et que, vers la même date (d'après le témoignage du prêtre Epiphane), le souvenir évangélique qui en faisait la maison de Caïphe était déjà perdu. Or, le couvent découvert au cours des fouilles, et daté par l'inscription de l'atrium qui le relie à l'église, se rattache naturellement à la restauration accomplie dans le cours du IXe siècle. On s'explique facilement qu'un grand sanctuaire officiel, privé de sa raison d'être, soit devenu une pauvre église monastique. Il faut bien signaler ces points de contact, très importants, entre la tradition et l'archéologie, encore qu'il ne soit possible de dater, avec toute la précision désirable, ni la restauration dont il s'agit, ni le transfert officiel du souvenir de la maison de Caïphe.



127. — Mosaïque et inscription funéraire du Ve ou du VIe siècle, d'après Abel et Vincent, *Jérusalem*, t. II, pl. LIII, 13.

Les indices archéologiques qui ont amené le R. P. Vincent à découvrir une petite église à Saint-Pierre-en-Gallicante ne sont pas du même genre que ceux dont nous venons de parler. Ils se réduisent surtout à l'impression produite sur un archéologue de longue expérience et de vastes connaissances, par le caractère du site lui-même et les matériaux de construction employés. Le P. Vincent ne prétend pas avoir déterminé les murs ou les traces des murs de l'église primitive à cet endroit, mais il déclare que « la seule unité structurale, perceptible vaille que vaille, est celle du quadrilatère de 21 m. × 16 m. en chiffres ronds qui entoure la grotte sainte et s'appuie sur la haute escarpe rocheuse » (*Revue biblique*, t. XXXIX, 1930, p. 243). Mais pourquoi le soubassement, à l'Est, est-il exclu non seulement de l'église primitive, mais aussi de l'église restaurée, malgré les deux groupes de monnaies qui en attestent l'existence et le but aux Ve et VIIe siècles? « Dans tout le damier à l'orient du quadrilatère, il n'y a plus d'unité, pas grand parallélisme et presque aucune liaison; les blocages sont encore plus disparates et plus pauvres; le dénivellement brusque, de 4 à 5 mètres à peine, rend extrêmement aventureuse toute hypothèse de faire courir sur ce damier en soubassement un édifice développé au plan moyen de l'orifice de la grotte (*ibid.*). » Cette impression du soubassement est illustrée par une note adjointe : « Même avec toutes les ressources de la construction moderne en béton armé, le R. P. Étienne Boubet, des augustins de l'Assomption, l'architecte aimable et très distingué de la restauration, ne s'est pas risqué à ce jeu téméraire ». Tout en faisant état, comme elle le mérite, de cette appréciation de l'illustre archéologue, avouons cependant qu'elle n'explique aucunement l'existence, en cet endroit difficile, d'un soubassement qui n'aurait jamais supporté une prolongation de l'église supérieure. Il faut se rappeler aussi que ce soubassement, construit au Ve siècle et restauré, du moins partiellement, au VIIe, comme en témoignent les monnaies, a eu beaucoup à souffrir des malheurs du temps, et même, dernièrement, de la pioche des explorateurs. Qu'on ne le juge donc pas d'après le plan des ruines, dressé par le R. P. Boubet en 1912 pour représenter l'état actuel des fouilles, lequel n'indique pas les matériaux qui y avaient été enlevés avant cette date. Quant à la confirmation tirée de la construction moderne, les Pères assomptionnistes nous assurent que l'abandon de leur projet original, qualifié de « jeu téméraire », n'a pas été dû aux difficultés techniques de l'œuvre, mais uniquement à la nécessité de réduire la nouvelle église Saint-Pierre pour en diminuer les frais de construction.

Les deux groupes de monnaies trouvés dans les deux blocages du soubassement opposent encore un plus fort obstacle à la théorie du R. P. Vincent, Or, voici la réponse qu'il se permet de faire à cette difficulté : « Hélas! la preuve consiste en cette unique information que, parmi « les matériaux, était englobé un pan de maçonnerie contenant une collection de 9 monnaies aux effigies de Théodose II, Marcien et Léon Ier », tout cela quelque part, « hors de la petite église, au Sud-Est ». Tout ce que ces monnaies prouveront, quand le Révérend Père aura localisé le « pan de mur » où était la cachette, c'est que ce pan de mur n'a pas été bâti avant Théodose II, c'est-à-dire avant le premier quart du Ve siècle; après quoi, on pourra le faire aussi bas qu'il plaira, sans que les monnaies soient de la moindre efficacité contre une telle fantaisie. » (*Revue biblique*, t. XXXIX, p. 242-243.) Ici encore, une

note fait suite, avec une illustration prise de l'histoire moderne. C'est le cas bien connu à Jérusalem de quelques jeunes étudiants qui ont jeté quatre monnaies en bronze, de date et de provenance diverses, au fond d'un mur d'un sanctuaire érigé dans la ville sainte, en 1897, pour intriguer ou égayer quelque peu les archéologues futurs. Remarquons d'abord qu'il ne s'agit pas du tout d'une cachette, mais de deux dépôts de monnaies. Qui choisirait le blocage d'un soubassement pour y cacher le minime trésor de neuf ou même de cinq petites pièces en bronze? On peut bien exclure aussi l'hypothèse d'une plaisanterie. La seule explication admissible de ces deux faits semblables est que les fondateurs et les restaurateurs de l'église Saint-Pierre ont placé ces monnaies dans les fondements de l'édifice, d'après l'usage bien connu, pour marquer les dates de l'érection et de la restauration. Le choix des monnaies, l'endroit où elles furent mises en révèlent le but, et les deux dates, ainsi indiquées, sont, par ailleurs, confirmées et admises. Le journal des fouilles indique la trouvaille du premier groupe de monnaies au sud-est de l'église, dans un blocage du damier et celle du second groupe un peu plus au Nord, dans un autre blocage. Le manque de précision dans ces indications leur donne une autorité exceptionnelle, puisqu'il démontre qu'on avait enregistré les deux trouvailles sans en apprécier la valeur. D'ailleurs, l'endroit précis des découvertes a moins d'importance. Le damier est nettement indiqué comme fondement de l'église érigée au ve siècle et de la restauration du viie siècle; les murs parallèles qui le limitent à l'Est et à l'Ouest lui donnent une largeur de 8 mètres à ajouter aux 21 mètres de longueur de la petite église.

Un autre indice d'une petite église primitive serait offert, selon le P. Vincent, par les chapiteaux corinthiens du ve siècle, dont « les proportions mêmes... conviendraient certainement mieux à un édifice de dimensions modestes qu'à la « basilique spacieuse » des textes *(sic)* les plus anciens, allégués en témoignage » (*Jérusalem*, t. ii, p. 511). L'indice aurait sa valeur — pas très grande, puisque des chapiteaux identiques, de même proportion, ont été trouvés aussi dans la basilique d'Eudocie à Saint-Étienne, laquelle avait pourtant les dimensions peu modestes de 39 m. 70 × 21 m. 05 (*ibid.*, p. 507, 789, 794) — si l'on pouvait ignorer les difficultés techniques de la construction d'une église à deux niveaux à Saint-Pierre-en-Gallicante. En effet, on ne s'attendrait pas à trouver des colonnes lourdes de grandes dimensions dans une église supérieure, même spacieuse, superposée à une église inférieure sur une pente assez raide. Les proportions de ces chapiteaux s'adaptent donc à l'hypothèse d'une église à deux niveaux et démontrent, en même temps, que les anciens constructeurs ont pris les précautions nécessaires pour assurer la stabilité de cette église.

Il faut ajouter, enfin, que le R. P. Vincent, tout en avouant que son diagnostic technique des ruines n'est pas définitif, a bien voulu indiquer le seul moyen qu'il juge susceptible de déterminer définitivement les dimensions de l'église primitive : « Quand il s'agit de déterminer la date de maçonneries complexes, et spécialement de prouver l'unité ou la multiplicité de structure, ce n'est pas en jetant de la poudre aux yeux par des appels à une cachette de monnaies, mais en osant aborder les arguments intrinsèques sur la nature des matériaux, leur traitement, la qualité des mortiers et d'autres détails de ce genre qu'il y aurait pédanterie à rappeler... qu'il faudrait nécessairement recourir » (*Revue biblique*, t. xxxix, 1930, p. 243). On n'ignore nullement la grande importance de ces arguments intrinsèques, encore qu'ils n'aboutissent pas toujours à des conclusions unanimes et définitives. Mais il s'agit ici d'un cas particulier. D'abord, la documentation de notre sujet est défectueuse à cet égard, et les articles du R. P. Vincent lui-même ne remplissent pas les lacunes laissées par les descriptions des explorateurs. Puis, l'application des critères indiqués à Saint-Pierre-en-Gallicante est rendue très difficile par la confusion lamentable résultant de la nature du terrain, des dégâts du temps et de l'emploi fréquent des anciens matériaux pour de nouvelles constructions. C'est pourquoi il faut recourir à d'autres arguments archéologiques, facilement abordables et de caractère plus décisif pour déterminer les dimensions approximatives de l'église primitive. De tels arguments nous semblent offerts : par la mosaïque du ve siècle demeurée en place sur l'escarpe rocheuse à l'Ouest; par les monnaies que les fondateurs et les restaurateurs de l'église ont placées dans les blocages du soubassement à l'Est; par les inscriptions qui indiquent deux époques diverses et nettement caractérisées, et par la représentation d'une assez grande église à cet endroit sur un monument contemporain : la mosaïque de Madaba.

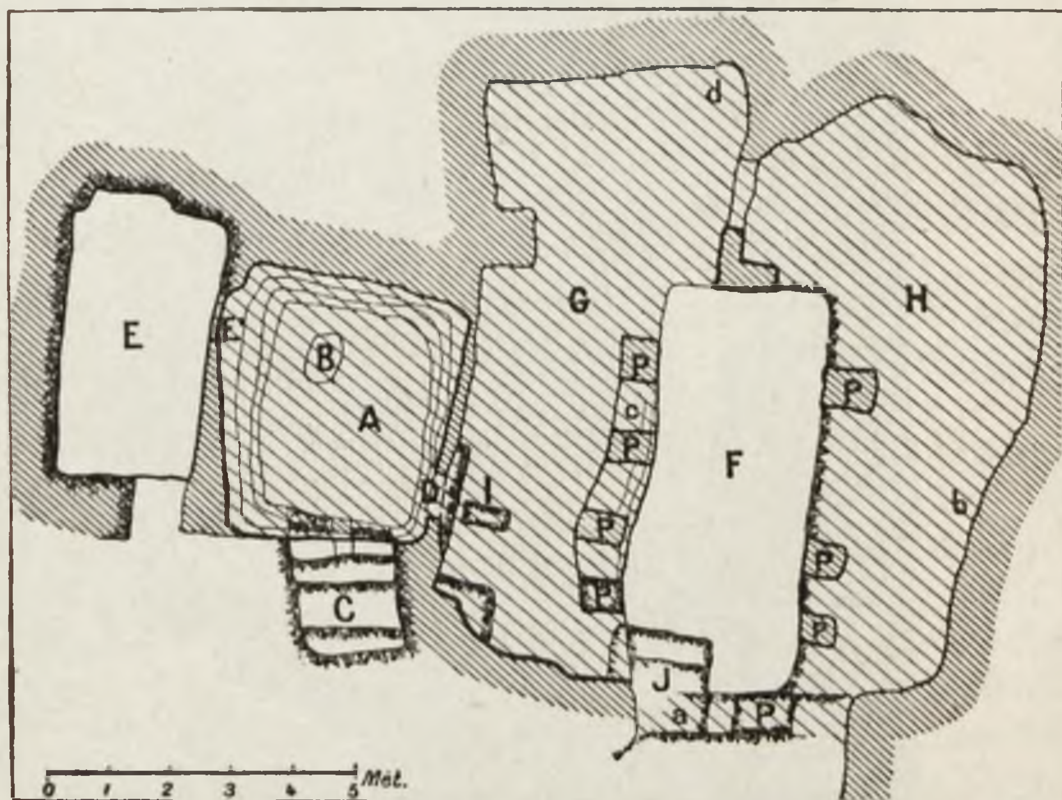
Il paraît donc que les fouilles pratiquées à Saint-Pierre-en-Gallicante nous ont révélé les restes d'une église Saint-Pierre, érigée dans la seconde moitié du ve siècle, église qui avait cette dimension moyenne que l'auteur du *Bréviaire de Jérusalem* qualifie de *grandis.* C'est ainsi que les résultats des fouilles et les témoignages de la tradition s'accordent parfaitement sur ce point. Mais ceux qui ont été amenés, par une interprétation du texte du *Pèlerin de Bordeaux*, qui nous a paru erronée, à localiser l'emplacement traditionnel de la maison de Caïphe au nord du Cénacle, y ont trouvé aussi les restes d'une église du vi^e^ siècle qui serait la grande basilique du *Bréviaire de Jérusalem.* Aucun indice archéologique ne rattache cette église à Saint-Pierre. L'édifice découvert est représenté, comme nous l'avons déjà dit, sur la mosaïque de Madaba par un petit couvent à toit rouge, orienté du Nord au Sud et ayant sans doute son oratoire. On remarquera aussi, avec le professeur Thomsen (*Zts. d. deut. Pal.-Vereins*, t. lii, 1929, p. 213-214), que cet oratoire, dont il fait une basilique, a la porte indiquée à l'Est. Il est donc intéressant de constater les indices archéologiques qui ont révélé ici une grande basilique, mais dont la porte serait à l'Ouest. On y a découvert, entre autres choses de moindre importance, un remarquable pavement en mosaïque. « La surface déblayée n'avait que 4 à 5 mètres de long sur 2 m. 50 de large, sans qu'on puisse dire si la limitation fut accidentelle ou résultait de la destruction de la mosaïque. L'axe des lignes suggère que le pavement se développait d'Est en Ouest, d'une orientation presque strictement parallèle à celle de la Sainte-Sion primitive. Or, ce même indice d'orientation paraît bien mettre la mosaïque en relation avec le débris d'un grand seuil de porte trouvé en place sur une bonne fondation, 30 ou 35 mètres à l'Ouest. Le seuil, sa fondation et l'espace dallé qui se développait en avant, vers l'Ouest, ont disparu pour faire place à un jardin potager. Le groupement de ces indices donne un appui solide à l'hypothèse qu'un édifice chrétien, non sans importance, a couvert ce site, apparemment au vi^e^ siècle si l'on en juge par le caractère des vestiges déjà connus. » (*Jérusalem*, t. ii, p. 499-500.) Si « ces éléments suggèrent une église, qui aurait de 30 à 35 mètres de longueur sur une vingtaine de large », ils ne peuvent se comparer avec ceux que les fouilles ont révélés à Saint-Pierre-en-Gallicante; ils ne sont pas confirmés, comme ceux-ci, par le témoignage contemporain de la mosaïque de Madaba, et ils ne sont pas rattachés, comme eux, par des trouvailles archéologiques, à l'apôtre saint Pierre. Il faut donc conclure que les résultats des fouilles, aussi bien que l'étude des textes, n'ont révélé l'existence que *d'une seule* église Saint-Pierre à Jérusalem avant les croisades. C'est

l'église Saint-Pierre-en-Gallicante, érigée dans la seconde moitié du v[e] siècle, sur l'emplacement traditionnel de la maison de Caïphe.

VIII. La maison de Caïphe d'après les fouilles. — Avant d'étudier si les résultats des fouilles ont confirmé ou non la tradition primitive de l'emplacement de la maison de Caïphe, il faut démontrer la crédibilité de cette tradition elle-même, indépendamment de toute confirmation archéologique. Notons tout d'abord qu'elle remonte à la première moitié du iv[e] siècle, c'est-à-dire à l'époque des premières attestations littéraires concernant les sites des lieux saints de Jérusalem, et qu'elle est d'accord avec l'historien juif Flavius Josèphe (*Bell. Iud.*, IV, xvii, 6), en localisant la maison du grand prêtre dans la cité supérieure. Ajoutons ensuite qu'elle indique la maison plus précisément dans la partie de la cité qui a le moins souffert des Romains, pendant le siège, et qui n'a pas été affectée par l'érection de la colonie d'Aelia Hadriana sur les ruines de la ville sainte. Le *Pèlerin de Bordeaux*, qui, le premier, nous en indique l'emplacement précis, signale même tout près une ancienne synagogue restée encore debout (Geyer, *Itin. Hieros.*, p. 22). C'est là une preuve que cette région privilégiée a échappé en grande partie à la dévastation générale, et que les ruines de la résidence officielle du grand prêtre, laquelle a dû posséder un caractère spécial et une certaine étendue, y auraient été encore visibles et reconnaissables à cette époque. De plus, la tradition fait mention de deux monuments des mieux adaptés à garder la mémoire d'un tel établissement : une grotte sainte qui serait le lieu de la détention de Notre-Seigneur, et un pilier saint qui marquerait encore le lieu de sa flagellation. Voilà donc deux indices objectifs qui serviraient bien à consolider la tradition et qu'on s'attendrait à trouver dans la maison de Caïphe : une prison quelconque très certainement, d'après les récits des synoptiques, et un lieu de flagellation très probablement, d'après le récit de saint Luc dans les Actes des apôtres. Il est vrai qu'aucun texte traditionnel ne mentionne la grotte avant le xi[e] siècle, mais la vénération spéciale accordée à cette partie unique de la maison de Caïphe démontre mieux que des textes, à la lumière de l'Évangile, qu'on y a vu la prison de Notre-Seigneur. Il est vrai aussi que la tradition primitive aurait dû chercher le pilier de la flagellation de Notre-Seigneur au prétoire, mais le fait qu'elle en a trouvé un à la maison de Caïphe est la meilleure preuve que ce pilier n'est pas dû à la recherche d'un souvenir évangélique, mais qu'il s'est fait reconnaître, par des signes non équivoques, pour un véritable pilier de flagellation. La tradition lui a donc rattaché le souvenir des coups que Notre-Seigneur a souffert des Juifs dans la maison de Caïphe, mais elle ne l'a pas identifié avec la colonne du prétoire. Or, on s'attend à trouver une prison judaïque et un lieu de flagellation — indices évidents de l'administration de la justice — à la résidence officielle du grand prêtre. C'est pourquoi il faut accorder à cette tradition, à tous points de vue, un très haut degré de crédibilité.

Ces deux indices traditionnels de l'emplacement de la maison de Caïphe à Saint-Pierre-en-Gallicante ont été confirmés par les fouilles. Nous avons déjà indiqué la découverte d'un lieu de flagellation, là précisément où l'on s'attendait à le trouver, tout près de la prison de la tradition, dans les galeries souterraines adjacentes à la grotte sainte. Voir dans le *Supplément* à Colonnes de la flagellation, t. ii, col. 60-67, la description des galeries, l'histoire de la découverte et les preuves que le pilier de la flagellation, vu par les pèlerins au Cénacle, y a été transféré de ce lieu. Nous avons déjà répondu plus haut, col. 701-704, aux difficultés principales opposées tout récemment à notre argumentation. Il ne reste ici qu'à résoudre la difficulté capitale soulevée par les modalités de la flagellation juive, et à exposer les raisons de croire que les galeries souterraines et la grotte sainte étaient, tout à la fois, le corps de garde et l'*arcta custodia* d'une prison judaïque.

Le grand prêtre et ses partisans qui, après avoir arrêté les apôtres, les ont fait juger dans une réunion du sanhédrin et condamner à la flagellation, furent, d'après saint Luc, de « la secte des sadducéens » (αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων, Actes, v, 17). D'où l'on voit que l'administration de la justice était dans les mains des sadducéens à cette époque. La Mišna est une œuvre des pharisiens rédigée à peu près deux siècles plus tard. Le droit pénal, assez développé pendant l'intervalle, se trouve dans le traité *Sanhédrin-Makkot*, unique à l'origine, mais divisé, plus tard, en deux parties d'après la distinction entre peines capitales et peines corporelles (Strack, *Einleitung in den Talmud*, Berlin, 1908, p. 50). Ce droit pharisien se distingue du droit antérieur sadducéen surtout par un souci de la miséricorde et par des additions nombreuses



128. — Plan des souterrains, d'après Marchet, *op. cit.*, fig. 17, p. 80.

A. Grotte sainte. — B. Orifice au plafond de la grotte. — C. Escalier d'entrée du tombeau. — D. Judas. — E, E'. Lieux d'accès des pèlerins. — F. Courette, ancien vestibule de l'hypogée. — G, H. Galeries souterraines. — I. Marchepied rocheux. — J. Escaliers d'accès. — P, P. Piliers rocheux.

tirées de la tradition des Pères et de l'exégèse subtile des textes scripturaires (voir, par exemple, l'introduction de H. Danby, dans *Tractate Sanhedrin*, London, 1919, et G. Hölscher, *Sanhedrin und Makkot*, Tübingen, 1910, et *Einleitung*, p. 139). Les sadducéens, au contraire, étaient plus sévères dans l'administration de la justice et, tout en vénérant le texte sacré, ne faisaient pas grand cas des traditions patristiques et exégétiques (voir Schürer, *Geschichte des judischen Volkes*, 4[e] édit., 1907, t. ii, p. 447-489 et les textes de Josèphe qu'il cite). Or, les deux modalités de la flagellation prescrites par la Mišna, mais exclues par le dispositif découvert dans la maison de Caïphe : la posture du patient, ni assis, ni debout, mais incliné, et la distribution des coups entre les diverses parties du corps, l'épaule droite, l'épaule gauche et la poitrine, sont rattachées à un texte de Deutéronome, xxv, 2, très mal interprété, et la deuxième modalité montre, en outre, le souci de la miséricorde propre à la législation pharisienne. Il n'y a donc aucune raison de croire que ces deux particularités ont fait autrefois partie de

la législation des sadducéens qui s'adaptaient facilement aux usages grecs et romains.

Il y a, d'ailleurs, un exemple très célèbre de l'opposition manifestée, dans l'administration de la justice, entre les prescriptions de la Mišna et la pratique du sanhédrin à l'époque dont il s'agit. C'est le procès de Notre-Seigneur. De cette opposition beaucoup d'auteurs, surtout juifs, ont conclu que le récit évangélique n'était pas historique. D'autres encore, chrétiens ceux-ci, ont déduit du même fait l'illégalité du procès. On reconnaît maintenant que ces deux conclusions sont également dépourvues de base. L'auteur d'une récente monographie sur le procès de Jésus, le docteur George Aicher, reconnaît bien que les modalités du procès, telles qu'elles sont connues par le récit évangélique, sont en désaccord avec les prescriptions de la Mišna, mais il n'accorde à ce fait aucune valeur sérieuse. « La question de savoir si la condamnation juive a été la conclusion d'un jugement dans les formes est d'intérêt secondaire et ne peut pas être décidée avec certitude, étant donné qu'on ne peut établir dans quelle mesure le droit mišnaïque était déjà en vigueur au temps de Jésus » (*Der Prozess Jesu*, Bonn, 1929, p. 100). Le docteur Karl Kastner est du même avis (*Jesus vor dem Hohen Rat*, Breslau, 1930, p. 111). Si les indications postérieures de la Mišna sont en désaccord avec les renseignements contemporains des évangélistes, sur les modalités d'un procès devant le sanhédrin et sur le lieu de réunion de ce tribunal (comme nous l'avons déjà indiqué), on ne peut pas s'attendre à trouver un accord complet entre ces deux sources d'information dans l'exécution de la sentence prononcée par lui. C'est pourquoi cette difficulté, loin de faire obstacle à notre conclusion, en est plutôt une confirmation.

L'existence de deux anneaux dans le plafond rocheux des galeries souterraines, au-dessus de l'entaille, n'a jamais été contestée. Ils se trouvent de chaque côté de l'amorce de tête du pilier enlevé, à 0 m. 55 l'un de l'autre (voir le *Supplément*, t. II, fig. 91). Il s'agit, évidemment, d'un dispositif spécial, puisque les anneaux, taillés dans le roc, ne se trouvent pas ailleurs dans le plafond. La connaissance de la tradition sur l'enlèvement d'un pilier de flagellation à cet endroit, déterminé exactement par l'entaille et l'amorce de tête du pilier, nous révèle tout de suite le but de ces anneaux. Il faut d'autant plus louer la perspicacité du R. P. Germer-Durand qui, sans ce secours, a avancé l'hypothèse que les deux grands trous « ont pu servir à assujettir le patient, quand on lui appliquait la flagellation » (*Revue biblique*, t. XXIII, 1914, p. 240). C'est la seule explication précise qui ait jamais été proposée du dispositif singulier révélé par cette unique paire d'anneaux. On a bien pu objecter que cet écartèlement du patient, suspendu dans le vide, est sans analogie. Mais, si les déductions du R. P. Germer-Durand en 1914 et du R. P. Marchet en 1927 (*op. cit.*, p. 81), basées sur une connaissance défectueuse des données archéologiques et traditionnelles, ne s'adaptent pas aux méthodes de flagellation qui nous sont connues, il reste que le diagnostic des deux anneaux dans le plafond est solidement confirmé par les découvertes ultérieures. Et, en effet, si nous nous demandons comment les anciens chrétiens de Jérusalem ont su distinguer le pilier de la flagellation des autres piliers semblables des galeries souterraines, la réponse se présente spontanément, à savoir que les anneaux sur le plafond rocheux, auxquels on attachait les mains du patient, ont révélé l'usage précis de ce pilier, érigé primitivement dans le but de supporter le plafond de l'hypogée, mais adapté plus tard à cet usage particulier. Il ne faut pas oublier non plus les deux anneaux des piliers de côté, auxquels, sans doute, on lui attachait les pieds



129. — Souterrains adjacents à la grotte sainte (dessin du R. P. Boubet), d'après Marchet, *op. cit.*, p. 78, fig. 16.

car ils faisaient partie du même dispositif. Les Romains aussi liaient les pieds aussi bien que les mains de celui, *crura eius et manus*, qui devait subir la flagellation (Aulu-Gelle, *Noctes atticae*, lib. XII, cap. III).

La détermination du but de ces anneaux particuliers révèle aussi celui des autres taillés dans le roc des galeries souterraines. Tous, sans but aucun dans un hypogée, appartiennent évidemment à l'époque à laquelle l'hypogée primitif a été adapté à un autre usage. La seule explication homogène de ces anneaux, laquelle rend compte du caractère spécial de ceux du plafond, mais les rattache, en même temps, au but général des autres, est qu'ils indiquent la transformation de l'hypogée en une prison avec un lieu de flagellation. Ce serait le lieu de détention de la maison de Caïphe dont parle saint Luc (Actes, V, 12-42) où les apôtres auraient été emprisonnés d'abord et flagellés ensuite (fig. 128). Avant que les fouilles, à Saint-Pierre-en-Gallicante, aient révélé cette prison judaïque, l'abbé Fouard avait écrit en commentant ce récit : « La résidence des pontifes, vrais princes d'Israël sous la domination romaine, contenait quelque



130. — Entrée double de la grotte, d'après Marchet, *op. cit.*, pl. VIII, n. 2

lieu de détention. C'est là qu'on enferma les captifs. » (*Saint Pierre et les premières années du christianisme*, 10e édit., Paris, 1908, p. 38, n. 4.) Le lieu de flagellation de la tradition se trouve très naturellement dans une prison. L'aspect général de ces galeries (fig. 129), maintenant que les travaux exécutés en 1925 ont fait disparaître les blocages de murs de l'ancien sanctuaire, évoque bien l'idée d'une prison avec son *arcta custodia*, la grotte sainte, que les premiers chrétiens ont vénérée comme la prison de Notre-Seigneur (voir Marchet, *op. cit.*, p. 79-81).

On a bien objecté à cette conclusion : « Des *prisons* officielles du même genre, on en trouverait dans vingt endroits de la vieille ville, où quelque excavation rocheuse a servi momentanément d'habitation ou d'écurie, avec anneaux dans le roc pour suspendre des pièces de mobilier ou attacher des animaux domestiques. » (*Jérusalem*, t. II, p. 511.) Mais aucun de ces vingt endroits ne possède le dispositif spécial indiqué par les deux anneaux sur le plafond rocheux et l'entaille du pilier enlevé. Aucun de ces vingt endroits n'occupe l'emplacement traditionnel de la maison du grand prêtre où il y avait certainement un lieu de détention. Aucun de ces vingt endroits n'a eu, d'après la tradition primitive, une prison et un lieu de flagellation. Il faut se rappeler ici que des comparaisons vagues ne peuvent pas donner une réponse définitive éclairant la destination de ces galeries, comme le démontre d'ailleurs l'hypothèse d'habitation-écurie, laquelle manque de précision et ne rend pas compte du dispositif spécial manifesté par les deux anneaux dans le plafond. Le diagnostic archéologique du R. P. Germer-Durand et le témoignage assuré de la tradition primitive nous donnent, indépendamment l'un de l'autre, l'explication de ce dispositif, avec la clef de l'interprétation des autres anneaux et la conclusion que l'hypogée primitif a été transformé en prison. Le R. P. Vincent, se passant de l'aide de la tradition, a dû se contenter de lancer une hypothèse suggérée assez naturellement par des trouvailles semblables. Mais il a eu bien garde de faire descendre son habitation-écurie à l'époque arabe comme le docteur A.-M. Schneider l'a fait tout récemment. *Die sogennante Geisselungsvorrichtung entpuppt sich als Arbeit arabischer Zeit da die Höhle als Stall diente* (*Das heilige Land*, t. LXXV, 1931, p. 23). Or, les galeries se sont trouvées sous la crypte de l'église, du Ve jusqu'au XIVe siècle, et sous les ruines de l'église, du XIVe siècle jusqu'à l'époque des fouilles. Après la destruction de l'église, les Arabes ont vénéré l'endroit comme le démontre le *mihrab* musulman trouvé debout sur un socle de maçonnerie dans la crypte (Marchet, *op. cit.*, p. 61 et fig. 4). On ne comprend donc ni le fait, ni la possibilité d'une écurie arabe en cet endroit. D'ailleurs, le R. P. Marchet affirme que « l'état des choses, dans cet étroit et bas souterrain, n'est en rien semblable à d'autres, connus pour avoir servi autrefois d'écurie » (*op. cit.*, p. 80, n. 2).

La prison de la maison de Caïphe, avec son lieu de flagellation, n'est pas encore complète sans « l'*arcta custodia*, où l'on mettait ceux que l'on craignait de voir échapper » (Germer-Durand, *Revue biblique*, t. XXIII, 1914, p. 240). Ici encore, nous avons le témoignage de la tradition, confirmé par les fouilles. La grotte sainte, vénérée par les chrétiens primitifs comme la prison de Notre-Seigneur, forme un tout homogène avec l'ancien hypogée, transformé en corps de garde ou prison. Cette cavité, dont la longueur et la largeur dépassent 4 mètres et dont la profondeur est de 6 m. 40, a été successivement tombeau juif, *arcta custodia*, grotte sainte et citerne. « La présence d'une double baie, taillée dans le roc (fig. 130) et précédée d'un escalier de 6 degrés, est la preuve qu'il y a eu là d'abord un tombeau, ce qui est confirmé par la présence d'autres tombes » (Marchet, *op. cit.*, p. 78). La première transformation, dont on ne trouve aucune mention dans la description du R. P. Vincent citée plus haut, est ainsi décrite par le R. P. Marchet d'après les vestiges archéologiques : « Plus tard, quand des habitations furent fixées sur ce terrain, l'un des occupants adapta cet ancien sépulcre à un autre usage. Il en abaissa le sol de 3 m. 25 sans prolonger l'escalier de descente. Il n'y a, en effet, faisant suite aux six marches antiques, aucune trace de gradins et, vu l'étroitesse de la caverne, la place aurait manqué pour faire aboutir au fond un escalier d'une telle hauteur. De plus, le plafond de la caverne fut percé d'un orifice de 0 m. 90 de long sur 0 m. 70 de large; enfin, une troisième ouverture fut aménagée dans la partie supérieure de la paroi nord, sorte d'étroite fenêtre [de 0 m. 95 de long sur 0 m. 53 de large] qu'on pourrait bien appeler un judas, qui permettait d'inspecter la caverne depuis une salle souterraine voisine [le corps de garde] creusée également dans le roc. Ainsi transformée, cette caverne n'a plus l'aspect d'un tombeau. La création d'une citerne ne comportait pas la présence d'un judas, et les croix qui la décorent ne sont peintes ou gravées sur aucun crépissage, mais sur le roc. L'absence de

tout escalier, l'étroitesse de l'ouverture supérieure et l'exiguïté de sa surface ne la désignent nullement à servir de cave ou de silo. Elle éveille plutôt, chez les visiteurs, l'idée d'un antique cachot. C'est le cri spontané de ceux qui connaissent la fameuse prison Mamertine, à Rome » (*ibid.*, p. 78-79). Il y a un autre détail important à ajouter pour éclairer le but du judas qui relie l'*arcta custodia* au corps de garde (fig. 131). « Contre la paroi où est percé ce guichet, la mise à nu du sol a dégagé une saillie du roc taillée en marchepied, dont la seule raison d'être est de permettre d'apercevoir jusqu'au fond la prison ou grotte sainte. » (*Ibid.*, p. 79.)

C'est au lecteur de juger si ces indices archéologiques confirment ou non la tradition sur la grotte sainte et conviennent ou non aux conclusions déjà établies sur le corps de garde et le lieu de flagellation. Le R. P. Vincent, encore dépourvu de l'aide de la tradition, ne dit pas à quel usage le tombeau a été adapté tout d'abord, ni pourquoi la profondeur en a été doublée. La seule difficulté qu'il soulève contre l'hypothèse d'une *arcta custodia* se rapporte au judas. « L'à-propos de ce *spy-hole,* presque aussi grand que la double porte du tombeau primitif, située juste à côté sur le même niveau (voir Marchet, *op. cit.*, pl. VI, n. 5), ne s'impose pas rigoureusement, notons-le tout de suite » (*Revue biblique*, t. XXXIX, 1930, p. 246, n. 1). Cette difficulté est due à une erreur. Les deux baies de la double porte ont, l'une 1. m 75 de longueur sur 1 m. de largeur, l'autre 1 m. 50 sur 0 m. 75, mais le judas n'a que 0 m. 95 de long sur 0 m. 53 de large. Il faut évidemment qu'un judas soit plus étroit qu'une porte, mais que sa grandeur soit proportionnée à l'obscurité de la prison. Ici encore le docteur A.-M. Schneider va plus loin et déclare que la caverne est une citerne byzantine : « Die *Arcta custodia* ist nichts weiter als eine byzantinische Zisterne » (*Das heilige Land, loc. cit.*, p. 23). Rappelons ce qui a déjà été dit : « La création d'une citerne ne comportait pas la présence d'un judas, et les croix qui la décorent ne sont peintes ou gravées sur aucun crépissage, mais sur le roc. » Par contre, la grotte sainte, transformée en citerne arabe après la destruction de l'église, avait un « enduit de *ḥamrâ,* qui ne paraissait pas fort ancien et qui n'était pas adhérent partout » (*Revue biblique*, t. XXIII, 1914, p. 225). C'est derrière cet enduit que les croix byzantines ont été trouvées tracées sur le roc, les grandes en rouge, les petites en noir, de telle façon « que le travail de l'application de l'enduit ne les avait pas effacées » *(ibid.)*. Le R. P. Vincent confirme cette observation du R. P. Germer-Durand : « Ces croix intérieures, peintes en rouge et en noir, avaient été dissimulées par l'enduit étanche et n'apparurent, à même le rocher, qu'après la suppression du *ḥamrâ* nécessité par l'installation de la citerne » (*Jérusalem*, t. II, p. 505).



131. — Souterrains, vue prise en D, du plan (fig. 128), d'après Marchet, *op. cit.*, pl. VIII, n. 2.

La grotte sainte se distingue de l'*arcta custodia*, non seulement par les quatorze croix byzantines, mais aussi par l'escalier au Sud-Ouest déjà mentionné, par lequel les pèlerins descendaient dans la grotte. Cette quatrième ouverture, par laquelle on accède encore aujourd'hui, est à 1 m. 80 au-dessus du sol. Le passage a été établi à une époque postérieure, « car une sorte de pilier d'angle rocheux, qui repose sur le sol de la grotte, a été détruit au niveau de cette ouverture et, par conséquent, à une époque postérieure » (Marchet, *op. cit.*, p. 78, n. 2). La fenêtre pratiquée au toit du tombeau appartient peut-être plus probable-

ment à la deuxième transformation. Ce sont les chrétiens qui auraient senti le besoin d'éclairer un peu la grotte. Le judas donnait bien le minimum de lumière dont les geôliers avaient besoin pour surveiller le prisonnier qui aurait été introduit et enlevé par l'ancienne porte double, au moyen de cordes, comme le prophète Jérémie (Jer., xxxviii, 6 et 13). On remarquera dans l'histoire des emprisonnements de ce prophète, trois appellations descriptives de prison ainsi traduites par Crampon : « cour de garde », (Jer., xxxii, 2, 8, 12; xxxiii, 1; xxxvii, 21; xxxviii, 6, 13, 28; xxxix, 14, 15), « basse-fosse sous les voûtes » (xxxvii, 16) « citerne... dans la cour de garde » (xxxviii, 6). La prison souterraine de la maison de Caïphe, avec sa basse-fosse à côté de la cour de garde sous les voûtes reproduit donc assez fidèlement la prison judaïque de l'époque de Jérémie.

L'explication de la première transformation de l'hypogée et de la tombe voisine que nous venons de donner nous paraît préférable à toute autre pour trois raisons. Elle seule est tout à fait homogène et précise sans être aucunement invraisemblable. Elle



132. — Linteau de porte avec inscription hébraïque, d'après Marchet, *op. cit.*, p. 76, fig. 15.

seule rend compte de plusieurs détails, autrement obscurs : de la largeur de l'entaille, de l'absence d'anneaux sur le plafond, sauf de chaque côté de la tête du pilier, du marchepied qui permet d'apercevoir jusqu'au fond de la grotte, du dédoublement de la profondeur de l'ancienne tombe. Enfin, et surtout, elle seule est suggérée et autorisée par une tradition très ancienne, très vraisemblable et entièrement conforme aux données de l'Écriture sainte. C'est pourquoi ceux qui rejettent cette explication rejettent aussi cette tradition primitive.

Une inscription hébraïque en écriture carrée, attribuée par tous au Ier siècle de notre ère, ajoute son témoignage à celui de la prison, en faveur de l'authenticité du site traditionnel de la maison de Caïphe. « La pierre sur laquelle elle est gravée, dit le R. P. Germer-Durand, est un linteau de porte (fig. 132), en pierre dure, très dure, si bien qu'on a renoncé à la débiter pour en faire de la pierre à bâtir, après avoir essayé. Elle n'a pas moins de 2 m. 50 de long sur 0 m. 40 de hauteur et une largeur qui varie entre 30 et 50 centimètres. Quand on l'a trouvée, elle n'était pas à sa place primitive : elle servait à couvrir le confluent de deux canaux d'égouts; l'inscription, qu'on a essayé jadis d'effacer en la martelant, n'est pas d'une lecture facile » (*Revue biblique*, t. xxiii, 1914, p. 238). Notons bien les dimensions de la pierre et le fait, jamais directement nié, mais quelquefois oublié, qu'elle n'a pas été remployée dans la construction d'un édifice. Le R. P. Germer-Durand a lu et interprété l'inscription comme il suit : לאשם הוא קרבן. « C'est le qorban pour le délit. » Le R. P. Lagrange a proposé : קרבן לאשתא « Pour le feu offrande » ou « Pour le feu entrepôt sacré » (*Revue biblique*, t. ii, 1893, p. 220). Ce second déchiffrement est approuvé par le R. P. Vincent qui soutient que « le ת et le ש sont relativement certains » mais admet que « la lettre antérieure échappe tout à fait » (*Revue biblique*, t. xxxix, 1930, p. 250, n. 2). Le Dr L. A. Mayer du département des antiquités à Jérusalem, épigraphiste distingué, a bien voulu accéder à la demande des Pères assomptionnistes et faire une étude de l'inscription. Il a lu, avec tout le monde, le dernier mot קרבן, le א qui le précède et le ל initial, mais il s'est arrêté là, n'ayant pas trouvé possible de déchiffrer les autres lettres avec assurance et sans conjecture.

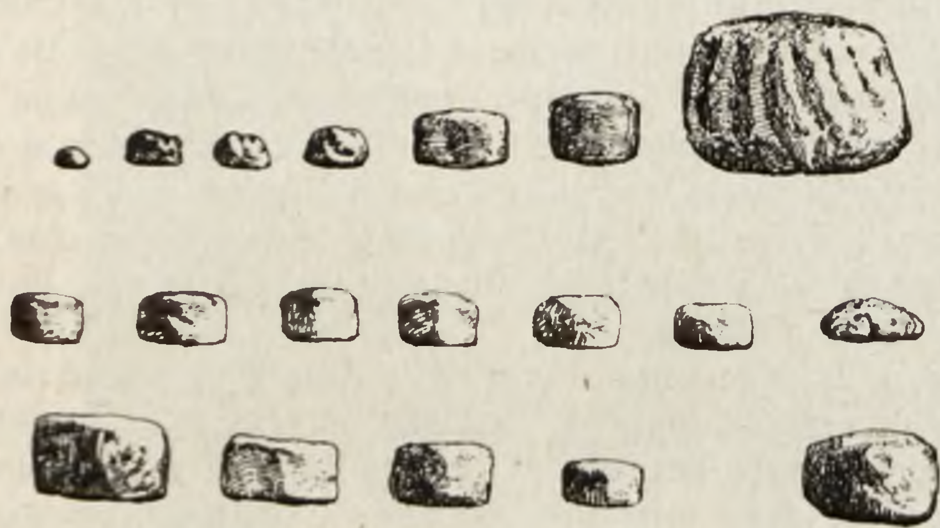
« Qorban est à considérer comme sûr », dit le R. P. Vincent. C'est l'avis de tous les épigraphistes. Or, même si ce mot a le sens d'offrande, nous devons conclure néanmoins du ל initial et surtout du fait que l'inscription est gravée sur un linteau de porte qu'il s'agit certainement d'un entrepôt sacré. On sait, d'ailleurs que le mot identique κορβανᾶς a le sens d'entrepôt ou trésor sacré dans le grec contemporain (Matthieu, xxvii, 6, et Fl. Josèphe, *Bell. Jud.*, II, ix, 4). Mais un entrepôt sacré, tout comme une prison judaïque, ne peut se rattacher, naturellement, qu'à l'un ou l'autre de deux endroits dans la ville sainte : ou au Temple ou à la résidence officielle du grand prêtre. Le Temple est bien loin de l'endroit de la découverte, la pierre est très dure et n'a pas été, pour ce motif, remployée dans la construction d'un édifice. C'est pourquoi il faut rattacher le linteau et l'entrepôt sacré dont il faisait partie à la résidence officielle du grand prêtre, et localiser cette résidence dans le voisinage de la pierre. Et, en effet, cette pierre a été découverte à environ 30 mètres à l'ouest de la grotte sainte. Elle rend donc le même témoignage que la prison à l'authenticité du site traditionnel de la maison de Caïphe.

Le R. P. Vincent reconnaît le caractère sacré de ce « linteau monumental, naguère attribué à quelque dépendance du Temple, et que les hasards d'un nouvel emploi vulgaire ont fait échouer dans ces parages » (*Jérusalem*, t. ii, p. 510). Plus récemment, il en explique ainsi le premier transfert et le premier remploi : « Nous savons, par une attestation littéraire explicite (cf. *Jérus.*, t. ii, p. 885, n.4) qu'Hadrien se servit des blocs du Temple pour les édifices d'Aelia » (*Revue biblique*, t. xxxix, 1930, p. 250, n. 3). On admettra bien le procédé attribué à Hadrien encore que l'attestation littéraire explicite soit du ve siècle et que sa dérivation d'Ariston de Pella soit improbable (voir Bardenhewer, *Geschichte d. altchr. Literatur*, 2e éd., 1913, t. ii, p. 206 et Stählin dans W. v. Christ, *Gesch. d. griech. Literatur*, t. ii, 2, 6e éd., 1924, p. 1283, n. 3), mais on constatera que le linteau monumental n'a pas été remployé dans la construction d'un édifice et qu'il a été découvert en dehors des murs d'Aelia et tout près du site traditionnel de la maison de Caïphe.

Il y a, en effet, une indication positive que ce linteau de porte, dont les anciens constructeurs ont essayé en vain de faire de la pierre à bâtir, a été laissé tout près de sa place primitive. On a découvert, dans son voisinage immédiat, une remarquable collection de mesures qui paraissent avoir un caractère sacré. D'où l'on peut conclure, avec une assez grande probabilité, que l'entrepôt sacré est à mettre en relation avec cette collection et qu'il contenait des offrandes qu'il fallait mesurer avant de s'en servir pour le culte.

La mention de cette collection de poids et de mesures nous amène à la troisième preuve archéologique de l'authenticité du site traditionnel de la maison de Caïphe. On connaît les prescriptions réitérées de la loi d'Israël sur la justesse des poids et des mesures dans les contrats civils, et surtout dans le paiement des dîmes et dans le service du sanctuaire. Il était de l'office du grand prêtre de veiller à l'observation de

ces prescriptions. C'est pourquoi il y a lieu de supposer qu'il y avait, à sa résidence officielle, des collections et même un bureau de vérification de poids et de mesures. Or, on croit avoir fait des trouvailles de ce genre dans les fouilles à Saint-Pierre-en-Gallicante. Évidemment, la découverte de poids isolés, comme dans d'autres fouilles, ne prouverait rien. Mais il s'agit ici de collections trouvées à des endroits déterminés et dont le caractère spécial paraît les rattacher au culte. L'Écriture sainte nous indique l'existence de poids du sanctuaire (Exode, XXX, 28; Levit, XXVII, 25; Nombres, III, 47) et de mesures de longueur sacrées (Ezéchiel, XL, 5; XLIII, 13), mais elle laisse ouverte la question de savoir si l'on se servait aussi de mesures de capacité sacrées. Ezéchiel donne une palme de plus à la coudée du Temple, et vingt gérahs au sicle du sanctuaire, lequel est la soixantième partie de la mine (Ezéchiel, XLV, 12. Cf. Benzinger, *Hebraische Archäologie*, 3e éd., 1927, p. 201, n. 1, qui identifie ce sicle avec celui du sanctuaire mentionné dans le Pentateuque). Le sicle d'argent, d'après lequel on réglait le tribut du Temple, n'était, au contraire, que la cinquantième partie de la mine (Exode, XXXVIII, 25-28). Or, les poids trouvés à Saint-Pierre-en-Gallicante (fig. 133) se divisent en deux catégories, dont



133. — Poids juifs, d'après Marchet, *op. cit.*, p. 74, fig. 13.

l'une se rattache à la mine de soixante sicles, l'autre à la mine de cinquante sicles. La valeur absolue des deux unités de poids correspond à un ancien système hébraïque dans le premier cas, et au système d'après lequel on payait le tribut du Temple, au temps de Notre-Seigneur, dans le second. Quant aux mesures de capacité, elles appartiennent toutes au même système, à celui qui dérive de la seconde catégorie de poids; toutefois, ces mesures se distinguent par leur forme, par l'endroit où elles ont été trouvées, par les mesures hébraïques dont elles sont des multiples ou des parties, de telle façon qu'il faut regarder les unes comme des mesures pour les liquides, et les autres comme des mesures pour les solides. La valeur absolue de l'unité de mesure est incertaine.

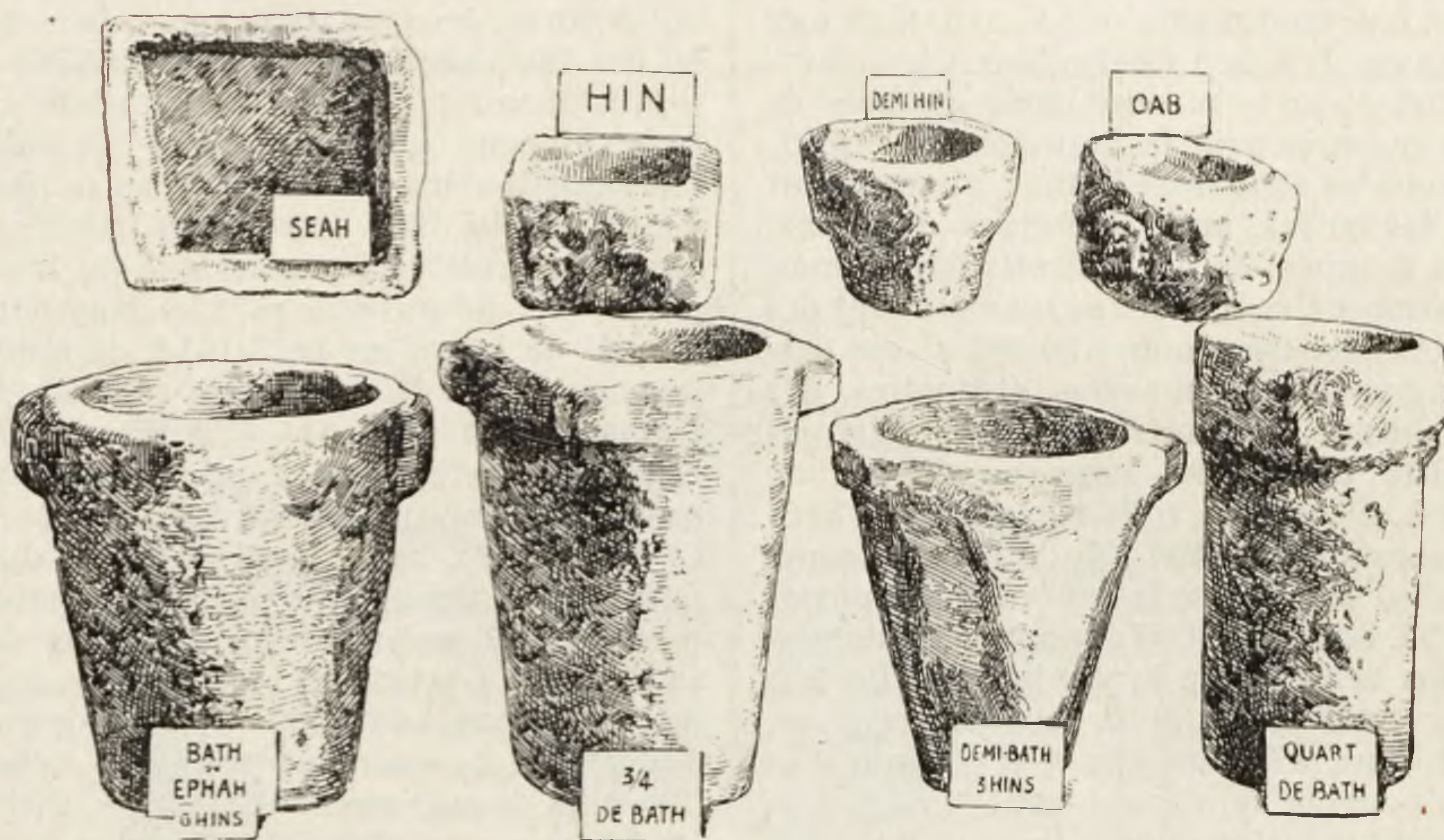
Notons d'abord une collection de sept poids trouvés ensemble, et ainsi décrits par le R. P. Germer-Durand, sans indication de l'endroit de la découverte : « Il y a surtout une série de quarts de mine qui présente un intérêt spécial. A côté de ces petites meules de calcaire, au nombre de six, on a trouvé un poids en basalte de forme carrée, qui paraît être un étalon destiné à vérifier les autres; plusieurs sont en réalité plus forts ou plus faibles : l'un d'eux est lesté avec du plomb. Deux se rapprochent exactement de l'étalon (190 grammes) et l'un d'eux est estampillé. Il est marqué de la lettre *chin* qui, en hébreu, signifie 300. Et en effet, le quart de mine, dans cette série, vaut 300 *gérahs* ou oboles »(*Revue biblique*, t. XXIII, 1914, p. 237). Le caractère de ces poids : étalon en basalte, poids en calcaire lesté avec du plomb ne vue de vérification, autre poids en calcaire, vérifié et estampillé, évoque un bureau de vérification des poids. L'allusion aux *gérahs* et la détermination du système qui s'ensuit suggère un rapport avec le passage d'Ezéchiel, déjà cité, où le sicle du sanctuaire a vingt *gérahs* et fait la soixantième partie de la mine. Ce système suppose une mine de 760 grammes et un sicle de 12,66 grammes. Or, ce sicle se rattache au même système que les trois poids hébraïques inscrits *beka*, « demi-sicle » et pesant respectivement 6,65, 6,11, et 5,87 grammes. Viedebantt dérive ce sicle du *nub* égyptien du moyen et du nouvel empire (*Zur hebräischen, phönizischen und syrischen Gewichtskunde, Zeitschr. d. deut. Pal.-Ver.*, t. XLV, 1922, p. 2 et 15-16). Il s'agit, apparemment, d'un ancien système hébraïque dérivé de l'Égypte et conservé dans le service du sanctuaire, d'après les prescriptions de l'Écriture sainte.

Parmi les autres poids trouvés pendant les fouilles à des endroits indéterminés, mentionnons « une mine d'environ 700 grammes; les cassures permettent de la rapprocher de la mine de 708 grammes, poids normal de la mine dans le système auquel se rapporte les mesures de capacité » (Germer-Durand, *op. cit.*, p. 237). Cette mine appartient au système d'après lequel le tribut du Temple fut payé au temps de Notre-Seigneur. On se rappelle le paiement fait pour Jésus et pour saint Pierre au moyen du tétradrachme ou statère (Matthieu, XVII, 26). Le tribut du Temple se payait alors en monnaie tyrienne, d'où il suit que le sicle et le tétradrachme tyrien avaient la même valeur, 14,20 grammes (voir les preuves apportées par le R. P. Prat, *Le cours de monnaies en Palestine au temps de Jésus-Christ*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XV, 1925, p. 445, texte et n. 9 et 10, p. 447, texte et n. 13, p. 443, texte et n. 7). Cela nous donne une mine d'environ 710 grammes, car la mine d'argent n'avait que 50 sicles et un talent de 42,5 kilogr. La valeur du talent sacré du premier temple d'origine égyptienne serait la même d'après J. A. Decourdemanche (*Notes sur les mesures hébraïques*, dans *Revue des études juives*, t. LVIII, 1909, p. 174). On peut l'admettre à condition de qualifier d'argent le talent dont il s'agit.

Les fouilles en Palestine ne nous ont pas révélé de mesures de capacité hébraïques avant la découverte qu'on croit en avoir faite à Saint-Pierre-en-Gallicante. C'est pourquoi ces mesures ne sont pas reconnaissables par leur forme comme les poids. Il faut déterminer le caractère unique des objets trouvés par d'autres indices qu'ils nous offrent et par les circonstances de la découverte. Il y en a deux groupes nettement distingués, quoiqu'ils appartiennent au même système. Les mesures du premier groupe sont de forme ronde, donnent des subdivisions de l'épha-bath, et ont été trouvées, pour la plupart, près du linteau portant l'inscription hébraïque (fig. 134). « C'est dans le voisinage de cette inscription que l'on a trouvé la plupart des mesures (de forme ronde). Il y avait donc par là un *qorban*, c'est-à-dire un dépôt d'offrandes légales. Et comme ces offrandes se faisaient souvent en nature, la présence des mesures officielles paraît toute naturelle » (Germer-Durand, *Conférences de Saint-Étienne*, Paris, 1910, p. 96). La série ainsi représentée d'après l'auteur serait : Bath = 21 l. 250; trois quarts de bath = 15 l. 937; demi-bath = 10 l. 625; quart de bath = 5 l. 312; douzième de bath = 1 l. 771. D'autres mesures, dont des fragments ont été trouvés au même endroit, n'ont pas pu, même approximativement, être reconstituées. On voit tout de suite que la série se rattache au talent de 42 k. 5 déjà mentionné. Le bath serait l'unité et correspondrait au talent léger. Il se peut aussi que cette unité corresponde au talent lourd (voir *Biblica*, t. X, 1929, p. 412). On remarquera encore que les subdivisions de l'unité majeure sont

faites d'après le système duodécimal. Ce fait et la forme ronde des mesures montrent qu'elles servaient pour les liquides.

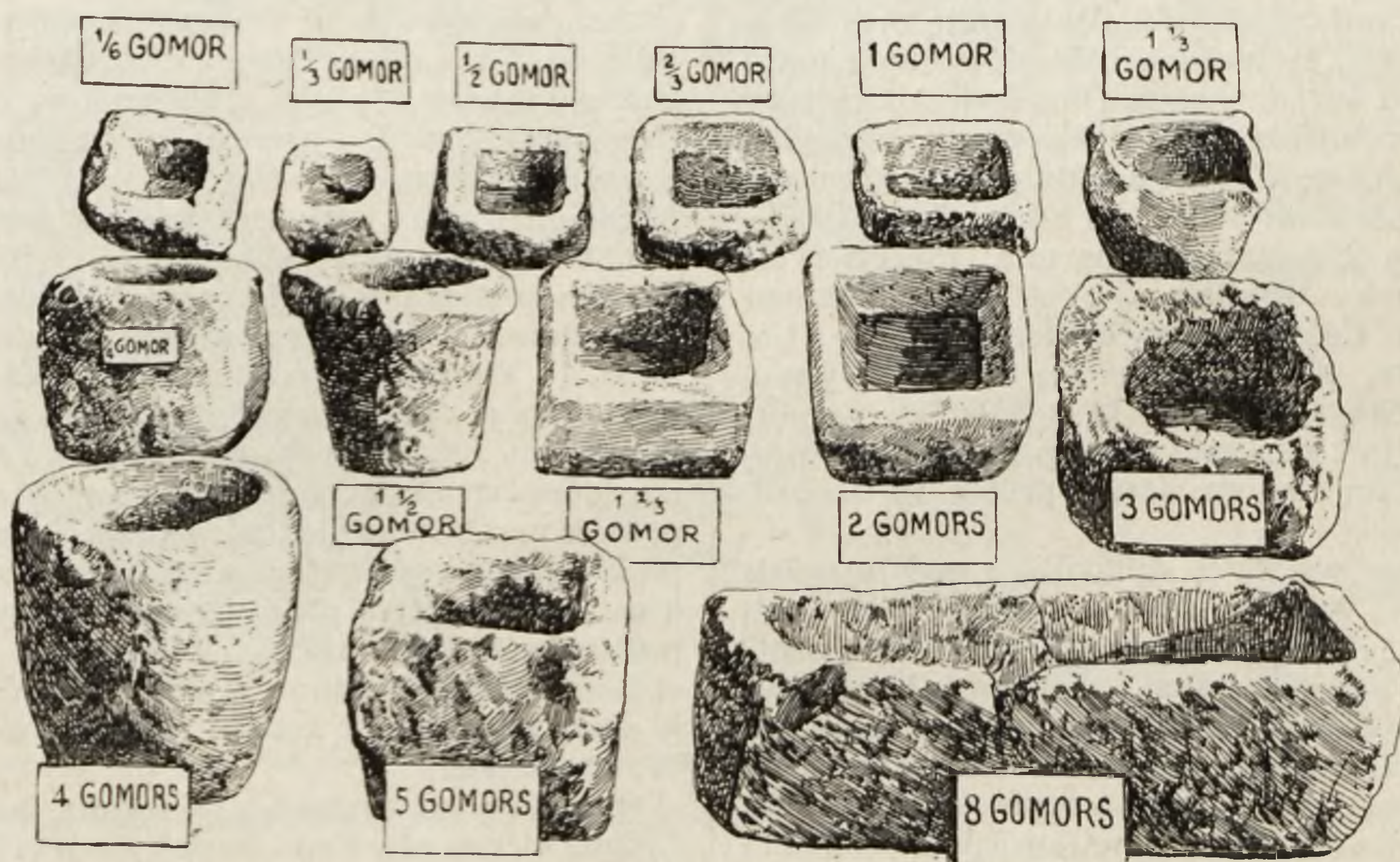
Les mesures qui constituent l'autre collection (fig. 135) sont de forme quadrangulaire et ont toutes été trouvées près d'un moulin et d'un silo ou magasin à blé, taillé dans le roc, à environ 20 mètres à l'est de la grotte sainte. « Le moulin et le silo sont complétés par une chambre, taillée aussi dans le roc, mais accessible par un escalier de dix marches, dans laquelle on a trouvé une série de petites auges en pierre, toutes différentes de capacité. Au premier aspect, on croirait des auges pour faire boire les poules, mais leur nombre et la progression de leur volume éveillent l'idée de mesures. Ce sont, en effet, ou des divisions ou des multiples du gomor. La rusticité de leur aspect et l'état délabré de plusieurs n'inspiraient guère la confiance, mais, quand on les a jaugées, on s'est aperçu de l'intérêt qu'elles présentaient. On les a nettoyées, complétées, classées, et le résultat de ce travail présente une curieuse collection... : Demi-tiers de gomor = 0 l. 354; tiers de gomor = 0 l. 708; demi-gomor = 1 l. 062; 1 gomor (absent) = 2 l. 125; 1 gomor un tiers = 2 l. 832; 1 gomor et demi = 3 l. 487; 1 gomor deux tiers = 3 l. 540; 2 gomors = 4 l. 250; 3 gomors un tiers (1 seah) = 7 l. 080; 4 gomors = 8 l. 500; 5 gomors (un demi-épha) = 10 l. 625; 8 gomors = 17 litres.



134. — Mesures juives, d'après Marchet, *op. cit.*, p. 72, fig. 11.

Plus de la moitié de ces mesures ont été trouvées dans la chambre voisine du moulin, les autres n'en étaient pas éloignées. Il n'est pas surprenant, du reste, de trouver près d'un moulin les instruments nécessaires à mesurer le grain et la farine.

« Tout cet ensemble est daté par les monnaies juives trouvées au même niveau » (Germer-Durand, *loc. cit.*, p. 98-99).



135. — Mesures juives, d'après Marchet, *op. cit.*, p. 73, fig. 12.

Il paraît difficile de refuser à ces objets remarquables le caractère de mesures. Quelques poids ont été trouvés avec eux (*Biblica*, t. x, 1929, p. 413, n. 1). On peut bien se fier à la compétence archéologique du R. P. Germer-Durand dans la reconstitution de ceux qui n'étaient pas complets. Quelque méprise fortuite n'affecterait d'ailleurs qu'une minime partie de la

série. Cette série est tout à fait indépendante des « mesures ménagères » découvertes dans la cuisine juive, au nord du moulin, dont on n'a tiré aucun parti dans la discussion des mesures de capacité (voir *Biblica*, t. x, 1929, p. 406-413, la critique dans la *Revue biblique*, 1930, p. 252, n. 2). On ne saurait, évidemment, donner le nom de « mesures » aux objets isolés, à moins que leur forme et leur contenance ne les assimilent aux mesures de l'une ou de l'autre collection. C'est pourquoi il faut insister sur la ressemblance générale de forme entre les mesures pour les liquides d'une part, et les mesures pour les solides de l'autre, et sur le fait que les unes et les autres, pour la plupart du moins, ont été trouvées groupées en des endroits déterminés.

Reste la question de savoir si ces mesures sont des mesures du sanctuaire. On ignore d'abord si ces dernières se distinguaient des mesures ordinaires. De plus, la valeur absolue de l'unité de mesure n'est pas assurée, car cette unité peut correspondre ou au talent léger, 21 k. 25, ou au talent lourd, 42 k. 5. Si l'on adopte la seconde hypothèse le ʿomer (du sanctuaire) excéderait d'un sixième le ʿomer déterminé par les savants, car 3 l. 644 + 0 l. 607 donnent exactement 4 l. 25. Mais tout cela est de la conjecture. Le fait que les mesures pour les liquides ont été trouvées, pour la plupart, tout près d'un dépôt d'offrandes, et que les mesures pour les solides se rapportent toutes au ʿomer, si souvent mentionné dans le rituel du culte, nous indique qu'il s'agit plus vraisemblablement des mesures du sanctuaire. Les « mesures ménagères » appartiendraient, d'après le R. P. Germer-Durand, au même système que celles du sanctuaire. S'il en est ainsi, on pourrait en conclure, non pas que ces dernières n'ont pas été découvertes (*Revue biblique*, t. xxxix, 1930, p. 252, n. 2), mais qu'il n'existait aucune distinction entre les mesures sacrées et les mesures profanes.

Il faut maintenant examiner les preuves alléguées en faveur de l'authenticité du site traditionnel de la maison de Caïphe, en face des difficultés qu'on pourrait faire à une telle conclusion. On ne saurait opposer à la tradition primitive, comme à la tradition médiévale, la proximité de la résidence du grand prêtre par rapport au Cénacle. Il s'agit, en effet, d'un éloignement d'environ 250 mètres dans une ville orientale fortement peuplée. D'ailleurs, c'est Notre-Seigneur qui a choisi le Cénacle pour la dernière cène. Les apôtres, ensuite, y ont cherché un abri, non pas à cause de son éloignement de la maison de Caïphe, car l'ennemi était partout, mais parce que le propriétaire était un ami de Jésus, prêt à les accueillir.

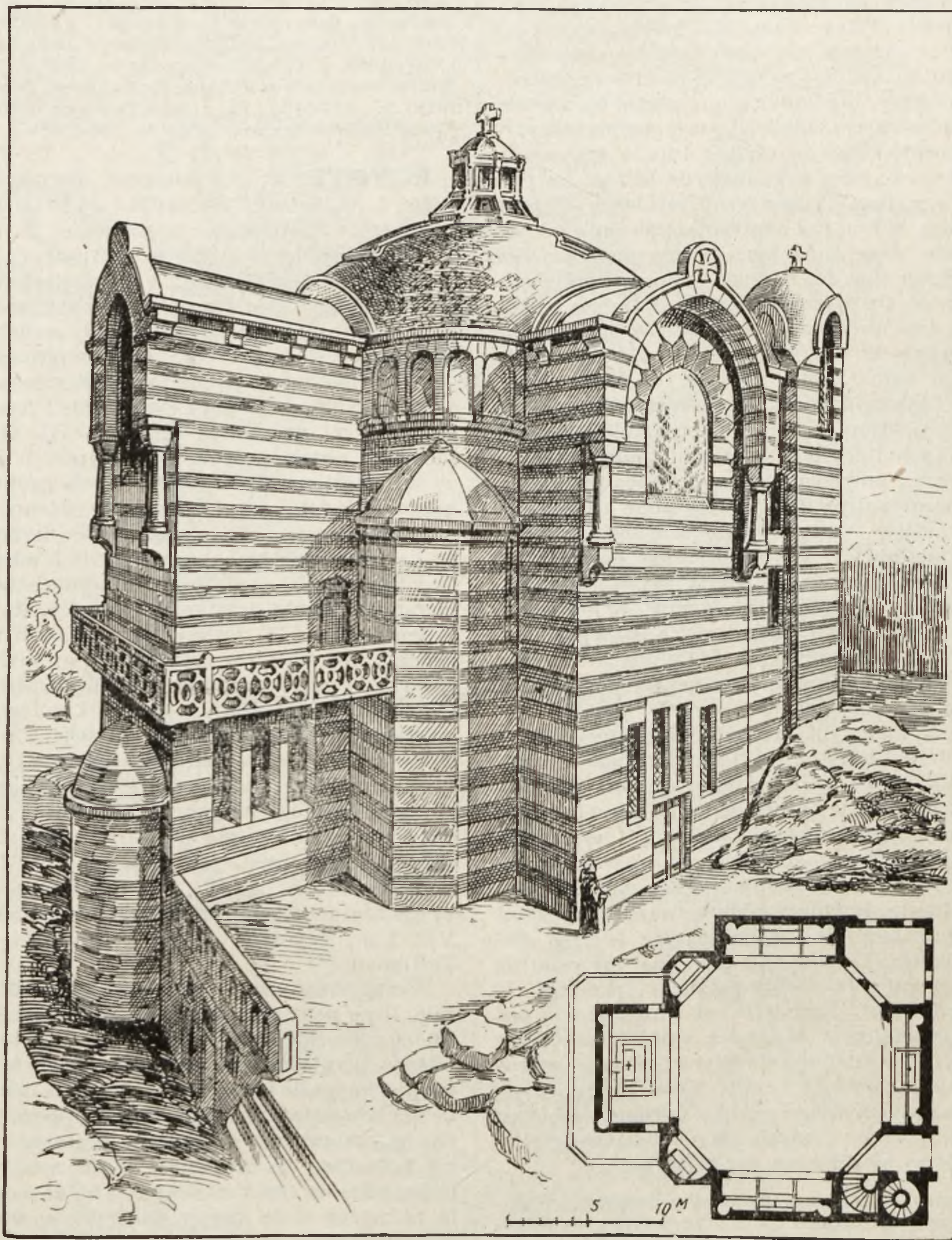
Plus spécieuse paraît la difficulté « que le palais du grand prêtre, vers l'an 30 de notre ère, soit établi juste au milieu d'un cimetière juif, désaffecté peut-être seulement à la génération précédente. A qui fera-t-on croire que, dans la période même où s'exaspérait le souci des pratiques de pureté rituelle, les grands prêtres auraient choisi pour emplacement précis de leur résidence officielle un cimetière à peine oublié ? » (*Revue biblique*, t. xxxix, 1930, p. 254.) Le R. P. Germer-Durand a déjà répondu sommairement à cette difficulté : « Les Juifs, il est vrai, avaient des répugnances à habiter les lieux où il y avait eu des sépultures... mais leur répugnance venait de ce qu'on n'avait pas pratiqué les purifications légales exigées dans ces circonstances. Il n'y a aucune raison de croire qu'ici on ne les ait pas faites. Les morts avaient été transférés avec honneur dans des hypogées nouveaux, pratiqués assez loin dans la vallée du Cédron, où on peut les voir encore : on les appelle, je crois, les « tombeaux des Rabbis » (*Revue biblique*, t. xxiii, 1914, p. 241). Cette réponse, qui démontre du moins qu'il ne s'agit pas d'une violation de la Loi ou des usages, peut être appuyée par de nouveaux arguments.

Qu'on se rappelle d'abord ce qui a été déjà dit des différences entre les sadducéens et les pharisiens. Ce fut parmi ces derniers et leurs partisans qu'on exagérait « le souci des pratiques de pureté rituelle ». Les sadducéens, au contraire, « se moquaient de leurs adversaires, les pharisiens, en raison des singularités et des inconséquences qui résultaient de leurs préceptes de pureté rituelle. Les pharisiens, d'autre part, tenaient pour immondes toutes les sadducéennes qui marchaient dans les voies de leurs pères » (Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*, t. ii, 1907, p. 482). Notons ensuite le célèbre cas analogue de la synagogue des affranchis, découverte par M. Raymond Weill dans la *cité de David* en 1913-1914, et étudiée assez longuement par le R. P. Vincent en 1921 (*Revue biblique*, t. xxx, p. 247-277, 411-423). Ces affranchis sont les zélotes de l'orthodoxie, à qui saint Luc accorde la première place parmi les adversaires de saint Étienne (Actes, vi, 9), après avoir raconté, dans le chapitre précédent, l'arrestation et la flagellation des apôtres par le grand-prêtre et ses partisans de la secte des sadducéens (Actes, v, 17). La synagogue et ses annexes, œuvre du chef de synagogue, Théodote, étaient « très vraisemblablement achevés vers l'an 20 ou 25 de notre ère » (*loc. cit.*, p. 276). Or, on avait choisi, pour ces édifices, un ancien lieu de sépulture. « M. Weill a solidement établi, d'autre part, que, dans l'aménagement de la synagogue et de ses annexes, on avait pris soin de respecter les curieuses galeries sous roche (T^1 et T^2) et la tombe voisine (T^3), tout en les englobant dans l'ordonnance pratique du monument nouveau. Ces ouvrages préexistaient donc, et sans doute d'assez vieille date pour que leur destination primitive, totalement oubliée ou méconnue de parti pris, n'ait pas empêché une adaptation à quelque usage aussi profane que celui d'une cabine de bain. Or la nature funéraire de T^3 demeure à peu près évidente ; celle de T^1, malgré l'originalité de sa forme, n'est guère douteuse, ce qui entraîne une détermination identique pour T^2, presque méconnaissable depuis le passage des carriers » (*loc. cit.*, p. 415). Le rapprochement entre « les curieuses galeries sous roche et la tombe voisine » de l'établissement de Théodote et les galeries souterraines et la tombe voisine de la maison de Caïphe est assez remarquable. Il n'a pas échappé au R. P. Vincent qui écrit : « Maints réduits antiques, tombeaux et cavernes, ont été utilisés de cette sorte à Jérusalem. Les Pères assomptionnistes en ont trouvé, dans leur terrain, de nombreux exemples » (*Ib.*, p. 413, n. 1). Il paraît donc plus raisonnable de voir, dans cette promptitude à se servir d'anciens tombeaux de la part d'un grand prêtre et d'un chef de synagogue, une particularité de la religion officielle de cette époque et il ne faut pas attribuer à un grand prêtre sadducéen le souci exaspéré de pureté rituelle qui caractérisait la secte rivale.

On ne sait ni quand les tombeaux de la maison de Caïphe et des alentours furent désaffectés — « peut-être à la génération précédente » et peut-être aussi depuis un siècle — ni quand ils furent construits. L'hypogée, converti plus tard en prison, dont le vestibule est assimilé par le R. P. Vincent au « vestibule intérieur du tombeau des Hérodes à Niképhourieh » (*Revue biblique*, t. xxxix, 1930, p. 254, n. 1), se distingue bien de l'hypogée hérodien par la présence d'une tombe voisine, le manque de couloirs de communication remplacés apparemment par de hautes portes, la disparité des proportions respectives du vestibule et des chambres funéraires.

Le R. P. Germer-Durand a tiré quelques indices de date des fragments d'ossuaires et de sarcophages

trouvés pendant les fouilles. « Les débris [des ossuaires] que nous avons trouvés, soit en pierre dure, soit en pierre tendre, sont ornés en relief, et d'un travail assez soigné qui rappelle le style grec d'alors, celui des Séleucides. N'oublions pas de faire mention d'un moule en pierre fine destiné à couler divers ornements de métal, pour la décoration des cercueils. On y voit, appartenait à la famille à la fois sacerdotale et royale des Macchabées? C'est possible, mais peut-on le conclure d'un indice aussi isolé? En tout cas, les débris marquent des possesseurs riches, et la présence des tombes sacerdotales expliquerait que le domaine, une fois englobé dans la ville, soit devenu la maison du grand prêtre » (*Revue biblique*, t. XXIII, 1914, p. 242).



136. — Nouvelle église Saint-Pierre, plan de l'architecte, le R. P. Boubet, d'après Marchet, *op. cit.*, p. 84, fig. 18.

en particulier, une guirlande d'olivier, comme on en trouve sur un sarcophage en pierre, trouvé au tombeau dit des rois et transporté au musée du Louvre. Un motif analogue, couronne d'olivier, figure au revers des monnaies de bronze des Macchabées. Signalons, en particulier, un fragment de sarcophage sur lequel se détache un ornement que l'on rencontre aussi sur les monnaies de bronze des Asmonéens; une grenade entre deux cornes d'abondance. Une des cornes a disparu dans la cassure, mais ce qui reste l'appelle forcément. Faut-il voir là une estampille royale, une sorte de blason qui nous avertit que la nécropole qui s'étendait là

La troisième objection regarde le caractère du site et le peu de restes que les fouilles ont révélés. « Singulier palais sacerdotal cramponné sur l'échine escarpée du coteau, sans un essai d'implantation solide, sans trace d'un nivellement quelconque, ni de substructions rationelles, utilisant des cavernes et des sépulcres antiques pour tels ou tels de ses services officiels! » (*Revue biblique*, t. XXXIX, 1930, p. 254-255). La même difficulté a été soulevée contre la grande basilique du Ve siècle. Elle a bien moins de force contre la maison de Caïphe dont nous ne savons ni le caractère peut-être provisoire, ni les dimensions précises et

dont les traces auraient été presque totalement oblitérées par la basilique érigée, d'après la tradition, sur le même site.

Les constructeurs de l'église ont respecté, cependant, la partie de la maison sanctifiée par la présence de Notre-Seigneur pendant la nuit du jeudi saint, l'*arcta custodia*, et les fouilles ont révélé le corps de garde et le lieu de flagellation, formant avec elle un tout homogène. Les prisons juives étaient attachées aux résidences officielles (I Reg., XXII, 26-27; Jér., XXXII, 2; XXXVII, 14) et avaient une *arcta custodia* sous terre (Jér., XXXVIII, 6). Ce n'est pas chose insolite en Orient, même de nos jours, d'adapter à une prison les souterrains d'une résidence officielle. Tout le monde pouvait voir, à Beyrouth, sous le régime turc, à travers de petites fenêtres barrées à hauteur de la rue, les prisonniers, en bas, dans le grand sérail, résidence officielle du gouverneur. Si l'on fait abstraction de cette découverte capitale, c'est en dehors et aux environs des ruines de l'église que des restes de l'époque juive ont été mis au jour. On a même trouvé, entre ces ruines et le moulin déjà mentionné, le mobilier d'une cuisine juive, des débris de vaisselle en albâtre et des arêtes d'un poisson rare (*Revue biblique*, t. XXIII, 1914, p. 234). Le linteau de porte d'un entrepôt sacré, la collection de poids sacrés, et les deux collections de mesures de capacité, l'une pour les liquides près de l'entrepôt sacré, l'autre pour les solides près du moulin, s'ajoutent à ces autres découvertes pour appuyer la tradition primitive. Cette tradition est très ancienne et très circonstanciée conforme aux données de l'Écriture sainte. Elle nous donne la clef de l'interprétation des trouvailles. Si l'on se prive de son aide, en se basant sur la conviction erronée que les premiers chrétiens ont localisé la maison de Caïphe à un autre endroit, on n'arrivera jamais à donner une explication satisfaisante de toutes ces découvertes.

Nous avons donc tout droit de croire que la belle église de Saint-Pierre-en-Gallicante, érigée récemment par les Pères assomptionnistes sur l'emplacement traditionnel de la maison de Caïphe (fig. 136) et solennellement consacrée le vendredi 11 septembre 1931, possède deux souvenirs évangéliques de grande importance. Le souvenir secondaire est celui du repentir de saint Pierre. Rattaché comme toujours au chant du coq de la maison de Caïphe, il reste le titre distinctif de l'église. Le souvenir principal est celui de l'emprisonnement de Notre-Seigneur pendant la nuit du jeudi saint. L'histoire et l'archéologie ont restitué ce souvenir à la grotte sainte, redevenue l'*arcta custodia* de l'époque primitive et vénérée comme le trésor le plus sacré de l'église Saint-Pierre. A ces deux souvenirs vénérés on peut très probablement en ajouter un troisième : l'emprisonnement et la flagellation des apôtres mentionnés par saint Luc.

Bibliographie. — 1° Pour le site assomptionniste : L. Dressaire, *Le palais de Caïphe et l'ancienne basilique de Saint-Pierre au mont Sion*, Paris, 1905, et la revue *Jérusalem*, 1904-1905, t. I, p. 112 sq.; L. G. da Fonseca, *Ad Caipham principem sacerdotum*, *Verbum Domini*, t. VIII, 1928, p. 205-209; J. Germer-Durand, *La maison de Caïphe et l'église Saint-Pierre à Jérusalem*, Paris, 1914 et *Revue biblique*, t. XXIII, 1914, p. 71-94 et 224-246; Id., *Mesures de capacité des Hébreux au temps de l'Évangile*, *Conférences de Saint-Étienne*, Paris, 1910, p. 91-105; G. Jacquemier, *Le palais de Caïphe et le jardin Saint-Pierre du mont Sion*, dans *Échos d'Orient*, t. VII, 1904, p. 372-379; Id., *Le palais de Caïphe d'après la tradition*, t. VIII, 1905, p. 68-72; X. Marchet, *Le véritable emplacement du palais de Caïphe et l'église Saint-Pierre à Jérusalem*, Paris, 1927; L. Pirot, *L'emplacement du palais de Caïphe*, dans *Ami du Clergé*, t. XLV, 1928, p. 49-53; E. Power, *The church of S. Peter in Jerusalem. Its relation to the house of Caiphas and sancta Sion*, dans *Biblica*, t. IX, 1928, p. 167-186; Id., *The house of Caiphas and the Pilgrim of Bordeaux*, *ib.*, t. X, 1929, p. 116-125; *Id., The house of Caiphas and the church of St. Peter*, *ib.*, p. 275-303 et 394-416; Id., *St. Peter in Gallicantu*, *ib.*, t. XII, 1931, p. 411-446; P. Van Humbeeck, *La questión del palacio de Kaifás*, *Revista de estudios biblicos*, mars, 1927.

2° Pour le site arménien : F. M. Abel, *La maison de Caïphe et les sanctuaires de saint Pierre*, Jérusalem, t. II, 1922, p. 482-496; U. Coppens, *Le palais de Caïphe et le nouveau jardin Saint-Pierre des Pères assomptionnistes au mont Sion*, Paris, 1904; A. M. Schneider, *St. Peter in Gallicantu*, dans *Das heilige Land*, t. LXXV, 1931, p. 19-23; Id., *St. Peter in Gallicantu*, dans *Oriens christianus*, t. XXVII, 1930, p. 175-190; L. H. Vincent, *Bulletin : Palestine*, dans *Revue biblique*, t. XIV, 1905, p. 149-158 et t. XXXVIII, 1929, p. 155-159; Id., *Maison de Caïphe et d'Anne, Saint-Pierre, Jérusalem*, t. II, 1922, p. 497-515; Id., *Saint-Pierre-en-Gallicante*, dans *Revue biblique*, t. XXXIX, 1930, p. 226-256.

E. Power.

ÉGYPTE. — Cf. Marucchi, dans le *Dict. de la Bible*, t. II, 2e col., 1603-1621. — I. Le pays et ses origines. 1° Étymologie; 2° Géologie; 3° Géographie; 4° Ethnographie; 5° Division politique; 6° Origines de la civilisation égyptienne; 7° Chronologie égyptienne. — II. Histoire de l'Égypte. 1° Politique intérieure : *a)* période préhistorique; *b)* période archaïque; *c)* ancien empire; *d)* nouvel empire; *e)* empire saïte; *f)* époque hellénistique; 2° Politique extérieure vis-à-vis : *a)* de la Nubie; *b)* de la Libye; *c)* de l'Asie : α) Sinaï, β) Syrie; *d)* du monde égéen. — III. Organisation sociale et administrative de l'Égypte. 1° Le peuple : *a)* sa condition; *b)* la femme; *c)* la propriété; *d)* la question sociale; *e)* les moyens d'existence du peuple; *f)* le commerce; *g)* la marine; *h)* les divertissements; 2° La féodalité; 3° La royauté; 4° L'administration de l'Égypte : *a)* évolution de l'administration; *b)* la hiérarchie administrative; *c)* l'armée; *d)* la justice; *e)* le clergé. — IV. La religion. 1° Les divinités principales : *a)* divinités masculines; *b)* divinités féminines; 2° Caractères de la religion égyptienne; 3° La théologie; 4° La mythologie; 5° Les légendes de la création; 6° Les légendes d'Osiris; 7° L'hérésie; 8° Les cultes; 9° Le culte des morts; 10° La magie; 11° Les mystères; 12° Les oracles; 13° La morale. — V. La science égyptienne. 1° L'écriture; 2° Le calcul; 3° Le système métrique; 4° L'astronomie; 5° La médecine; 6° L'histoire; 7° La géographie; 8° La superstition; 9° Divers. — VI. La littérature égyptienne. 1° Littérature documentaire; 2° Les belles-lettres. — VII. L'art égyptien. — VIII. L'Égypte et l'Ancien Testament.

Avertissement. — Dans cet exposé, d'allure générale, il ne peut être question d'approfondir les nombreux problèmes que soulèvera, encore longtemps, la science égyptologique; nous nous bornerons à esquisser une image de la vie égyptienne et le développement de sa civilisation. Cet exposé est fait d'après une quantité innombrable de documents originaux; mention en est faite dans les références. Nous avons réduit nos indications au strict minimum, afin de ne pas alourdir la rédaction et de gagner de la place; il nous a suffi d'étayer certaines idées, pour guider le lecteur désireux d'interroger les sources. Quant aux travaux de fouilles qui nous ont procuré les documents les plus nombreux et les plus importants, nous en avons dit un mot ailleurs (*Syllabus du cours d'histoire de l'art professé à l'université de Gand*, t. I, 1923, p. 12).

Outre les abréviations bibliques et usuelles, nous avons été forcé d'employer les suivantes : *Rec. tr.* = *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, 1872 sq.; *Z. A. S.* = *Zeitschrift für Aegyptische Sprache u. Altertumskunde*, depuis 1863. Dans la mention de ces articles, nous avons, parfois, omis le nom des auteurs; ils voudront bien nous en excuser.

Parmi les documents originaux, nous ne compterons pas les renseignements puisés dans les auteurs

L. Thuillier, delt

137. — Carte de l'Égypte.

classiques, car il est avéré, par l'expérience des archéologues et des historiens, qu'ils ne peuvent être acceptés que sous bénéfice d'inventaire; c'est même le cas pour le plus important d'entre eux : Hérodote. Ses remarques sur l'Égypte ont la valeur des renseignements fournis par nos guides de voyageurs, c'est-à-dire qu'elles lui ont été suggérées par des personnes de culture inférieure et non pas par celles qui appartenaient aux classes dirigeantes. Certaines de ses observations sont nettement controuvées par la science actuelle, telles ses remarques sur l'écriture, sur la religion (culte des animaux). Hérodote est, d'ailleurs, incomplet en toutes matières, ce dont on ne saurait lui faire grief. La même critique peut être adressée à ses renseignements relatifs à la Babylonie. Selon Spiegelberg, *Credibility of Herodotus' account of Egypt*, Oxford, 1927, il n'a visité, vers 459, que les villes de Canope, Buto, Saïs, Naucratis, Busiris, Péluse, Bubastis, Patumos, Héliopolis, Memphis, Moeris, Crocodilopolis, Chemnis, Thèbes, Syène, Éléphantine. Et remarquons que ses renseignements ne sont même pas conservés sous leur forme originale!

I. Le pays et ses origines. — 1° *Étymologie*. — Le nom grec Αἴγυπτος, en latin *Aegyptus*, vient du terme οἵ κόπτοι « les coptes ». Mais il existait d'autres noms, tel : *t'km-t*, « le pays noir », allusion probablement à la couleur du sol couvert du limon du Nil; tel : *p' t' mrj* = selon Ephore, indiquant le delta : πτιμυρις' cf. ΜΗΡϾ, *inundatio;* ⲧⲁΜΗΙΡϾ, Demeirah à 12 km. de Mansourah. Les Hébreux l'appelaient מִצְרַיִם (אֶרֶץ) du sémitique *muṣru*.

2° *Géologie*. — Ce qu'on appelle l'Égypte ancienne n'était qu'une vallée d'environ 788 km. de longueur, située entre le Delta et les cataractes d'Assouan; cette vallée s'étend sur une largeur de 5 à 600 km. entre le désert arabique et le désert libyen. Les géologues expliquent sa formation de la manière suivante :

Lorsque, vers la fin de l'époque éocène, la mer se fut retirée au Nord, ce pays offrait l'aspect d'un immense plateau calcaire, qui, à un moment donné, fut soulevé et coupé par les forces naturelles; deux fissures principales s'élargirent par le frottement des eaux serpentant à travers la vallée : le Nil et le Bahr-belā-mā. Les crevasses furent comblées sans cesse par les réservoirs d'eau souterrains et par les débris de toutes sortes provenant des grottes situées au-dessous du niveau actuel du Nil (voir le schéma dans Petrie, *History of Egypt*, t. I, 3e éd. 1897, p. 2-4).

Une coupe schématique de la vallée (voir Breasted, *Origins of civilisation*, p. 295; *Scientific Monthly*, 1919-1920) montre ce plateau brisé à l'époque éocène et, à l'intérieur de la déchirure, on voit plusieurs niveaux formés par les érosions le long des rochers. Au-dessous, s'étale le pliocène ancien; plus haut, s'étend une terrasse servant de lit au niveau inférieur du Nil; plus haut encore, le niveau supérieur du Nil où l'on rencontre déjà des galets et des outils paléolithiques, indices des premiers habitants. Ceux-ci ne sont descendus des plateaux supérieurs qu'au fur et à mesure du retrait des eaux, ce qui explique la présence d'ateliers de silex à toutes les hauteurs rupestres. Enfin, au-dessus des étages de calcaire, de galets, de conglomérats et de dépôts lacustres, se répand le pléistocène ou le pliocène tardif.

Dans le désert libyen, parallèlement au Nil, il existait, vers la même époque, un fleuve que les indigènes appellent aujourd'hui « fleuve sans eau », (Bahr-belā-mā), et dont les traces sont conservées sur les rochers; maintenant desséché, il devait mesurer 4 à 10 km. de large sur 25 à 30 m. de hauteur et se trouvait entre les assises presque horizontales d'époque tertiaire (éocène, miocène). Son dessèchement est dû au barrage naturel de rochers qui s'est produit jadis à Assouan et, comme conséquence, les eaux venant du Sud ne roulèrent plus que vers la droite pour alimenter le Nil. Le niveau actuel de ce dernier est à un étiage inférieur à celui de l'époque préhistorique.

(Pour la formation géologique, consulter : Blanckenhorn, *Aegypten, Handbuch der regionalen Geologie*, Bd. VII, Heidelberg, 1921; de Morgan, *Recherches sur les origines de l'Égypte*, 1896, p. 17, 21, 23; id., *Préhistoire orientale*, 1925, p. 117-120 ; Rustafjael, *The stone age in Egypt*, 1914, p. 1-36; Stanley, *Sinaï and Palestine*, 1881, pl. 36, p. 111.)

3° *Géographie*. — Le Nil prend sa source en Abyssinie et s'alimente de cours d'eau qui descendent des montagnes, du Nil bleu, du Nil blanc et de l'Atbara. Son trajet mesure environ 1 200 km. de longueur dont les cinq sixièmes sont actuellement navigables aux petites embarcations. Pendant sa course vers la Méditerranée, il est chargé du limon riche en potasse dont il couvre le pays depuis Kartoum, d'où le nom de « pays noir ». C'est le dépôt de cette boue noirâtre qui rendit la vallée fertile et, sans elle, des régions entières seraient désertiques, comme les deux plateaux qui l'encaissent. Ce dépôt se fait pendant le débordement annuel du fleuve. La crue débute en juin, chargée des détritus végétaux qui lui donnent une apparence verdâtre; elle augmente à l'instar d'un torrent à la fin de juillet, où le Nil prend un aspect rougeâtre qui fait songer à une des plaies d'Égypte (Ex., VII, 17); elle atteint son maximum de hauteur, de septembre à octobre et cesse vers la fin d'octobre. Grâce à la régularisation de cette crue, au moyen de barrages habilement construits, la production agricole est assurée; mais ce labeur suppose une autorité centrale capable de prévoir et une population intéressée à prévenir les méfaits de l'inondation. Aussi, cette population fut-elle experte, dès le début, dans l'art de creuser des canaux jusqu'à la lisière du désert.

Avant de se jeter dans la mer, le Nil se divise en sept branches qui traversent une contrée bien différente de la vallée; c'est le Delta, une plaine unie, d'environ 23 000 km. carrés, parsemée de lacs et de marais naturels; les bouches principales sont celles de Rosette et de Damiette.

Enfin, dans le désert, s'étendent quelques rares *oasis* dont la fertilité est due aux couches d'eau souterraines; le Fayum en est la principale.

Au Sud, les frontières naturelles sont les cataractes d'Assouan-Syène, où commence l'encaissement du fleuve, tandis qu'en Nubie, la plaine est encore d'une certaine largeur; si celle-ci offre surtout de la pierre de sable, depuis Gebel Silsileh on trouve presque exclusivement du calcaire. Néanmoins, la variété des matériaux est aussi grande que leur abondance.

Parmi les carrières les plus dignes de mention, citons : le Wady Tumilat, Hammāmat (Rhn), Hat-Nub (El Amarna), Turah, El Kab, Massarah, Silsileh, pour le calcaire ordinaire; celles des environs d'Assouan pour le granit, le porphyre; celle de Gebel-Akhmar pour le calcaire rouge; celles de Hat-Nub et de Hammāmat pour l'albâtre; celle de Kankah pour le basalte; celle de Béhen pour le schiste, le grès noir; enfin, dans le désert on trouve du diorite.

Ajoutons à ces produits minéraux le sel des lacs (soude, alun, nitrate...). La plupart de ces carrières ont été exploitées dès l'antiquité, et des sels, par exemple, ont été trouvés dans un tombeau de Gournah de la XVIIIe dynastie, enfermés dans des cruches scellées, comme offrandes funéraires (*Z. A. S.*, t. XXXV, p. 142).

L'absence de *métaux* nécessitait leur importation. De Nubie et du désert arabique (entre le Nil et la Mer Rouge) venait l'or; du Sinaï, le cuivre.

Séparée apparemment du monde extérieur par le

désert et la mer, l'Égypte se présente comme une contrée isolée; aussi ce n'est que grâce aux nécessités, dictées par sa sécurité et par l'esprit de conquête, que ses souverains passèrent les cataractes, la Méditerranée et l'étroit passage qui sépare la Syrie du Delta.

A l'intérieur, il n'y a qu'une grande voie de communication; c'est le Nil même, favorable au transport des plus lourds matériaux; cf. les colosses à Bersheh. Les digues des quais servaient de route aux piétons qui se rendaient d'un bourg à l'autre. Ces voies naturelles ont assuré très tôt un commerce extérieur et des relations constantes avec la Nubie, le Sinaï, la Syrie et même les îles grecques (voir col. 794-795).

Les voies intérieures étaient néanmoins insuffisantes, et les grandes villes se trouvaient à une distance trop considérable les unes des autres : de Thèbes à Memphis, on compte 340 milles; de Thèbes à Tanis, 430 milles; d'Éléphantine à Péluse, 585 milles. Cette difficulté de communiquer rendit le territoire aisément morcelable et favorisa sa mainmise sous un régime (féodal) de seigneurs terriens; il facilita la tâche des gouvernements locaux, tout en diminuant les effets de la centralisation administrative.

Une caractéristique du climat égyptien est la sécheresse de l'air et l'absence de pluies; de décembre à mars, la température s'élève à 5 degrés centig. en moyenne; d'avril à novembre, la chaleur augmente pour atteindre en juillet 50 degrés centig. à l'ombre; la moyenne annuelle est de 13 degrés. Cette sécheresse est favorable à la conservation des antiquités et explique le nombre incalculable de celles-ci, sur place et dans nos musées. La pureté de l'air est due au voisinage du désert dont le pays habité n'est séparé que par des plateaux surélevés et chauds. Les vents viennent de la Méditerranée (humide et froid) ou de l'Ouest (Khamsin, sec, chaud et violent au printemps) ou du Sud-Ouest (charriant de la poussière de sable).

De la description précédente, se dégage nettement le caractère agricole du pays. Une terre fertilisée par le limon du Nil, irriguée par les canalisations artificielles et réchauffée par un soleil ardent, devait produire à profusion des végétaux.

Parmi ces derniers citons : les céréales, dont l'abondance a fait sa réputation de « grenier du monde » dès l'antiquité; les fruits (oranges, grenades, citrons, figues, abricots, pêches, bananes, olives, vignes) et les légumes (oignons, fèves, lentilles, ricin, etc.). Le riz doit avoir été connu dès l'époque saïte ou ptolémaïque, car une statuette en bronze, datant des environs de 600 avant J.-C., a été recouverte de paille de riz, formant plâtre; néanmoins, le riz n'entre pas en ligne de compte, eu égard aux autres produits (Daressy, *Bull. Inst. d'Ég.*, t. IV, 1922, p. 35-37).

Les marais peuplés de poissons produisaient les papyrus et les lotus. Des restes fossiles et des forêts silicifiées (près du Caire) accusent une végétation forestière très abondante dans l'antiquité (Cuvillier, dans *Soc. roy. géographie d'Égyp.*, t. XV, 1928, p. 289), bien que déjà, à l'époque historique, le bois ait été rare; signalons : le palmier, le dattier, l'accacia, le sycomore, le tamaris. Comme ces essences n'étaient pas propres à la construction, on importait de Syrie les cèdres, de Nubie l'ébène; de Punt (Somali) provenaient les résines.

Quant au règne animal, l'Égypte domestiquait le grand et le petit bétail. Parmi les animaux sauvages, que les primitifs durent petit à petit refouler au désert ou au delà des cataractes, citons : l'hyène, le lynx, le crocodile. Il y en avait d'autres moins dangereux, comme le chacal, la gazelle, les scorpions, le rat, l'ichneumon. Les oiseaux ordinaires et de passage n'y manquaient pas; nommons surtout le milan (faucon, vautour), l'hirondelle.

En résumé, l'Égypte était, avant tout, un pays agricole, riche en pierres de construction, pauvre en bois et en métaux; ces conditions physiques nous expliquent en grande partie quel fut son art et aussi sa manière d'être et de vivre.

4° *Ethnographie.* — Pour Petrie et Giuffrida Ruggieri (*Actual state of the question of the most ancient egyp. population;* Harvard, *African studies*, t. III, 1922, p. 3-7), l'Égypte a été habitée au début par deux races : une du Nord, apparentée aux Libyens et aux Méditerranéens, et une du Sud, consanguine aux Éthiopiens-Soudanais. Par contre, certains archéologues prétendent qu'il n'y eut jamais qu'une seule race, mais dont une partie fut plus rapidement civilisée que l'autre; ils admettent que la transition entre les produits néolithiques et ceux des premières dynasties est assez harmonieuse, pour qu'il n'y ait pas à y introduire des « porteurs de culture » étrangers.

Abstraction faite des peuples préhistoriques, décrivons la race égyptienne d'après les squelettes trouvés dans des milliers de tombeaux et d'après les représentations artistiques. Elle nous apparaît comme une race dolichocéphale, orthognate et de taille moyenne. Divers savants ont voulu y reconnaître le type sémitique dolichocéphale, le type sémitico-libyen brachycéphale et le type méditerranéen brachycéphale. Quoi qu'il en soit, ce n'est pas une race « pure », puisqu'on y rencontre des éléments étrangers dès l'origine; notamment, Soudanais ou Nubiens (mdj', nḥšj), mais nullement nègres; ceux-ci n'apparaissent qu'au nouvel empire (Junker, *Das erste Auftreten der Neger in der Geschichte*, 1920); et aussi des éléments libyens ou berbères (tmḥw, tḥnw, mš' w' š = arménoïdes, hamitiques), peut-être même méditerranéens (ce qu'attesteraient certains usages funéraires).

Il est certain, en tout cas, que des éléments sémitiques s'y sont incrustés, mais seulement au cours de l'histoire, surtout à partir de la VIIe dynastie et de l'époque des Hyksos, sans modifier profondément le type original.

Quant au genre de vie de la population, on peut admettre que le pays connut, au début, une population nomade, puis semi-nomade, tels les Bischarins, les Bédouins du désert arabique, libyen et sinaïtique, ceux de Syrie, les Soudanais. Mais la majorité du peuple se concentra bientôt dans les villes et bourgades, menant la vie sédentaire... comme il convient à un pays agricole.

Il faudrait compléter cette description ethnographique par l'examen des sculptures et peintures qui représentent les voisins, avec lesquels l'Égypte entretint des rapports pacifiques ou guerriers; il importe, toutefois, de tenir compte de la stylisation des figures et de leur interprétation par l'artiste. Nous verrons, plus loin (col. 782, 866) quels sont les peuples étrangers que les Égyptiens ont connus.

5° *Division politique.* — Les Égyptiens de l'antiquité faisaient la distinction fondamentale de l'Égypte du Sud (Haute-Égypte, emblème šmʿ, rsj) s'étendant depuis Dahshur jusqu'aux cataractes et de l'Égypte du Nord (Basse-Égypte, emblème w' dj, mḥj) de Dahshur jusqu'à la mer.

Chaque région avait une existence moralement indépendante, toutes deux restant étroitement réunies sous le sceptre du pharaon, depuis la Ire dynastie jusqu'à la fin de l'histoire, excepté pendant les périodes troublées. A l'origine, le Nord avait pour capitale P = Dep = Buto; le Sud, Nekheb = El Kab, avec résidence Nekhen = Hiéraconpolis.

Il y eut, en tout, 42 nomes, dont 20 pour le Nord,

22 pour le Sud. Chacun d'eux s'appelait du nom d'un animal, dieu, ou objet, considéré comme ancêtre ou totem. Newberry prétend que les nomes ne sont même qu'une survivance des états prédynastiques et il les détermine (*Egypt*, 1914, p. 5). On trouvera une liste de nomes dans : Steindorff, *Die ägypt. Gaue und ihre politische Entwicklung*, 1909, p. 864.

Voici les villes dont le rôle historique fut prépondérant : Thinis, dont Ménès, le premier roi, fit sa première capitale; Memphis, capitale des deux premières dynasties; Thèbes, capitale du moyen et du nouvel empire; Héliopolis, centre religieux et centre du culte solaire dès les premières dynasties; Abydos, ville sainte, où fut enterré Osiris (?); Tell-el-Amarna, capitale d'Aménophis IV (1380-1362). Ajoutons-y les villes principales du Nord au Sud : Saïs, Busiris, Mendès, Hermopolis, Tanis, Bubastis, Athribis, Pithum, Yahudieh, Buto, Daphneh pour le Delta. Létopolis, Ghizeh, Saqqarah, Dahshur, Lischt, Héracléopolis, Béni-Hassan, Hermopolis, Cusae, Siout, Dendérah, Coptos, Karnak, Luxor, Gournah, Deir-el-Bahari, Edfou, Syène, Philae, Chemnis, Hermonthis, Silsileh, Ombos, pour le Sud (voir la carte, fig. 137).

6° *Origines de la civilisation égyptienne.* — A quelle époque la vallée du Nil fut-elle habitée? Une réponse définitive est impossible à donner pour le moment. Disons toutefois que l'Europe se trouvait encore en pleine période glaciaire, lorsque le désert africain et la vallée nilotique furent favorisés de pluies diluviennes, après lesquelles la contrée devint habitable; c'est aussi sur les hauts plateaux qu'on a découvert les plus anciens instruments de pierre (époque paléolithique). Un auteur (Petrie, *Brit. school arch. Eg.*, 1925) reconnaît la station préhistorique la plus ancienne à Badari, puis à Amra, à Gerza, à Semaïn... et assigne à ces stations des dates, à partir de 13 000 ans avant J.-C. Après le Badarien apparaissent, sur les hauts plateaux de Thèbes, le coup de poing, le rabot en forme de croissant, etc., qu'on rencontre en Afrique et en Europe; ils constituent le « groupe capsien » (cf. Thomas, E. S., *A comparison of drawings from ancient Egypt, Libya, and South Spanish Caves*, dans *Journ. roy. anthropol. Instit.*, vol. LVI, 1926, p. 385-394). A ce moment, l'homme a fini par descendre dans la vallée et s'y établir.

D'autres stations anciennes sont encore celles de l'Abassieh (S.-E. du Caire) où on trouve des silex taillés rudimentaires, acheuléens et chelléens, non pas dans des grottes, mais à fleur de sol, sur une surface de 3 à 4 km. de long.

On a constaté, jadis, qu'un hiatus sépare l'époque paléolithique de l'époque énéolithique proprement dite. Quoi qu'il en soit, on découvrit la première station néolithique du Delta, en 1928, à Mérimde, entre Wardan et Benisalamé, au cours d'une expédition, patronnée par l'Académie des sciences de Vienne (cf. Junker, dans *Forschungen u. Fortschritte,* 1931, p. 1 sq). Elle remonte à environ 5000 avant notre ère, mesure plus de 300 000 m² et compte plusieurs couches. D'après elle, nous pouvons nous faire une idée très concrète de la vie humaine primitive. On a pu distinguer des habitations, des ateliers, des granges, des aires, des silos; ces derniers étaient pratiqués dans la terre sur une surface de 4 m. de diamètre, étaient délimités et couverts de roseaux. Quant aux constructions ovales, elles servaient de celliers à provisions et étaient construites en pisé, complété par des mottes irrégulières d'argile — pas de briques! — On a retrouvé des foyers pour la cuisson des pains, ainsi que des meules pour la préparation de la farine et diverses autres choses.

La charpente des habitations se composait de bois arrondis; à l'air libre, des « boucliers » de roseaux devaient protéger les travailleurs contre le vent.

On retrouva aussi à Mérimde de nombreuses armes et des outils en silex et en terre cuite, une céramique très variée de formes et de destination, des vases à anses et des cuillers en terre cuite.

Ces populations vivaient donc d'agriculture, d'élevage, de chasse et de pêche; à en juger par le nombre des silos, l'alimentation principale doit avoir consisté en froment; le porc était connu et on a dû manger la chair de l'hippopotame. Les parures étaient moins fréquentes qu'on ne le constate dans le Sud; l'usage du fard était répandu.

Les morts n'étaient pas enterrés dans des cimetières séparés des habitations, mais au milieu de ces dernières; les corps étaient inhumés en position embryonnaire, sans mobilier, mais au-dessus d'eux on répandait du froment. Selon l'anthropologiste Douglas Derry, les primitifs de Mérimde appartenaient à des races différentes de celles du Sud.

Nous connaissons beaucoup mieux l'époque énéolithique, grâce au mobilier de plusieurs nécropoles, longeant la lisière du désert : Naqada, Abusir-el-Méleq, Turah, Ballas, Diospolis, Abydos (voir col. 771), (carte des principales stations néolithiques dans de Morgan, *op. cit.*, p. 68).

Abstraction faite de la préhistoire, quelles furent les origines de la civilisation égyptienne ? La question se pose, parce que les productions de l'époque néolithique sont différentes de celles des premières dynasties pharaoniques, malgré des formes nombreuses de transition et parce que le peuple pharaonique apporte des éléments nouveaux dont le développement constitue le meilleur de l'époque postérieure.

Quant à l'origine des pharaons, elle a donné lieu à plusieurs hypothèses. Selon la plus ancienne, ils seraient venus du Somali (Punt) ou de l'Arabie par la mer Rouge (Qoçeir), ou de Syrie (arménoïdes). Une des dernières hypothèses assigne pour origine à l'Égypte pharaonique le Delta, où les premiers rois se seraient établis et d'où aurait rayonné leur civilisation, celle-ci ayant un caractère maritime, c'est-à-dire méditerranéen ou européen (voir Meyer, *Geschichte*, 3e édition, t. I, 1928, p. 113).

En résumé, pour admettre que la civilisation pharaonique est née dans le Delta et qu'en tout état de cause, celle-ci était plus avancée que sa correspondante de Haute-Égypte (voir Newberry, *Egypt as a field for anthropological research*, 1925. Washington, *Smithsonian report for 1924*, p. 435-459), on met en avant les arguments suivants :

a) Il y eut un royaume du Delta, avec capitale Saïs, avant que les rois-faucons d'Hiéraconpolis n'arrivassent dans le Sud; ce royaume s'étendait aussi sur la Moyenne-Égypte. Quelques-uns des rois sont mentionnés sur la Pierre de Palerme (voir col. 772).

b) Le premier roi pharaonique, Ménès-Narmer, conquit l'ouest du Delta sur les Libyens et rapporta un immense butin qui permet d'entrevoir la richesse et la prospérité de cette contrée. Ce peuple vaincu est peut-être le même que celui dont les attributs (300 figures avec emblèmes de culte) sont peints sur nombre de vases préhistoriques, trouvés de Ghizeh à Kostamneh (S.). On y reconnaît des bateaux, dont 124 ont le harpon (lac Maréotis), 78 la montagne, 20 les flèches croisées (Canope). De ces 300 emblèmes, 222 appartiennent aux cultes de la région N.-O. du Delta. En outre, 22 figures ont l'arbre d'Héracléopolis (S. du Fayum); 10 ont le tonnerre (Ekhmim), 3 le faucon (Hiéraconpolis). Or, les peuples de la région N.-O. du Delta avaient comme emblèmes, au début de la période historique : le harpon, le bouclier avec flèches croisées, la montagne, la double hache (?), le pigeon ou hirondelle (on trouve ces emblèmes en Crète).

c) Plusieurs divinités égyptiennes ont leur origine

dans le Delta ; tel, Osiris de Busiris (s'il ne vient pas de Byblos); tel Andjtj, dieu des nomes de l'Orient du Delta selon les textes des Pyramides (§ 220, 1833). Il est représenté avec un mouton domestiqué et une chèvre qui viennent de l'Asie antérieure (il aurait donc une origine étrangère?).

d) Plusieurs arbres sont originaires de Syrie, tel le Djd, « juniper » de Syrie ; son sanctuaire était Busiris.

Le signe nthr (vénéré à Behbeit-el-Hagar) est une sorte de poteau ou de branche ornée d'une bande d'étoffe, une sorte de mât, comme les sapins en produisent. (Ces arbres sont nombreux dans le Liban.)

e) Une fête importante, heb-sed, au cours de laquelle le roi Narmer, et plusieurs de ses lointains successeurs, se coiffent de la couronne de Neith de Saïs (cf. la massue d'Oxford) est d'origine libyenne.

f) Dans les tombes prédynastiques de Haute-Égypte, on n'a pas trouvé un seul fragment couvert de signes hiéroglyphiques ; on en tire la conclusion que les peuples du Sud ignoraient l'écriture hiéroglyphique ou s'en servaient peu. A Naqada, à Hiéraconpolis, à Abydos, au contraire, elle est développée dès le début de la première dynastie. Elle se compose de signes représentant des choses propres à la nature égyptienne (faune, flore), ce qui prouverait qu'elle ne fut pas importée. Elle serait originaire du Delta pour les raisons suivantes : certains signes, comme les points cardinaux, représentent des villes du Delta : i'bt, Orient ; imnt, Occident ; rsj, Sud (ville près de Sharona en Moyenne-Égypte) ; Šmʿ, Sud, localité du sud du Delta.

Rappelons que le dieu de l'écriture, Thot (ibis), a pour centre principal, à l'époque historique, Hermopolis en Moyenne-Égypte ; mais que son lieu d'origine était dans le Delta, où se trouvait, à l'époque prédynastique, le clan de l'ibis (coin N.-E.). C'est peut-être par cette région N.-E. que l'idée de l'écriture a pu venir d'Asie. D'ailleurs l'orientation se faisait, le dos tourné au Nord, face au Sud.

g) Le calendrier, en usage depuis la IVe dynastie, paraît être une invention de la Basse-Égypte, car le début d'une période « sothiaque » (voir *Chronologie*, col. 768) a été déterminé sous la latitude de Memphis Héliopolis. Remarquons tout de suite qu'un auteur (Mahler, *Zeitsch. f. Assyriologie*, t. XXXIV, p. 66) prétend que les Égyptiens ont emprunté aux Babyloniens l'année (héliacale) de Sirius, qui remplaça désormais l'année lunaire, jusque-là adoptée en Égypte. D'autre part, les débuts de l'art en Égypte comportent plusieurs éléments qu'on retrouve au début des arts asiatiques ; tels : l'emploi du cuivre, remplaçant le silex ; celui des cylindres gravés qui disparaissent très tôt en Égypte et se maintiennent en Asie ; l'usage des murs de briques disposés en retrait (Nagadah, Ur, Telloh), mais dont la correspondance est contestée par Balcz-Wolf (*Z.A.S.* t. LXVII p. 129 sq.) ; l'écriture pictographique qui persiste en Égypte, mais est déjà devenue alphabétique en Sumer ; la culture de la vigne et des céréales (Osiris est dieu de la végétation, peut-être de Syrie). Rappelons, enfin, l'usage du sistre et la représentation de sujets satiriques (sur la harpe archaïque d'Ur), éléments d'origine sumérienne qu'on retrouve plus




138. — Manche de couteau en ivoire de Gebel-el-Arak. Musée du Louvre.

tard dans l'art égyptien. Ces raisons indiquent des rapports avec l'Asie que confirment d'ailleurs les faits historiques dès la première dynastie. On a encore d'autres indices d'influence asiatique, tels que la découverte de vases syriens en terre cuite (huile, résines), dans les tombes de la Ire dynastie, la découverte de vases en forme d'oiseaux...; la sculpture de palettes en schiste (Gebel-el-Arak) dont l'exécution et les sujets rappellent ceux de Suse et de Sumer (lions à cou de serpent, lutte contre les lions, la crapaudine sculptée avec tête d'ennemi à Hiéraconpolis (Quibell, *Hiéraconpolis*, t. I, pl. III, p. 6; t. II, p. 36).

Les massues sculptées (*Hiéraconpolis*, t. I, p. 3 et t. II, p. 36) rappellent également l'art sumérien archaïque; les supports de vases égyptiens sont semblables à ceux de Mésopotamie, de Mussian; tels, les motifs du scorpion (Ire dynastie) et du vautour dépeçant les ennemis (palettes et stèle de Telloh).

7° *Chronologie égyptienne.* — (Consultez : Meyer, Moret, *La chronologie égyptienne*, dans *Annales mus. Guimet*, t. XXIV, 1912; R. Weill, *Bases, méthodes et résultats de la chronologie égyptienne*, 1926 et 1928; Ginzel, *Handbuch der mathematischen u. technischen Chronologie*, t. I, 1906, p. 234, et les ouvrages cités au cours de ce chapitre.) La chronologie égyptienne est encore hypothétique, non seulement parce que des détails importants nous manquent, mais encore parce que des éléments de première importance (entre autres, le nombre d'années de certaines dynasties, et, par suite, de certaines périodes) peuvent être interprétés avec une marge excessive. Aussi, les savants se séparent-ils en deux écoles; l'une préconise une chronologie « longue » (Maspéro, Petrie); l'autre défend une chronologie « courte » (E. Meyer). Cette divergence provient de ce qu'on n'est pas d'accord sur la date astronomique de la XIIe dynastie, fournie par un papyrus de Kahun. Voici quels sont les éléments du problème.

On avait l'habitude, dès les premières dynasties, d'indiquer le début de l'année civile par la crue du Nil, qui devait coïncider, théoriquement, avec le lever héliaque de l'étoile Sirius (= Sothis, špd-t). Or, cette coïncidence absolue fait défaut, de sorte que l'année astronomique est en avance d'un quart de jour sur l'année civile; cette dernière comptait, dès la IVe dynastie, douze mois à 360 jours + 5 jours épagomènes (dédiés à Horus et à ses quatre fils et auxquels fait allusion le § 1961 des *Textes des Pyramides*). En quatre ans, l'année civile avait un retard de 1 jour; en 4 × 365 ou 1460 années, le retard était de 1 an ; en d'autres termes, à la fin d'une *période « sothiaque »*, comme les astronomes grecs et romains ont déjà appelé l'équation : 1460 (365 × 4) années astronomiques = 1461 (365 + 1/4 × 4) années civiles, la correspondance était rétablie. Nous connaissons plusieurs de ces périodes sothiaques qui peuvent servir de points de repère pour l'établissement de la chronologie. Ce sont (*Z.A.S.*, t. XXXVII, p. 100) les suivantes :

a) Le début d'une période sothiaque coïncide avec un lever de Sirius, fourni par Censorin en 139, après J.-C. Théon, mathématicien d'Alexandrie, appelait la période précédente, soit 1321 ou 1317, l'époque de Ménophrès = Ramsès Ier, ce qui donne la date approximative de ce roi; *b)* la date du décret de Canope de Ptolémée II-Evergète place le lever de Sirius au 1er du 10e mois, c'est-à-dire en 238 avant J.-C.; *c)* la date du lever de Sirius, au lieu de tomber le 1er du mois thot, tombe le 28e jour du 11e mois d'epiphi et est mentionnée dans un calendrier de fêtes religieuses du temple de Khnum, Satis, Ankt d'Éléphantine de l'époque de Thutmès III. Selon les calculs modernes, une année de règne de ce roi tombe en 1474 ou en 1471; *d)* la date du lever de Sirius est le 9e jour du 11e mois d'epiphi, selon une indication sur le revers du calendrier du papyrus médical Ebers; d'après cette date, la 9e année d'Aménophis Ier tombe en 1550 ou 1546 et sa première année entre 1558 et 1555 (Sethe, *Urkunden des ägt. Altertums*, t. IV, 1906, p. 44, lig. 2); *e)* le lever de Sirius du 16e jour du 8e mois (pharmouti), au lieu du 1er thot, est indiqué sur un papyrus de Kahun, comme s'étant présenté dans la 7e année d'Usertésen III, peut-être 1876 ou 1872, ce qui placerait la fin de la XIIe dynastie vers 1790 et son début vers 2000.

D'après les dates *c* et *d*, le début du nouvel empire doit tomber entre 1580 et 1585. Si on adopte la cinquième date, 1790, il n'y aurait que 210 années (1790-1580), comme intervalle entre la fin de la XIIe dynastie et la XVIIIe. Or, la liste de rois d'un papyrus de Turin cite déjà près de 200 rois pour cet intervalle, qui semble trop court aux partisans de la chronologie « longue ». D'après ces derniers, il faudrait augmenter les chiffres, en y ajoutant par exemple une période sothiaque, (1790 + 1460 = 3250), pour indiquer la fin de la XIIe dynastie. Les partisans de la chronologie « courte » n'acceptent pas cette dernière solution. Borchardt (*Annalen u. zeitliche Festlegung des Alten Reiches*, 1917, p. 60), se basant sur des documents égyptiens, entre autres, la date du lever de Sirius sous Athotis-Djer, celle de la IIIe dynastie..., propose une solution intermédiaire, selon laquelle la Ire dynastie débute en 4186; cette date est basée sur les calculs d'astronomes modernes d'après lesquels le lever héliaque de Sirius, coïncidant avec la crue, ne peut avoir eu lieu qu'en 1321 + une ou deux périodes sothiaques, soit en 2781 ou en 4241. Comme 2781 est à rejeter, c'est en 4241 et, notamment, le 21 juillet julien ou le 15 juin grégorien qu'eut lieu le lever de Sirius sous la latitude de Memphis-Héliopolis, c'est-à-dire au 30e degré de latitude (selon Borchardt). La date de 4241 a été contestée par Ed. Meyer, de même que l'invention du calendrier à Memphis.

Pour sortir de l'indécision, adoptons provisoirement le chiffre 1580 comme date du début de la XVIIIe dynastie et environ 3000 pour le début de la XIIe. Quoi qu'il en soit, voici quelques idées à retenir sur les *listes de rois*, conservées par les documents égyptiens, classiques et asiatiques. Abstraction faite des calculs précédents, nous devons adopter la méthode suivante : additionner les années de règne de chaque roi mentionné dans les listes égyptiennes, pour autant que celles-ci sont confirmées par notre connaissance actuelle de l'histoire, faute de quoi, il faudrait les corriger; combler les vides par un nombre approximatif d'années de règne de tous les rois cités sur n'importe quel autre document; compléter cette addition par nos renseignements provenant de l'histoire de l'Asie antérieure, de l'Ancien Testament, des lettres de l'époque de Tell-el-Amarna, en vérifiant toutes ces données les unes par les autres; enfin, assigner une date approximative à des rois, sous le règne desquels un lever de Sirius est établi et attribuer, par déduction, une date approximative à tous les autres rois.

Remarquons, dès maintenant, qu'une ère anarchique (après la VIe dynastie) coïncide avec des migrations de peuples qui ont occasionné la chute du royaume d'Akkad en Babylonie, vers 2600; de même, la première dynastie de Babylone, détruite par les Hittites et restaurée par les Cassites, correspond probablement à l'immigration d'Asiatiques dans le Delta, pendant le règne des rois d'Héracléopolis (IXe-Xe dyn.). Les Hyksos asiatiques ne trouvent place dans l'histoire qu'entre les XIVe et XVIIe dynasties (2000-1600). Certains rois de l'époque de Tell-el-Amarna (Ashuruballit de Ninive, Kadashmankharbé et Burnaburiash de Babylonie) furent contemporains d'Aménophis III et IV, selon les lettres cunéïformes; enfin,

d'autres synchronismes sont fournis par l'Ancien Testament. D'après toutes ces données, la chronologie « courte » correspond mieux à celle de l'Asie antérieure que la chronologie « longue ». Mais n'anticipons pas et étudions d'abord les listes égyptiennes de rois; il y en a six, plus une, attribuée à Manéthon.

a) La *Pierre de Palerme* donne un nombre indéterminé de rois, depuis la Ire jusqu'à la Ve dynastie (Neferirkaré). Elle fut probablement rédigée par ordre de Néuserré. Publiée en 1903 (*Rec. tr.*, t. xxv, pl. 1), et en 1913 (Schäfer, *Preuss. Akad. Wiss.*) elle a été complétée par quatre nouveaux fragments provenant de Mitrahineh (*Mus. égyptien*, t. iii, pl. 24-31, p. 29; cf. Daressy, *Bull. Inst. fr. arch. or. Caire*, t. xii, p. 161, comparaison avec le papyrus de Turin, les tables d'Abydos, de Saqqarah, d'Eusèbe et d'Erathostène; Gauthier, dans *Comptes rendus de l'Acad. des inscr. et bel.-let.*, 1914, p. 490).

b) Le *papyrus de Turin*, d'origine memphite, est très mutilé et compte 90 rois jusqu'au nouvel empire. Trois cents morceaux sont inutilisables. Ce papyrus mentionne des dieux « suivants de Ḥorus » (šmśw Ḥor), antérieurs à Ménès; les noms sont cités par groupes qui diffèrent des dynasties de Manéthon (cf. Lepsius, *Auswahl der wichtigsten Urkunden...*, 1842, pl. iii sq.; Meyer, Ed., *Aeg. Chronologie*, 1904, p. 104 sq., *Pr. Akad.*, Berlin).

c) La *table de Thutmès III de Karnak* (au Louvre) donne 61 rois, dont 2 de l'ancien empire, les autres du moyen et du nouvel empire (cf. Lepsius, *Auswahl*, pl. i).

d) La *table de Séthi Ier, à Abydos*, donne 76 rois. Elle comporte trois registres : la liste des offrandes que Séthi Ier présente à ses ancêtres; le nom de 38 rois, de Ménès à Neferkaré (1 à 38); le nom de 38 rois, de Djefam-saf à Séthi Ier (39 à 76); (cf. *Z. A. S.*, t. ii, p. 92; Lepsius, *Auswahl*, pl. ii; *Dict. de la Bible*, t. iv, fig. 535).

e) La *table de Ramsès II d'Abydos* reproduit les rois 40 à 52 et 61 à 76 de la précédente (au Brit. Mus.).

f) La *table de Saqqarah* provient du tombeau de Tunroï à Ghizeh. Elle comporte trois parties : à gauche, l'image de Tunroï, secrétaire royal, faisant offrande à Ramsès II et à ses ancêtres; en bas, les rois 1 à 29 correspondant aux rois 30 à 58 inscrits en haut et comprenant Ramsès II. Elle énumère donc 47 sur 58 rois depuis Miébis (Ire dynastie) jusqu'à Ramsès II. Les rois de la XIe-XIIe dynastie ont été mentionnés en sens inverse.

g) Une liste, sculptée sur le 2e pylone du Ramesseum (Lepsius, *Denkmäler*, t. iii, pl. 163), reproduite sur le temple de Medinet-Habu (Lepsius, *ib.*, pl. 212, 213), donne le nom de douze rois, depuis Aḥmès Ier jusqu'à Ramsès II et omet celui d'Hatšepsut et des rois de l'époque de Tell-El-Amarna.

Toutes ces listes sont plus ou moins fragmentaires, mais se complètent l'une l'autre.

h) Manéthon, prêtre de Sebennytos, a compulsé, vers 454, une liste qui nous a été rapportée par le Syncelle et aussi par Eusèbe. Elle fut rédigée vers 260 sur l'ordre de Ptolémée Philadelphe. Elle est aussi conservée dans Joseph l'Africain. Cette liste mentionne des dynasties divines et des règnes d'un nombre d'années exagéré (voir : *Fragm. hist. graecorum*, éd. Müller-Didot, t. ii, p. 350 *b*-351 *a;* Maspéro, *Études de mythol. et d'archéol. égypt.*, t. ii, p. 279).

Il est utile de mettre cette liste sous les yeux du lecteur. En premier lieu régna Héphestos-Ptaḥ : 724 et trois quarts d'années. Après, il y eut de véritables dynasties divines, parmi lesquelles on trouve successivement une ennéade (9 dieux et déesses des *Textes des Pyramides) :* Hélios, fils d'Héphestos, ou Atum-Ré d'Héliopolis, créateur de nombreuses entités célestes : 80 années et demie; Agathodémon ou Šu, le « support du ciel » (sa femme Tefnut) : 56 années et demie; Kronos-Geb, la terre (sa femme Nwt-ciel) : 40 années et demie; Osiris, qui apporta la civilisation (sa femme Isis) : 35 ans; *Seth*, qui tua Osiris et usurpa son trône : 29 ans. Il fut détrôné par Ḥorus, fils et vengeur d'Osiris. La lutte contre Seth restant indécise, Ḥorus régna dans le Sud, Seth dans le Nord. Grâce à ses partisans, Ḥorus resta victorieux. Ses successeurs, ou « šmśw Ḥor » sont mentionnés sur la *Pierre de Palerme* (voir Sethe, *Untersuchungen zur Geschichte u. Altertumskunde*, t. iii des *Beiträge zur ältesten Geschichte Aegyptens*, 1907) et sur le naos d'El Arish (voir col. 800). La première dynastie divine a été suivie par le règne d'une seconde dynastie divine : Ḥoros (25 ans), Anhur (23 ans), Anup (17 ans), Khonsu (15 ans), Ḥor d'Edfou (25 ans), Amon (30 ans), Thot le Grand (27 ans), Šu (32 ans), Amonré (20 ans). Enfin, la royauté passa aux mains des hommes. Remarquons que le papyrus de Turin mentionne des dynasties divines (rois de Haute et de Basse-Égypte), dans un ordre dont Manéthon a dû avoir connaissance en la reconstituant; on trouve, en effet : α (Ptaḥ), Ré, (Šu), Geb, Osiris, Seth, Ḥor, des dieux; Thot, Maat, Ḥor d'Edfou; β les šmśw Ḥor; γ Ménès et ses successeurs. Cette ennéade représente les éléments primordiaux du monde : Ré (soleil), Šu (air), Geb (terre), avec Nut (ciel), Osir-Nil et terre fécondée ou Isis, Seth-désert avec Nephtys (col. 829).

Il saute aux yeux que le nombre des années de règne attribué à ces rois, est si grand qu'il ne peut pas servir à l'établissement d'une chronologie objective; avec la signification symbolique des dieux, elles nous ramènent dans la mythologie (cf. col. 826). Avant de traiter de celle-ci, il importe de connaître l'histoire.

II. Histoire de l'Égypte. — *I. Politique intérieure.* — Comme cette histoire embrasse près de cinquante siècles, nous ne pouvons en donner qu'un court aperçu. Il permettra au lecteur de s'orienter dans le dédale des noms, des dates, des faits, mentionnés par la suite.

On peut diviser l'histoire de l'Égypte en une dizaine de périodes : *a)* les origines ou période préhistorique (voir col. 764); *b)* l'époque archaïque ou la transition entre la période précédente et la période dynastique. L'Égypte eut alors pour capitale Thinis; déjà, les deux pays étaient réunis sous un même sceptre (voir col. 764); *c)* divers empires, dont le détail figure dans le tableau ci-après.

N. B. — Il resterait encore à totaliser les nombres d'années de règne, afin de déterminer une moyenne pour tous les rois; mais nous ne connaissons pas ces nombres et les savants ne sont guère d'accord sur les chiffres même approximatifs (par exemple : Scharff, *Ein Beitrag zur Chronologie der IVten-Vten Dynastie*, dans *Oriental. Literatur. Zeitung*, 1928, p. 73-81). Contentons-nous de rappeler les faits marquants de l'histoire égyptienne.

1° *Période préhistorique.* — Les populations, qui s'établirent en premier lieu sur les bords du Nil, à en juger par leur outillage, leurs armes, leurs modes d'inhumation, etc., ne différaient pas des primitifs des autres pays à la même époque. L'outillage comporte tous les instruments en silex servant à la chasse, à la pêche, à l'alimentation, à l'habillement. Vers la fin de cette époque, on tend à remplacer le silex par le cuivre (*Sequence dates*, p. 30; Petrie, *Egypt*, 1915, p. 12).

Outils et armes peuvent être classés d'après l'industrie gauloise (Petrie, *Egypt*, 1917, p. 36; idem, *Prehistoric Egypt*, 1915; *Corpus of prehistoric Egypt*, 1921). Ces primitifs vivaient sur les hauts plateaux, réunis en villages sans enceinte, dans des huttes légères, faites de branchages; pas d'abris sous roche, ni cavernes. Les centres préhistoriques principaux furent :

Nagada, Ballas, Turah, Abusir-el-Méleq. Les modes d'inhumation se réduisaient à trois types : *a)* la fosse ovale ou rectangulaire creusée à même le sol, sans construction, dans laquelle on déposait le cadavre en position embryonnaire, parfois décharné au préalable; *b)* la fosse-ciste; *c)* la fosse rectangulaire, entourée de pierres formant un commencement de chambre funéraire. Les cadavres étaient entourés d'un mobilier caractéristique de l'époque; il se composait d'armes et d'outils, de parures, de vases, parfois remplis de vivres, de figurines, de palettes en schiste. Les dépouilles mortelles étaient parfois enveloppées dans une natte.

Petrie a proposé de dater ces tombes par leur céramique et de distinguer deux périodes : l'époque des vases à fond rouge et celle des vases à fond clair; leurs subdivisions forment une série de 50 *sequence dates*, ou dates de succession, de 30 à 80, celles de 1 à 30 demeurant libres pour dater les trouvailles éventuelles d'époque antérieure.

La fin de la période préhistorique coïncide avec le refoulement des primitifs vers le Sud, après la conquête du Delta, probablement sur les Libyens (voir les palettes, montrant le roi détruisant les forteresses ennemies). Le récit de la réunion des deux pays sous un seul sceptre est consigné, sous une forme poétique et symbolique, dans les *Textes des Pyramides* (col. 874). Après le meutre d'Osiris, son fils, Ḥorus, se chargea de reprendre au meurtrier, Seth, l'héritage des deux royaumes. Or, Ḥorus serait originairement roi du Nord et Seth roi du Sud. Cela résulte des *Textes des Pyramides*, § 194 à 196, 213 à 256 où les couronnes du N. et du S. représentent Ḥor et Seth, Depuis que Menès fonda la 1[re] dynastie à Thinis (S.), Ḥorus devint le symbole du Nord et Seth, celui du Sud — c'est la suite historique et non « mythique » de la victoire du Nord (capitale bḥd. t = Damanhur dans le Delta) sur le Sud (capitale : nbjt = Ombos, Nagada dans le Sud) ou de Ḥorus sur Seth, consacrant la réunion des deux pays.

Nous entrons alors dans :

2° *La période archaïque.* — La *première dynastie* comprend huit rois. Le premier de ces conquérants s'appelle Narmer ou Ménès, résidant à Thinis. Après ses expéditions contre les indigènes, les Libyens et les Nubiens, il fit de Memphis sa capitale politique et réalisa la réunion des deux pays sous son sceptre.

La *Pierre de Palerme* attribue au roi *Iti* la première expédition victorieuse d'Asie (śtt ; cf. Borchardt, *Orient. Stud. Hommel gewidmet*, t. II, 1918, p. 342-345). Den (Wdmw) fit des expéditions en Asie, selon une de ses plaquettes (vers 2056); une autre en ivoire le montre terrassant « l'ennemi de l'Orient » qui ne peut être qu'un Asiatique (Amélineau, *Nouvelles fouilles*, pl. 33). On peut la rapprocher d'une plaquette semblable du roi *Qa*, représentant un Sémite vaincu (Petrie, *Royal tombs*, t. I, 1900, pl. 12, 13, 17, 30). Smerkhet guerroie au Sinaï.

La *II*[e] *dynastie* compte neuf rois. Khasekhemwi étouffe une révolte dans le Delta; une statuette en ivoire le montre vêtu dans un costume de cérémonie (ḥb-śd, comme Narmer, sur la massue d'Oxford). Un centre religieux, Abydos, fut considéré, dès cette époque, comme l'endroit où le dieu Osiris avait été inhumé; aussi, y a-t-on découvert plusieurs tombes royales des deux premières dynasties dont certaines pièces ont permis d'éclaircir des points importants d'histoire.

Capitales	*Dynasties*	*Petrie*	*Borch.*	*Meyer*	*Génér.*	*Époques*
Thinis	I-II	5510	4186	3315	5000	archaïque
Memphis	III-IV	4 dyn. 4731	3430	2840	4000	anc. emp.
Éléphantine	V-VI					—
Memphis	VII-VIII					—
Héracléopolis	IX-X					—
Thèbes	XI-XIII	12 dyn. 3459		2000	3000	moy. emp.
Xoïs	XIV					—
Delta	XV-XVII		1994			—
Thèbes	XVIII	18 dyn. 1580	1580	1580	1580	nouv. emp.
—	XIX	1322		1321		—
—	XX				1204	—
Tanis	XXI				1090	—
Bubastis	XXII				945	—
Saïs, Tanis, Thèbes	XXIII-XXV				759	saïte
Saïs	XXVI				663	—
Perse	XXVII-XXIX				525	dominations
Saïs	XXVIII				405	étrangères
Sebennytos	XXX (Ptolémées)				332	—
	Romains				30	—
	Empire d'Orient				395	—
	— arabe				640	—

Nous avons vu (col. 764) que ces conquérants apportèrent des éléments de civilisation qui ne ressemblaient guère à ceux des peuplades primitives, chassées vers le Sud; leur art (sculptures, gravures, peintures, mobilier, armes), leur religion, leur écriture hiéroglyphique, leurs vêtements et parures forment le noyau de la civilisation des dynasties suivantes. Seule, leur céramique reproduit celle des peuples soumis, mais nous n'en connaissons que des œuvres de décadence. Dès cette époque, l'Égypte entretenait des rapports avec le monde égéen. Ces rapports sont établis par la présence de tessons de vases et de vases en pierre « égyptisants » trouvés dans les tombes de la I[re] dynastie (cf. Evans, voir bibliogr., p. 794; Fimmen, *Die Kretisch-Mykenische Kultur*, 1921.

3° *Ancien empire.* — *III*[e] *dynastie :* neuf rois. La réunion des deux pays sous un seul sceptre était achevée et l'organisation sociale établie. Le roi Djozer est célèbre par ses monuments funéraires (pyramide à degrés et temple à colonnes engagées à Saqqarah); il étendit son pouvoir au delà des cataractes (Nubie) et au Sinaï. Son successeur, Snefrw, entretint des relations

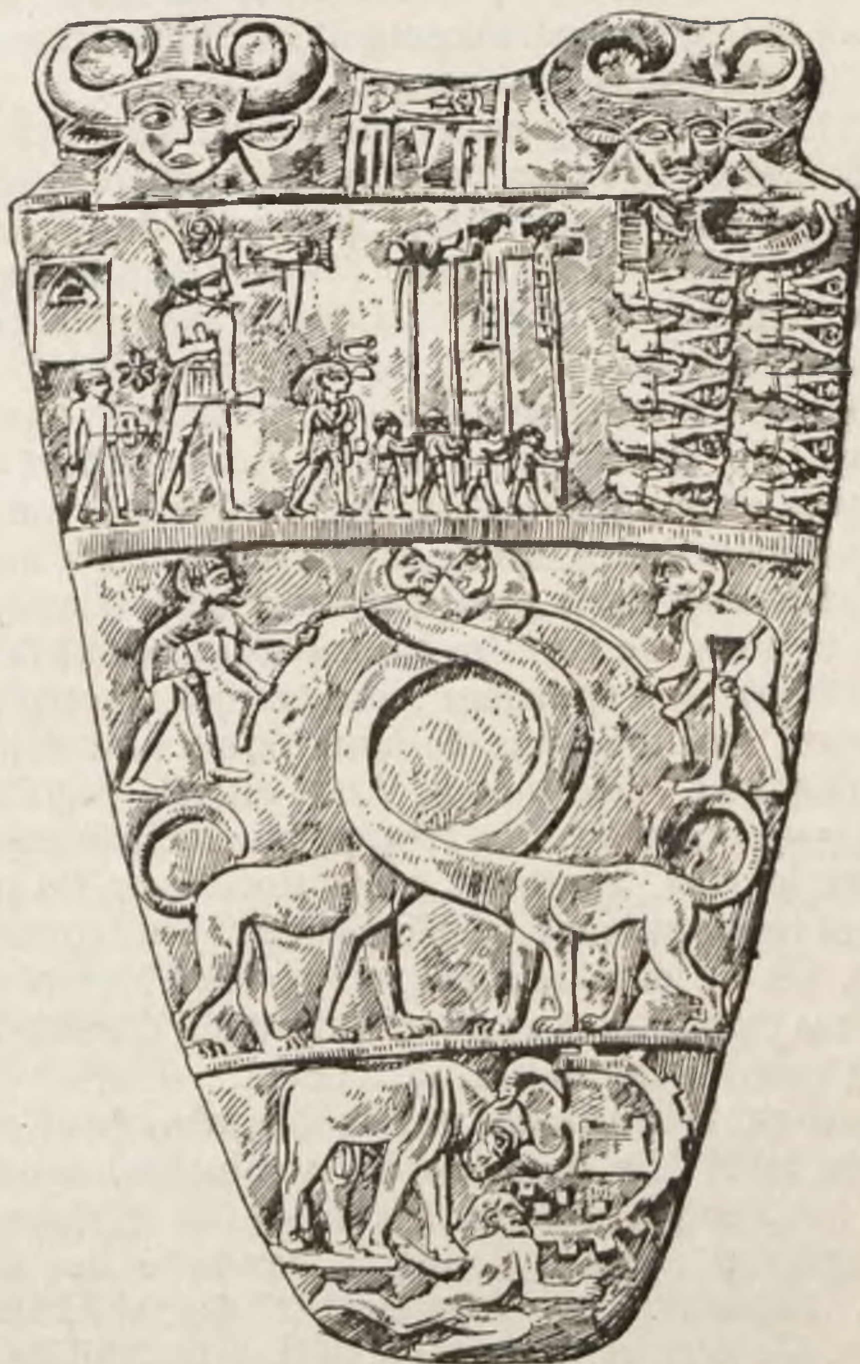
commerciales avec les Syriens (importation de 40 navires de bois), délimita les frontières contre les Bédouins du N.-E. (Suez) et du Sinaï et conquit la Nubie. Son décret de privilèges (*Z. A. S.*, t. XLII, p. 1), dispensant certains fonctionnaires des corvées, indique la solidité du régime.

IVe dynastie : huit rois. C'est l'ère de la construction des grandes pyramides de Ghizeh; celles des rois Khéops, Khéfren, Mycérinus. Le grand sphinx de Ghizeh est peut-être antérieur à cette date. On noue des relations, entre autres, avec le pays de Punt et on continue les expéditions militaires et minières au Sinaï. Par voie de testament, on remet des biens fonciers et des offrandes à des prêtres-fonctionnaires, pour l'entretien des tombes et la pratique des sacrifices. Le culte de Ré (Héliopolis) se développe; la prépondérance de ce clergé contribue à la chute de cette dynastie.

Nubie, creuse des canaux dans la région des cataractes et fait une expédition à Punt. Pépi II continue l'œuvre de Mernré. (Un fonctionnaire, Pépinakht, va chercher en Syrie le capitaine des navires à destination de Punt, ce qui prouve la constance des relations.)

VIIe-Xe dynasties : environ cent vingt-sept rois, dont des étrangers, règnent pendant une époque d'anarchie ; déjà la VIIe dynastie tentait d'arrêter la destruction des palais, temples et tombeaux. Un papyrus de la XVIIIe dynastie (Gardiner, *Admonitions of an egyptian sage*, t. I, Leiden, 1909, p. 344) fait une image saisissante de la révolution sociale qui détrôna quelques princes, mit les plébéiens au sommet de la hiérarchie et entraîna la ruine et la famine. Même les Asiatiques parvinrent à s'implanter solidement dans le Delta et dans la Moyenne-Égypte (Khndy et scarabées; voir deux papyrus hiératiques de l'Ermitage de





13?. — Paleste de schiste de Narmer, roi de Haute et Basse-Égypte.
D'après Quibell, *Hieraconpolis*, t. I, 1900, pl. 29.

Ve dynastie : neuf rois, dont les principaux sont : Sahuré, Néuserré, Neferirkaré. Leurs temples funéraires se trouvent à Abusir. Le temple solaire d'Abughorab avec son obélisque est construit par Néuserré, dont les sculptures peuvent passer pour des monuments d'art classique. Sahuré développe la flotte et ses rapports maritimes avec la côte syrienne; il fait des expéditions à Punt et en Nubie. Unas fait des expéditions militaires surtout en Nubie. Sa pyramide contient la première version des *Textes des Pyramides* que développent ses successeurs; il construit un temple à Byblos, où l'on a découvert, entre autre, un cylindre au nom de ce roi. Malgré la prospérité croissante et la centralisation du pouvoir, les nomarques, de plus en plus puissants, causent la chute de la Ve dynastie.

VIe dynastie: six rois. Les pyramides des rois Pépi Ier et II, Téti Ier et II, Mernré, Neferkaré, à Ghizeh, témoignent de la grandeur politique et artistique de cette époque. Pépi Ier conquiert la Nubie et consolide les frontières du N.-E. Mernré étouffe des révoltes en

Pétrograd, 1913). Quelques gros propriétaires réussirent, dans le désordre général, à s'imposer à la masse et créèrent une véritable féodalité; ces seigneurs eurent autant ou plus de pouvoir que la dynastie régnant à Héracléopolis.

Il faut attendre jusqu'à la *XIe dynastie* (environ seize rois), pour constater la renaissance de l'autorité et de l'ordre sous des princes capables de réunir toutes les forces du pays: les rois Antef Ier à III, les Mentouhotep Ier à V. Les premiers luttèrent pour la prépondérance contre les Héracléopolitains du Nord, auxquels ils enlevèrent le Delta; les seconds rétablirent finalement l'ordre, depuis le Nord jusqu'aux cataractes.

La XIe dynastie avait restauré l'ancien empire; la *XIIe* (sept rois) développa cet état. Au cours des luttes de l'autorité contre l'anarchie et les Asiatiques, la capitale fut reportée à Thèbes, qui devint depuis lors le centre politique, religieux, artistique du pays. Cependant le Delta continua à jouer un rôle important, car il y eut une résidence royale au Fayoum, où

s'élevèrent de grands monuments (pyramides de Lischt, Kahun, Dahshur, Hawara). Les princes de cette dynastie se nomment Amenemhat I[er] à IV et Sésostris I[er] à III. Dès Amenemhat I[er], la Nubie fut soumise et définitivement conquise par Sésostris III, après quatre expéditions; des forteresses furent construites près de la première cataracte (Kumneh et Semneh), des temples furent érigés un peu partout (Deir-el-Bahari), le réservoir de Moeris fut construit par Amenemhat III, les cataractes furent canalisées par Sésostris III (cf. Fourtau, dans les *Annales service antiq. Èg.*, t. vi, 1905, p. 1-8 avec carte, creusement sous Uni, Thutmès I[er] et III); des expéditions furent faites à Punt, au Sinaï, en Libye, en Syrie. Sous Sésostris III, eut lieu la première expédition contre le pays d'Amurru ou N. de la Syrie (Sebek-khw la dirigea contre les Sekmem; cf. Zaa, à l'époque de Sésostris II; Garstang, *El Arabah*, 1901, pl. 4, 5).

La littérature fut très florissante; en un mot, ce fut aussi une ère de prospérité pour l'art. Sous Amenemhat IV la décadence s'annonça.

Les *XIII[e]-XVII[e] dynasties* comptent 125 à 135 rois de deux maisons rivales, une du Sud contre une du Nord; impossible de les classer, par suite de la confusion dans la liste de Thutmès III et l'état fragmentaire du papyrus de Turin. La XIII[e] dynastie comprend Amenemhat V à VIII, Sésostris IV, Sébekḥotep I[er] à VIII. La rivalité des maisons favorisa l'anarchie intérieure; la décadence s'affirma sous l'effort des nomarques et des particuliers dès la XIV[e] dynastie. Les conséquences en furent, entre autres, des incursions irrésistibles de la part d'envahisseurs asiatiques, appelés Hyksos, c'est-à-dire *maîtres de la contrée* (kh'št et Manéthon); ils s'appellent ainsi sur des inscriptions sinaïtiques. Quelques-uns de leurs noms sont sémitiques (Yakob-el, Yakob-baal, Anqt-el). Ils régnèrent sur l'Égypte jusqu'à la XVII[e] dynastie inclusivement, ruinèrent le pays, abolirent son autorité sur les pays voisins et provoquèrent la décadence la plus complète de l'art. Un de leurs derniers rois résida à Memphis et fortifia ses citadelles Awaris et Yahudieh. On attribue aux Hyksos l'introduction du cheval.

Cependant, le sentiment national se réveilla et, vers la fin de la XVII[e] dynastie, la révolution, couvant depuis longtemps, parvint à chasser les Hyksos du Delta oriental (Awaris), sous la conduite des deux princes Sekenenré et Aḥmès I[er], fils d'Abanana d'Elkab. Ce dernier appartient déjà à la XVIII[e] dynastie.

4° *Le nouvel empire.* — La XVIII[e] dynastie est, avec la XIX[e], l'ère de la plus grande expansion dans tous les domaines. Les rois s'appellent :

Aḥmès I[er] (1580-1557).
Aménophis I[er] (1557-1540).
Thutmès I[er] (1540-1501).
Thutmès II / Thutmès III } (1501-1447).
Aménophis II (1447-1420).
Thutmès IV (1420-1412).
Aménophis III (1411-1380).
Aménophis IV (1380-1362).
Sankhkaré / Thutankhamon } (1362-1350).
Ay (1350-1345).
Ḥoremḥeb (1345-1321).

Avant Aménophis III, il faut placer la reine Hatshepsut qui fit vingt-deux années de régence entre Aménophis I[er] et II; sa présence occasionna de longues querelles dynastiques avec les derniers Thutmès, quoique son règne ait été pacifique avec les peuples voisins; elle fit une expédition non militaire au pays de Punt et fit construire un des deux temples de Deir-el-Bahari.

Mais la plupart des autres rois ont joué un rôle parfois brillant dans la politique et les arts. La Nubie fut maintenue sous la couronne; la Syrie fut conquise définitivement jusqu'à l'Euphrate, avant Thutmès IV. Des relations commerciales se développèrent surtout avec l'Asie antérieure : Hittites, Assyriens-Isswr, Babyloniens-Bbr, Sngr (Sennaar), et le butin tiré de ces contrées assura la prospérité matérielle. Quant aux arts, jamais ils ne furent plus florissants; les temples surgirent partout jusqu'à Napata en Nubie et en Syrie. Le pouvoir fut centralisé à Thèbes entre les mains du roi et du vizir; les nomarques restèrent confondus avec l'aristocratie en général et avec la bureaucratie. Conséquence des guerres contre les Hyksos et les voisins limitrophes, le pays fut militarisé et l'armée permanente donna au roi une autorité absolue. A son tour, le sacerdoce acquit une certaine prépondérance, grâce au culte du dieu Amon de Thèbes.

Trois rois méritent particulièrement de retenir notre attention, parce qu'ils sont comme le point central des rapports entre l'Égypte et la Mésopotamie : Thutmès III pour ses dix-sept expéditions victorieuses en Syrie jusqu'à Karkémish; à mentionner, ses batailles à Mégiddo (1479), et à Karkémish (1476). Il y conquit des centaines de tribus du Nord et du Sud, mentionnées sur les murs de Karnak. Vers la fin de son règne, il reçut les tributs de Babylonie, d'Assyrie, des Hittites, etc. (cf. *Urkunden des ägyptischen Altertums*, t. iv, 1906, p. 700 sq., 781 sq.).

Thutmès IV épousa une princesse mitannienne et eut un fils : Aménophis III (Nimuria); il s'intitule « vainqueur de Sngr » sur un scarabée. La lettre 9 de Tell-el-Amarna nous apprend que Kurigalzu, roi de Babylonie, refusa de conspirer contre lui avec les Cananéens et préféra rester fidèle au pharaon. Il échangea des cadeaux avec Khadashmankharbé de Babylonie (1408-1388); lettre 1 à 4 : Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*, 1915. Il épousa la sœur de Khadashmankharbé (lettres 1-5, *op. cit.*, p. 1010) et demanda sa fille en mariage. Il épousa encore la fille de Šutarna, Gilukhépa, sœur de Tušratta, roi de Mitanni. Il chassa 102 lions au Naharin, creusa des lacs, consolida ses frontières, tant en Égypte qu'en Syrie (Beth-Shéan; cf. Speleers, *Fouilles en Asie antérieure*, 1928, p. 181 sq.).

Aménophis IV est célèbre par sa réforme religieuse et artistique, commencée à la 6[e] année de son règne; il remplaça le culte de la triade thébaine, Amon-Maut-Khonsu, par celui du disque solaire, Aton; transféra sa capitale à Tell-el-Amarna et négligea les affaires politiques et ses relations avec les rois de Mésopotamie. Son indifférence vis-à-vis de la politique asiatique eut pour résultat l'affaiblissement du pouvoir en Syrie; sa persécution du culte d'Amon lui valut la haine du sacerdoce d'Amon qui se fit déjà sentir avant sa mort. Les lettres 15, 16 de Tell-el-Amarna mentionnent les cadeaux qu'Assuruballit lui fit; la lettre 14 ceux qu'Aménophis IV fit à Burnaburiaš (1381-1352), ainsi que leurs protestations d'amitié, cf. Knudtzon, *op. cit.*

Ses successeurs, le régent Ay et le roi Thutankhamon, rétablirent le culte d'Amon. Ḥoremḥeb, ancien général d'Aménophis IV, édicta un décret contre les abus constatés lors de la rentrée des impôts et abolit définitivement le culte du disque solaire. Dès lors, les prêtres d'Amon purent rentrer en scène et préparer leur future puissance.

On place généralement de 1580 à 1450 (voir col. 916) le séjour de Joseph chez Putiphar (= p'-dj-pr-''), puis à la cour du pharaon et l'arrivée des Hébreux en Égypte (Gen., xxxvii sq.); la Genèse, xli, 57, affirme que, sous son sage gouvernement, l'Égypte regorgeait de richesses, malgré la famine et que les étrangers venaient y acheter des vivres. Les tribus hébraïques résidant dans le pays de Gosen (Delta orien-

tal), Pithom, Ramsès, furent en butte à de constantes tribulations (travaux forcés dans les briqueteries, meurtre des nouveau-nés), et purent quitter le pays, sous la conduite de Moïse (entre 1400 et 1320), à qui l'Ancien Testament (Ex., I sq., 7 sq.) attribue plusieurs plaies qui affligèrent alors l'Égypte.

La XIXe dynastie: Ramsès Ier (1325-1320); Séthi Ier (1321-1300); Ramsès II (1300-1234); Meneptah (1234-1225); Séthi II (1225-1205). Cette dynastie continua l'effort de la précédente : à l'intérieur, consolidation du pouvoir royal, centralisation de l'administration à Thèbes, progression des embellissements artistiques (Abydos, Gurnah, Karnak), développement du culte d'Amon. A l'extérieur, répression de révoltes et extension du pouvoir en Nubie, en Syrie et sur la lisière occidentale du désert (libyen). La route militaire suivie vers la Syrie est représentée dans le hall hypostyle de Karnak, œuvre exécutée sous Séthi Ier (Gardiner, *Journ. Eg. arch.*, 1920, pl. II sq.).

Séthi Ier sut encore maintenir l'ordre intérieur et la soumission des voisins, mais, dès la fin du règne de son successeur, Ramsès II, le pouvoir pharaonique commença irrémédiablement à décroître. Il lutta une vingtaine d'années contre les Hittites-Mitanniens. De trois textes provenant de Karnak, d'Éléphantine, d'Abusimbel, il résulte (*Annales service antiq. Ég.*, t. XXV, p. 34) que, sous la troisième année du règne de Ramsès II, le roi hittite, vassal d'Égypte, exprima le désir de visiter son suzerain; néanmoins, qu'une bataille à Kadèš sur l'Oronte eut lieu à sa cinquième année de règne et, durant les années 6 et 8, le feu et le sang ravagèrent à nouveau la Syrie; qu'à la vingt et unième année, le pharaon signa un traité d'amitié avec Khattusil (Khétassar), successeur du Hittite Muwatalliš, après la bataille indécise de Kadèš; qu'après d'autres guerres en Syrie, l'an 34, le roi hittite maria sa fille, Matneferuré, à Ramsès II. Ce mariage consacra une paix provisoire entre les deux pays (voir la stèle du mariage : *Annales service antiq. Égyp.*, t. XXV, 1925, p. 37 sq.; Lepsius, *Denkmäler*, t. III, pl. 196; *Stèle de Bentresh*, dans *Z. A. S.*, t. XXI, p. 54). Somme toute, l'Égypte semble avoir perdu, sous ce règne, la moitié septentrionale de sa plus belle possession, tandis qu'en Nubie, elle fut plus heureuse et y construisit d'ailleurs plusieurs temples.

Meneptah, fils de Ramsès II, au cours de trois campagnes, détruisit plusieurs tribus syriennes vers 1230, parmi lesquelles les Israélites, les Édomites, les Séirites (sa stèle, *Z. A. S.*, t. XXXIV, 1; Spiegelberg, *Six temples*, 1897, pl. 13, 14; *Rec. tr.*, t. XX, p. 31-32). Il dut subir, dans le Delta, les assauts des « peuples de la mer », alliés aux Philistins et aux Libyens. Sous Séthi II, ces luttes, de même que l'apathie de l'armée, de l'aristocratie et du clergé, minèrent petit à petit l'influence égyptienne à l'étranger, tandis qu'à l'intérieur des signes de décadence se manifestèrent.

XXe dynastie : Ramsès III à XII (1204 à 1100). Ramsès III (1204-1169) avait réussi à arrêter apparemment la désorganisation du pays et de l'administration. Il battit les « peuples de la mer » et les Hittites dans le Delta et en Syrie, au cours de grandes expéditions. Il construisit le Ramesséum (?), Médinet-Habu, et installa une statue d'Amon dans un sanctuaire de Syrie (*Pap. Harris*, IX, 1, 2). Les successeurs de même nom jouèrent le rôle d' « épigones »; néanmoins, certains d'entre eux sont connus pour l'un ou l'autre fait intéressant; tel, Ramsès IV qui ordonna une des plus grandes expéditions dans les carrières du Wady Hammâmat (2 stèles : Lepsius, *Denkmäler*, t. III, pl. 219, 223).

Dès Ramsès IV, la Syrie fut perdue virtuellement pour l'Égypte; les expéditions au Sinaï cessèrent; l'influence des grands prêtres d'Amon s'accentua et l'anarchie intérieure se traduisit, entre autre, par le pillage des tombes royales (*Pap. Abbott*, sous Ramsès IX). Durant le règne de Ramsès X, les grands prêtres prirent effectivement le pouvoir en constituant une véritable théocratie. Les possessions voisines : Syrie, Libye, Nubie, leur échappèrent réellement.

Ramsès XII, régnant encore à Thèbes, eut déjà un concurrent dans le Nord nommé Smendès = Nesbenebded, régnant à Tanis sur tout le Delta, d'où la séparation temporaire et la rivalité du Nord et du Sud. Le grand prêtre Ḥriḥor se fit proclamer vice-roi, puis roi et forma la *XXIe dynastie* (1100-947), (voir la stèle du temple de Khonsu à Karnak dans *Rec. de monuments*, par Brugsch, pl. XXI, 1862-1863); il parvint encore à administrer les mines d'or de Nubie, qui étaient jadis placées sous l'autorité du vice-roi de Kuš. Encore grand prêtre, il envoya un de ses capitaines, Unamun, à Byblos, quérir du bois précieux pour la barque d'Amon, mais les Syriens ne reconnaissaient plus l'autorité pharaonique (voir *Pap. Golénischeff*, dans *Z. A. S.*, t. XXXVIII et *Rec. tr.*, t. XXI, p. 74). Ses successeurs jouèrent un rôle peu marquant à l'intérieur et quasi nul à l'extérieur. Ils furent facilement écartés par Shešonk Ier. Pianki Ier, Painedjem Ier règnent à Thèbes, Psusennes à Tanis; puis viennent Amenemopet, Siamon (970-950), Psusennes II.

XXIIe dynastie (lybienne, bubastide)

Shešonk Ier, 947-925.
Osorkon Ier, 925-894.
Takelot Ier, 896-871.
Osorkon II, 874-851.
Shešonk II, 850.
Takelot II, 850-825.
Shešonk III, 825-781.
Pimaï, 781-777.
Shešonk IV, 777-740.

XXIIIe dynastie (lybienne, Thèbes)

Pedubast, 759-735.
Osorkon III, 744-720.
Tafnakht, 720-718.

XXIVe-XXVe dynastie
(éthiopienne, Memphis et Thèbes)

Voir col. 779.

Des princes, originaires de la Libye et hostiles aux théocrates qui régnaient en même temps à Thèbes, s'établirent d'abord dans le Delta, à Bubastis, à Tanis, et finirent par régner sur tout le pays, de nouveau placé sous un seul sceptre, pour quelque temps. Sous un des rois de Tanis, probablement Siamon, Salomon (975-935), à l'apogée de sa gloire, devint l'ami du pharaon (I Reg., III, 1); il épousa même une de ses filles et reçut la ville de Gézer, enlevée aux Cananéens, comme cadeau de noces (I Reg., IX, 16; II Chron., VIII, 11). Selon I Reg., X, 28 (cf. II Chron., I, 16, 17; IX, 28), il importa des chevaux d'Égypte et toutes autres marchandises. Vers la fin du règne de Salomon et sous celui de Shešonk Ier, Jéroboam Ier, fils de Nébat (I Reg., XI, 26 sq.; II Chron., X, 2), fomenta une émeute contre le roi; mais, après l'échec de la conspiration, il s'enfuit en Égypte (comme Adad d'Édom, l'avait fait avant lui : I Reg., XI, 17), d'où il prépara une révolte contre Roboam (938-921), successeur de Salomon. La mort de ce dernier eut pour résultat le retour en Judée de Jéroboam (938-912), (I Reg., XII), et la séparation des tribus en deux royaumes (Juda, avec capitale Jérusalem, et Israël, avec capitale Samarie). Dès la cinquième année de règne de Roboam, Shešonk Ier envahit la Palestine (I Reg., XIV, 25-26; II Chron., XII, 7-9), pilla Jérusalem, emporta les trésors de Salomon et occupa transitoirement une partie

du territoire d'Israël. Cette invasion égyptienne mit fin momentanément à la guerre que se livraient, depuis soixante ans, les deux royaumes hébraïques. Ce Shešonq mentionne à Karnak le nom d'environ soixante localités palestiniennes conquises (Champollion, *Monuments de l'Égypte*, 1835, pl. 284-285; Rosellini, *Mon. stor.*, 1832, pl. 148; Lepsius, *Denkmäler*, 1849, pl. 252-253).

Osorkon Ier a laissé un torse, usurpé par Elibaal, qui y a fait graver une dédicace à Balaal de Byblos, en phénicien.

On attribue à Osorkon II l'envoi de troupes contre Salmanasar III, qui battit, à Qarqar (854), ses alliés : Achab d'Israël, Irkhuleni de Hamath, Ben-Hadad de Damas.

Pendant le règne des Libyens, on installa des reines à la place des grands prêtres pour administrer les biens sacerdotaux immenses; telles la « divine adoratrice d'Amon », Shepenwpt Ire, fille d'Osorkon III; elle adopta Aménirdis, fille de Kašta; ces deux princesses eurent une chapelle à Médinet-Habu. Vinrent, ensuite, d'autres princesses adoptées : Shepenwpt II, fille de Pianki; elle adopta Aménirdis II, fille de Taharqa; celle-ci adopta Nitocris, fille de Psammétique Ier; elle adopta, à son tour, Ankhšneferibré, fille de Psammétique III (*Z. A. S.*, t. xxxv, p. 16, 24). Au cours des XXIIIe-XXIVe dynasties, la guerre civile ne cessa pas de compromettre la prospérité du pays (voir la stèle de Pianki : Gebel Barkal, Mariette, *Monuments divers*, 1889, pl. I-VI). Pendant ces événements, les Éthiopiens se préparaient à conquérir le Nord.

XXIVe-XXVe dyn. éthiopienne: Kašta (745?); Pianki, 728-715; Shabaka, 715-701 ; Shabataka, 700-689; Taharqa, 689-663; Tentamon, 663-650, qui, ayant assiégé Memphis et soumis le Delta, contribua à entretenir la guerre civile. Bokhoris (Bekenrenf, 718-712), fut battu à Saïs par Sargon (762-705).

Les rois éthiopiens, qui régnaient également à Thèbes et à Napata, eurent des concurrents résidant dans le Delta, à Saïs, Héracléopolis, Busiris. C'était le moment où Tiglatpiléser III et ses successeurs pillaient la Syrie. Shabaka fut battu à Raphia, en 720, par Sargon. Il avait rencontré sur sa route Osias, qui voulut résister; mais Shabaka l'emprisonna (II Reg., XVII, 4).

Shabataka marcha, vers 701, contre Sennachérib (705-681), qui le défit (Is., XXXVII, 9 et II Reg., XIX, 9).

Taharqa eut la confiance d'Ezéchias, roi de Jérusalem, qui paya d'ailleurs tribut à Sennachérib (II Reg., XVIII, XIX). Aussi, Sennachérib assiégea-t-il Jérusalem (II Reg., XIX, 35; II Chr., XXXII) vers 691; une seconde fois, un événement inconnu fit lever le siège (Isaïe, XXXVI, XXXVII). Ces événements sont racontés en détails sur le prisme publié par Rawlinson, *Cuneiform inscriptions of Western Asia*, t. I, 1861, pl. 38-39, col. II et III. Cf. le prisme Rassam de 700 et celui de Taylor de 691.

Assarhaddon (681-668) prit Memphis, après avoir battu Shabaka ou Shabataka et Taharqa; sur la stèle de Sendjirli, qui date d'environ 670, on voit Ušanakhuru, fils de ce dernier, allié d'Abdimilkut de Sidon, implorant la clémence de l'Assyrien; celui-ci institua vingt régents dont Nécho de Saïs, laissa Taharqa s'enfuir à Napata et s'installa dans le Sud (cf. Rawlinson, *op. cit.*).

Assurbanipal (668-625) prit Thèbes en 667, emmena Nécho Ier à Ninive en 663 *(Cylindre Rassam II*, 8 sq.), saccagea Thèbes en 661, chassa Tentamon du Delta (qui prit le chemin de Napata), après avoir battu Taharqa à Karbaniti. Vers 650, les Assyriens se retirèrent.

5° *L'empire saïte. — XXVIe dynastie* (663-525) : Psammétique Ier (663-609); Nécho II (609-594); Psammétique II (594-589); Apriès (589-570); Amosis II (570-526); Psammétique III (526-525). Résidant à Saïs, cette dynastie tenta de réaliser la restauration politique et la rénovation de l'art sur le modèle de l'ancien empire. Mais ces rois se trouvèrent en face de trop nombreuses difficultés et de trop puissants ennemis, pour atteindre un idéal suranné ou impossible à réaliser par la nature même des choses. Disons quelques mots du rôle des princes les plus importants.

Favorisé par les Assyriens, Psammétique Ier prit l'Égypte entière sous sa régence, soumit les mercenaires étrangers qui s'étaient établis depuis quelque temps dans le Delta et guerroya même en Syrie. Fidèle à ses protecteurs, il s'allia aux Assyriens (Aššuruballit), chassés à Kharran par les Mèdes, les Scythes et Nabuchodonosor II, après la chute de Ninive, en 612 (Gadd, *Fall of Nineveh*, 1923). Il encouragea l'immigration grecque, dans le Delta.

Nécho II voulut aider Aššuruballit à reprendre Kharran aux Scythes, aux Mèdes, aux Néo-Babyloniens (vers 610), mais il fut battu deux fois au cours de ses raids en Syrie. D'abord, à Mégiddo, en 608, après avoir défait Josias (640-608) et l'avoir emmené en captivité (II Reg., XXIII, 29; II Chron., XXXV, 20 à 24). Un auteur (Léwy) *Forschungen zur alten Geschichte, Mitt. Vord. Asiat. Ges. Æg.*, 1924, p. 23) tend à démontrer que cette bataille eut lieu en 609 et non en 608. Josias était l'allié de Nabuchodonosor II qui venait à son secours avant que Nécho eût installé Éliakim (Joakim, 608-597) sur le trône de Jérusalem à la place de Josias (II Chron., XXXVI, 3, 4). Il fut défait une seconde fois, à Karkémish en 605, par Nabuchodonosor II (II Reg., XXIV, 7; II Chron., XXXV, 20; Jérém., XLVI) qui lui enleva toutes ses possessions. Rentré, il se mit à restaurer des temples, construisit une flotte pour la mer Rouge et creusa un canal vers celle-ci. Il commanda le périple de l'Afrique en trois ans aux Phéniciens. Rappelons que Sédécias s'était allié aux Égyptiens (Apriès-Khophra), fut vaincu et fait prisonnier, lors de la chute de Jérusalem, vers 586, par Nabuchodonosor II qui lui fit crever les yeux.

Psammétique II fit une expédition en Nubie avec des mercenaires grecs, cariens, syriens.

Apriès envahit la Syrie pendant la révolte de Sédécias contre Babylone; il dut se retirer devant Nabuchodonosor II (cf. Ezech., XXX, 21) et fut battu plus tard par les Cyréniens.

Amosis II, philhellène, eut à maintenir un certain équilibre entre les deux partis, égyptien et grec, qui se disputaient le Delta; il les dominait, pendant que Nabuchodonosor II envahit le Delta. Sa flotte méditerranéenne s'empara de Chypre et de Cyrène. Il fit, en 547, un pacte avec Nabonide (555-539), Crésus de Lydie et les Spartiates contre Cambyse, mais il mourut avant l'attaque. Un document très abîmé (Pinches, *Trans. Soc. biblic. archaeology*, t. VII, 1881, p. 220 sq., reproduit dans Strassmaier, *Babylon. Texts*, t. VI, n. 329, p. 194, lignes 13-15) rappelle la défaite d'Amosis ou de Pa-dj-Amon par Nabuchodonosor II. La ligne 13 contient le nom du roi babylonien; les lignes 15-16 mentionnent le pays de Mi-sir (Égypte) et une autre affirme que l'événement eut lieu dans la 37e année du roi babylonien; comme ce dernier a commencé son règne en 605 ou 606, le fait s'est passé vers 568-569.

Vers 550, s'était installée à Éléphantine une *colonie juive*, les descendants probablement de ceux qui avaient quitté Jérusalem, après le meurtre de Godolias en 586 (II Reg., XXV, 26; Jérémie, XLI à LXIV). Ils avaient rétabli le culte de Yahweh, dès avant la conquête de Cambyse. Pour se maintenir dans le pays, ils avaient dû se soumettre à ses lois et étaient devenus mercenaires dans l'armée perso-égyptienne. Ils en étaient naturellement arrivés à se marier avec les

indigènes; mais, malgré ces alliances, ils avaient conservé leur idiosyncrasie, leur temple, leur culte..., grâce probablement à leur langue, le judéo-araméen, dans laquelle leurs papyrus, retrouvés à Éléphantine, ont été composés (voir l'édition de Sachau, 1907, Meyer, *Papyrusfund von Elephantine*, 2e éd., 1912, et dans le *Supplément*, au mot ÉLÉPHANTINE, t. II). En l'an 17 de Darius II, on détruisit leur temple. Le grand prêtre s'adressa alors à l'autorité. Leurs écrits sont relatifs, en partie, aux incidents de cette époque (vers 411).

Psammétique III et ses mercenaires ioniens et cariens furent battus à Péluse par Cambyse, ce qui ouvrit l'Égypte à la domination ininterrompue des étrangers. Le Delta était devenu, du reste, depuis le VIe siècle, une sorte de colonie, où les étrangers et surtout les Ioniens et les Cariens s'étaient mêlés à la vie indigène. C'est de ceux-ci que Psammétique Ier et ses successeurs avaient tiré jadis leurs troupes de mercenaires pour lutter contre les Scythes et autres étrangers.

XXVIIe dynastie : Cambyse (525-521); Darius (521-486); Xerxès (486-465); Artaxerxès (465-424); Darius II (424-404).

Cambyse, après la bataille de Péluse, prit le pays et envahit la Nubie. Darius maintint l'ordre créé par Cambyse, mais respecta les usages religieux; il creusa un canal, de Bubastis vers la mer Rouge.

XXVIIIe dynastie. Amyrtaios (405-400) défendit le Delta contre les rebelles du Sud.

XXIXe dynastie. Naifaurud (399-393) fit une alliance avec les Grecs contre les Perses.

Hagru (393-380) aida les Chypriotes à chasser les Perses (Artaxerxès).

XXXe dynastie. Nekhthorḥeb (378-361), résista aux Perses et construisit dans le Delta. Son successeur, Djed-ḥor (361-359), continua la résistance aux Perses, mais fut assisté des Grecs. Ceux-ci étant divisés dans la lutte contre l'envahisseur perse, Nkht-nbf (359-342), fut forcé de s'enfuir en Éthiopie. Trois rois régnèrent sans gouverner. La force politique de l'Égypte était depuis longtemps et pour toujours perdue; ce n'est pas que les Égyptiens aient eu à souffrir matériellement du régime perse, malgré les contributions fort élevées; mais leur nature et leur mentalité étaient en retard sur les forces nouvelles et progressistes qui venaient de l'Est et du Nord et au contact desquelles les conventions séculaires auraient dû céder le pas. Rappelons, à titre d'exemple du conservatisme égyptien, que la haine du régime perse provenait en grande partie du mépris qu'un des gouverneurs étrangers (Okhus) avait témoigné pour la religion, en abattant le bœuf Apis, sacré entre tous, et en le remplaçant par un âne.

6° *Époque hellénistique.* Alexandre le Grand (332), ayant battu Darius à Issus, devint maître de l'Égypte. Il apparut à Péluse, entra sans coup férir et fut reçu en libérateur, par haine des Perses. Il respecta les idées religieuses et les usages indigènes, car sa politique fut de concilier les intérêts grecs et égyptiens. Il fonda Alexandrie, capitale politique et intellectuelle. L'administration fut dirigée par des Grecs, excepté pour ce qui concernait le culte et l'entretien des temples. A ce moment, le commerce des céréales était en pleine prospérité. Alexandre mourut à Babylone (au Kasr), en 323; son corps fut ramené à Memphis et le pays passa sous l'autorité des Macédoniens. Il y eut treize Ptolémées et une reine, Cléopâtre. Sous les premiers, on commença la traduction de la Bible dite des Septante, vers 300. Ptolémée Ier restaura aussi le Sérapéum. Ses successeurs luttèrent pour la suprématie en Syrie et firent des constructions à Edfou, Philae, Dakkeh, Kalabsheh. Cléopâtre fit aussi construire à Dendérah et ailleurs. En 30, César imposa la loi romaine à l'Égypte.

II. POLITIQUE EXTÉRIEURE. — De la politique intérieure, en tant qu'elle en relate les faits, nous avons traité dans la section précédente. Quant aux rapports entre le pouvoir et les administrés, nous en parlerons dans la section réservée à l'organisation sociale. Il convient de parler maintenant de la politique extérieure de l'Égypte. Nous ne sommes pas encore en mesure d'en faire complètement l'histoire, faute de documents suffisants, relatifs aux époques d'anarchie; telles, les VIIe-Xe dynasties; les XIVe à XVIIe; celles qui suivent la XXIe. Nous pouvons, toutefois, nous faire une idée de cette politique extérieure, si nous limitons notre curiosité aux périodes mieux connues.

1° *Nubie.* — Nous savons déjà que des rapports militaires existaient dès l'ancien empire en vue de la possession des mines d'or de la Nubie et de l'importation de l'or et du bois d'ébène. Dès ce moment et encore au cours du moyen empire, ces relations n'avaient que le caractère d'expéditions temporaires, mieux organisées toutefois que des razzias, comme les Bédouins ont l'habitude d'en faire le long de la lisière du désert oriental. Au nouvel empire, l'organisation de la Nubie, sous l'autorité de Thutmès III, était achevée, car le pouvoir égyptien s'étendit alors jusqu'à la 5-6e cataracte. Il était stable et représenté par des vice-rois (de Kuš) qui poursuivaient une politique énergique, ayant pour but et pour résultat l'exercice de l'autorité sur toute la vie en général et la prédominance exclusive de l'influence égyptienne. Avec la décadence de la XXe dynastie, qui s'accrut à la XXIe, la Nubie parvint à se rendre petit à petit indépendante et à s'ériger en royaume, avec, pour capitale, Napata (cf. Reisner, *The Meroitic kingdom of Ethiopia*; sur la lecture des noms des rois éthiopiens : cf. *Journ. Eg. archaeol.*, 1923, p. 157). Cette indépendance atteignait son apogée après l'offensive que prirent les rois éthiopiens contre la mère patrie, depuis la XXIVe dynastie. Ils usurpèrent alors non seulement le trône de Thèbes, mais Taharqa osa guerroyer en Syrie et affronter les armées d'Assarhaddon. Celui-ci d'ailleurs le défit (stèle de Sendjirli. Cf. col. 779).

A Méroé et à Napata, les Nubiens consolidèrent leur royaume, où l'influence culturelle de l'Égypte ne cessa jamais de régner, même lorsque les Égyptiens durent se retirer de la vallée thébaine, après la XXVe dynastie. Le mobilier funéraire des pyramides de Méroé, entre autres, et de nombreux monuments sculptés montrent une réunion monstrueuse des styles égyptisant et nègre.

2° *Libye.* — Les rapports de l'Égypte avec la Libye furent semblables au point de vue du but à atteindre; il ne s'agissait pas seulement de prendre possession du territoire, afin d'en accaparer les produits (comme au Sinaï, en Syrie, en Nubie), mais aussi de garantir les frontières égyptiennes contre les incursions que faisaient les peuplades libyennes le long du Nil, dans le Delta et les oasis. Dès Narmer, des expéditions victorieuses contre les Libyens sont signalées; un grand nombre de ses successeurs les poursuivirent selon les besoins du moment. Cependant, les Libyens parvinrent à se rendre si indépendants de la tutelle pharaonique, comme les Éthiopiens plus tard, qu'ils régnèrent de Tanis à la Haute-Égypte, du Xe au VIIIe siècle. Un des Shešonk tenta même, au cours d'une expédition en Judée, de s'opposer à l'envahissement de ce pays par les Assyriens, comme, un peu plus tard, Takelot II s'allia à un mouvement contre Salmanasar III.

3° *Asie.* — Avec l'Asie, enfin, l'Égypte eut de nombreux rapports dès la plus haute antiquité; mais il faut ici distinguer entre le Sinaï, la Syrie, et au delà.

a) Sinaï. — Au Sinaï, les Égyptiens ne cherchaient que des pierres de construction, de la turquoise et du minerai de cuivre. Pour les extraire, ils devaient protéger leurs équipes de mineurs par des forces militaires, contre les Bédouins qui parcouraient le désert sinaïtique : Amu, Ḥriu š', Mentu, Sekmen, Mentiw š'. La seule politique consistait dans l'envoi de troupes escortant les ouvriers, dans l'entretien d'une garnison protégeant les établissements (temples, mines et demeures) du Sarbit-el-Qedem et du wady Maghara. Un temple d'Hathor y fut bâti dès Sésostris Iᵉʳ; Aḥmès Iᵉʳ à Ramsès IV y ont laissé des traces d'activité; depuis ce dernier, elles manquent.

b) Syrie. — Les rapports les plus importants, susceptibles de nous mettre à même d'entrevoir la politique extérieure de l'Égypte, sont ceux qu'elle entretenait avec la Syrie, et dont plusieurs tribus, outre celles déjà citées pour le Sinaï, se nomment : ʿpru (Thutmès III : *Urkunden des äg. Altertums*, t. IV, p. 783; *Harris*, XXXVII, 8), Séir (*Harris*, LXXVI, 9), Israël (Stèle de Meneptah). Pour le moyen empire, Qedem (Sinouhit), Édom (Sinouhit), Sekmen (Sésostris III), Rtnu (Garstang, *El Arabah*, 1901, pl. 45).

La Syrie était un pays riche en bien des produits que l'Égypte ne possédait pas, et, pour ce motif, elle convoitait cette contrée. Elle lui fournissait les bois de construction dès la Iʳᵉ-IIᵉ dynastie (Djer), Snefru de la IIIᵉ et encore jusqu'à la XXIᵉ dynastie (Ḥriḥor). Les navires faisant la navette entre les ports du Delta et ceux de la côte syrienne s'appelaient Kpnwt, c'est-à-dire les « Byblites » de la ville de Byblos et, par extension, tous autres navires, ce qui indique l'importance du trafic de Byblos. Ils sont figurés dans le temple d'Abousir, Vᵉ dynastie. Beaucoup de représentations égyptiennes (surtout de la XVIIIᵉ-XIXᵉ dyn.) reproduisent des Syriens, Bédouins, chefs et roitelets apportant au pharaon les produits variés et innombrables de leur pays, sans parler des listes de butin à partir de Thutmès III, dont l'abondance fait rêver (*Urk. d. äg. Altertums*, t. IV, passim) et qui décuplèrent la fortune du pays. Nous avons, en outre, des rapports et journaux d'officiers postés en garnison à la frontière orientale du Delta, enregistrant le nom des voyageurs ou demandant à l'administration centrale l'autorisation de laisser passer les Bédouins qui désiraient faire paître leurs troupeaux dans les plaines du Delta. (Voir, sous Meneptah, le journal d'un officier, consignant les noms des voyageurs vers la Syrie : *Pap. Anastasi*, III, 5-6; *Z. A. S.*, t. XVII, p. 29; rapport d'officier annonçant à l'autorité que des Bédouins ont obtenu la permission de faire paître à Succoth-Wady Tumilat : *Pap. Anastasi*, VI, pl. 4, lig. 13 à pl. 5, très abîmé; c'est l'endroit où les Hébreux campèrent immédiatement après l'exode du camp de Ramsès dans la province dont la capitale s'appelle Pithom; cf. Ex., XII, 37; XIII, 20; Num., XXXIII, 5-6. Rappelons, aussi, la fresque de Beni Hassan (Newberry, 1893, pl. 31 sq.) montrant une tribu (Amu) de Bédouins, venant remettre au nomarque leurs produits; cette peinture prouve que des rapports pareils étaient chose commune au moyen empire. De même, sous Ḥoremḥeb, des réfugiés d'Asie obtiennent l'autorisation de séjourner en Égypte (figurés dans le tombeau de Ḥoremḥeb, fragment à Vienne : *Z. A. S.*, t. XXXVIII, p. 47).

Des expéditions militaires vers la Syrie, ayant plutôt le caractère de razzias passagères, se firent depuis la Iʳᵉ dynastie (Iti) jusqu'à la fin du moyen empire. Dès la XVIIIᵉ dynastie, elles furent remplacées par des expéditions bien organisées qui firent de la Syrie une sorte de colonie égyptienne. Outre la possession radicale du pays, la politique extérieure visait alors un but plus impérieux, car la sécurité matérielle des pharaons en dépendait, comme l'invasion des Hyksos l'avait démontré. Il fallait donc contre-balancer l'influence croissante qu'exerçaient en Syrie des peuples puissants, convoitant ce pays-tampon pour les mêmes motifs; notamment les Hittites-Mitanniens qui, à partir du XVᵉ siècle et jusqu'au XIᵉ, descendirent en forces de plus en plus denses vers le Sud, et les Assyro-Babyloniens, qui, après la chute des Hittites, remplacèrent ceux-ci et se dirigèrent vers la mer et vers le Delta (IXᵉ-VIIᵉ siècles). Aussi, au cours des XVIIIᵉ-XIXᵉ dynasties, la lutte contre l'influence hittite et mitannienne fut constante, quoique alternativement ouverte ou dissimulée. Si les prédécesseurs de Thutmès III n'avaient pas encore atteint de résultat définitif, celui-ci possédait, à la fin de ses dix-sept campagnes, le territoire qui sépare le Delta oriental de l'Euphrate. Il organisa le pays à sa manière, approvisionnant les ports, élevant des monuments et des temples. A sa mort, l'Égypte n'avait qu'à conserver ce splendide héritage menacé par les Hittites.

C'est alors que commença une période qui permet d'étudier convenablement la politique extérieure de l'Égypte : celle de Tell-el-Amarna, durant laquelle furent écrites les lettres cunéiformes, trouvées dans le dépôt d'archives d'Aménophis IV. Ces lettres embrassent une période d'environ cinquante ans (1410-1360). Au nombre d'environ 380, elles sont, en majeure partie, relatives à l'administration égyptienne établie en Syrie; elles contiennent, entre autres, des plaintes de chefs syriens sur l'insécurité des routes infestées par les Bédouins, des demandes de secours, des dénonciations de Syriens, traîtres à la politique égyptienne. Ces dernières nous apprennent que la Syrie était divisée en deux partis, dont l'un soutenait l'autorité des pharaons (Abd-Aširtu), et dont l'autre (Aziru) refusait de la reconnaître. Ce dernier parti avait été suscité, sinon soudoyé, par les Hittites, pour lesquels l'influence égyptienne était le seul obstacle à la possession de la Syrie. Outre les affaires diplomatiques (rectifications de frontières) on traite aussi dans ces lettres des réquisitions égyptiennes en nature : or, argent, matières précieuses, bois, ivoire, chevaux, huile, parfum, résine, personnel, etc... Cf. Dhorme, *Lettres d'El-Amarna*, dans le *Supplément au Dict. de la Bible*, t. I, col. 207-225. De ces lettres se dégage le rôle que jouait l'Égypte dans ce pays, qu'elle sentait se dérober à son pouvoir en raison de la convoitise des Hittites : elle avait à exercer partout sa police, à protéger les routes et le commerce vers l'Euphrate contre les attaques brusques et paralysantes des Bédouins (Ša-Gaz = Khabiri), tour à tour soumis ou infidèles à l'autorité égyptienne; à rendre la justice et à recueillir les impôts, par l'intermédiaire de ses représentants, placés sous l'ordre d'un gouverneur égyptien ou indigène. Les rapports sociaux et religieux visaient à réaliser la même politique : maintenir la Syrie en tutelle. Si, au cours de la XVIIIᵉ dynastie, des révoltes se déclarèrent, elles devinrent encore plus violentes après l'époque de Tell-el-Amarna, si bien qu'à la XIXᵉ dynastie, l'autorité pharaonique commença à décliner. Les Hittites redoublèrent leurs efforts et, après une longue lutte contre le puissant Ramsès II, arrêté devant Kadèš, l'Égypte, par les termes d'un traité passé entre lui et Khattusil (Khétassar-Muwatalliš), roi des Hittites, perdit la moitié du territoire. Ce fut en vain que Ramsès III et Meneptah luttèrent pour protéger leur pays contre les « peuples de la mer », associés aux Syriens. Le conte d'Unamun nous montre qu'à la XXIᵉ dynastie l'Égypte avait perdu tout pouvoir effectif sur les chefs syriens.

Les rois suivants firent, de temps en temps, une expédition en Syrie (tels Šhešonk Iᵉʳ, Taharqa, Shabaka, Nécho II), mais ces exploits militaires, assez mal

connus, malgré les allusions de l'Ancien Testament, ne semblent pas avoir laissé d'autres traces que celles des razzias; en tous cas, il ne peut être question ici de politique extérieure, car l'Égypte elle-même vivait dans une anarchie relative, sous des princes étrangers (Libyens, Éthiopiens), ce qui excluait alors tout programme prémédité.

Il va de soi que ces rapports militaires et commerciaux en supposaient d'autres; aussi, les lettres nous renseignent-elles abondamment sur les rapports sociaux existant entre les cours de Thèbes, d'une part, et celles de Syrie, des Hittites, d'Assyrie, de Babylonie, d'autre part : il s'agissait surtout d'échange de cadeaux et de mariage de princesses asiatiques avec le pharaon (Tadukhépa, fille de Tušratta, femme d'Aménophis III); mais jamais de mariage d'une princesse égyptienne même avec un roi asiatique, tant l'Égypte croyait à sa supériorité! (Lettres 21, 22, Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*, 1915, p. 153.)

Les rapports religieux sont prouvés : par l'introduction de divinités et de cultes égyptiens en Syrie et vice versa (Tušratta, vers 1360, envoyant Ishtar de Ninive, lettre 23, *op. cit.*, p. 179); par la construction de temples égyptiens en Syrie (Thutmès et successeur, à Bethshean : A. Rowe, *Topography and history of Beth-Shan*, Philad., 1930). De même, les influences égyptiennes dans l'art s'expliquent aussi par les monuments trouvés aussi bien en Syrie que chez les Hittites (sphinx ailés, disques ailés), et en Mésopotamie (ivoires, sculptures assyriennes comme les chasses, sceaux et gravures).

A l'époque de Tell-el-Amarna, l'écriture cunéiforme était le véhicule international de la pensée et les Asiatiques, quels qu'ils fussent, correspondaient par ce moyen avec l'administration égyptienne, soit en babylonien, soit en cananéen, soit en hittite. On a même trouvé à Tell-el-Amarna un poème mythologique babylonien, ce qui prouve qu'on comprenait la littérature du pays de Sennaar.

4° *Monde égéen.* — Avec le monde égéen, les rapports furent surtout commerciaux; on les reconnaît dès les premières dynasties par la présence de vases égéens dans les tombes. Les voyageurs et négociants d'origine grecque eurent probablement très tôt des établissements dans le Delta, surtout au bord de la Méditerranée, quoique, en principe, le territoire leur fût fermé. L'autorité ne sentit que très tard la nécessité de prendre des mesures coercitives contre des immigrants, en somme paisibles et qui participaient à la propagation de la civilisation. Toutefois, ce ne fut que sous Psammétique Ier que des centres furent ouverts « officiellement » au négoce avec le monde grec et que de véritables villes grecques, comme Saïs, Naucratis, Daphnae, s'élevèrent, parfois sur l'emplacement d'anciens centres indigènes. La création d'Alexandrie, vers 331, enfin, consacra la victoire définitive du monde grec sur l'ancien monde égyptien et elle attira l'attention de tous ceux qui étaient à même de goûter et d'apprécier la culture hellénistique. Les Grecs apportèrent : langue, écriture, commerce, richesse intellectuelle et matérielle, la monnaie, leurs usages, leurs arts. Ils furent tolérants en protégeant le culte et les temples indigènes; mais, sur le peuple, leur influence demeura nulle.

III. — Organisation sociale et administrative de l'Égypte. — *I. Le peuple.* — 1° *Sa condition.* — Théoriquement, on peut diviser la population égyptienne en deux catégories : le peuple proprement dit et l'autorité ou les représentants du pouvoir dirigeant. Nous les subdiviserons, toutefois, en plusieurs classes sociales (bureaucratie, armée, clergé), qui en viendront à lutter instinctivement contre la classe supérieure au détriment de l'autorité.

a) Le *peuple prédynastique ou préthinite.* On peut se le figurer comme une masse informe, car ses tombeaux ont livré des mobiliers funéraires semblables qui accusent des modes et des moyens d'existence identiques. Nous n'en avons pas d'autres témoignages. Groupés sur des terrains conquis, les « clans » se distinguaient par une enseigne placée sur un étendard; ces emblèmes symboliseront les nomes, plus tard, quand le pays se sera subdivisé par suite de l'organisation administrative. Les tablettes en schiste, mentionnées plus haut (col. 764), représentent quelques-uns de ces clans.

b) Le peuple *thinite* peut être classé, théoriquement, en gens de la campagne ou agriculteurs, et gens de métiers, dans les centres où on se servait d'un outillage de pierre ou de cuivre. On peut aussi distinguer, parmi les premiers, les gens libres qui dirigeaient l'activité des serfs. Dès cette époque ou dès le début de la suivante, l'organisation administrative devait être établie partout, car nous connaissons une liste de nomes qui constitue la meilleure preuve de cette répartition « bureaucratique » des territoires; celle-ci subira plus tard peu de changement. Cette liste est un décret royal de la VIIIe dynastie, découvert par R. Weill à Coptos remontant déjà à l'époque thinite. (Moret, *Liste des nomes de la Haute-Égypte*, 1914, p. 565. Voir le tableau des nomes, selon Caulfield, *Abydos*, dans Moret, *Nil et civilisation égyptienne*, 1926, p. 61.)

c) La masse du *peuple post-thinite* était, sans doute, composée, au début, de la même manière que celle de l'époque précédente, mais elle se groupa, plus tard, en « serfs » sous l'autorité d'un roi ou d'un seigneur. Propriétaires de grands domaines, ceux-ci les faisaient exploiter sous la surveillance de chefs et de divers sous-ordres. Ces gens étaient attachés au domaine, comme le serf à la glèbe. Ils exécutaient les corvées (canaux, digues, constructions royales comme les pyramides) et fournissaient, en outre, des contributions en nature.

Au-dessous de la masse, on peut encore distinguer, théoriquement, les *esclaves.* Ils étaient arrivés en Égypte, à la suite des expéditions militaires de Nubie, Libye et Syrie, sous forme de butin de guerre. Déjà, sur un bas-relief de Sahuré, nous voyons la déesse Šš't faisant le compte des esclaves, emmenés par le roi vainqueur. Leur nombre s'accrut surtout dès le début de la XVIIIe dynastie, après les rapports si nombreux et si variés avec la Syrie. Ils furent incorporés dans les divers services du palais, des temples ou de l'administration (*Pap. Harris*, i, x, 15-16, Thèbes; xxxi, 8, Héliopolis; li, 7-9, Memphis). Sous la XVIIIe dynastie, l'esclave est toujours la propriété du maître. Le nombre des esclaves explique leur influence, car nous voyons les Syriens jouer un rôle dans la vie des classes supérieures. Esclaves ou immigrants libres, les Syriens importaient des mœurs nouvelles dont on constate la trace dans la langue (mots étrangers), la religion (divinités étrangères), l'art (vases, vêtements...). On assiste encore à la vente d'esclaves sous la XXVe dynastie, mais dès la XXVIe, on remarque qu'ils s'engagent en service, ce qui suppose leur libre consentement; ils jouissent, par conséquent, d'une liberté voisine de l'indépendance.

Des endroits particuliers étaient assignés à certains prisonniers de guerre; là, ils vaquaient à des travaux, y étant, sans doute, traités comme l'étaient les esclaves. C'est ainsi qu'on parle du « champ des Hittites », situé à Memphis (*Rec. tr.*, t. xvi, p. 123, *stèle du régent Aï*, XVIIIe dyn.), du « champ des gens d'Alašia (Chypre) » situé à Anibé (Lepsius, *Denkmäler*, t. iii, pl. 229 *c*, lig. 12; cf. Baillet, *Les noms d'esclaves en Égypte : Rec. tr.*, t. xxvii à xxix, étude sur le nom des serviteurs et domestiques en général). Une liste de 21 esclaves date du règne de Thutmès III (*Z. A. S.*, t. xxxviii, 17 = *ostracon de Leipzig*). Parmi les esclaves,

il faut compter, peut-être, les Hébreux après la mort de Joseph (Gen., fin); les mauvais traitements leur firent quitter le pays (Ex., I).

Sous le nom de *caste*, on entend des masses sociales dont les membres sont sujets à plusieurs conditions d'existence, par exemple, de s'abstenir de certaines professions, d'exercer d'autres professions que celle du père, de se marier avec des personnes d'autres catégories. Il n'y a pas trace de ces interdictions en Égypte. Au contraire, on changeait facilement de profession; on les cumulait même; le fils embrassait n'importe quel métier; le mariage se faisait avec les personnes de toute condition sociale.

L'absence de castes en Égypte est confirmée, en quelque sorte, par le fait que les Égyptiens n'ont jamais connu que des subdivisions administratives qui concordaient à peu près avec les divisions géographiques du pays, les domaines et les nomes (ḥsp, śp-t).

A la place de castes, il y avait des *classes sociales* dès la IVe dynastie. La classe dominante était naturellement celle des grands propriétaires dont les droits devinrent héréditaires par la suite, comme devinrent héréditaires les charges du clergé et des militaires, dès la XXIe-XXIIe dynastie. Les gens de métier n'y pouvaient plus entrer de par leur naissance même et ils furent forcés d'embrasser le métier du père ou un semblable. Stèles et statues funéraires, depuis cette époque, contiennent des généalogies très nombreuses qui nous renseignent sur ces situations sociales.

Les biographies, dès l'ancien empire, nous apprennent pourtant que tout homme du peuple pouvait monter aux plus hauts degrés de l'échelle sociale. Meten, IIIe dynastie, homme du peuple, exerça les plus hautes fonctions sous Snefru (*Urkunden d. äg. Altertums*, t. I, tombe de Saqqara, à Berlin), ce qui prouve bien que, dès l'ancien empire, les Égyptiens ont appliqué, par la force des choses, des principes qui sont à la base des sociétés démocratiques.

2° *La femme.* — Épouse, concubine, servante ou esclave, la femme était la propriété d'un maître depuis l'époque la plus reculée. La première avait naturellement une situation privilégiée; elle avait pour fonction de diriger le ménage, mais elle vaquait aussi aux besognes hors du domicile; par exemple les travaux des champs, auxquels elle collaborait en certaines périodes de l'année. C'est elle qui donnait son nom aux enfants et non pas le père (matriarcat); les noms de famille n'existaient pas. Dès la IVe dynastie, elle a conquis plus d'indépendance, car elle disposait entièrement de ses biens.

Dans les classes riches, l'épouse avait parfois, à côté d'elle, une ou plusieurs concubines sur lesquelles elle exerçait son autorité, tempérée par la volonté de l'époux. La polygamie était cependant l'exception, car l'indication de deux femmes dans les listes généalogiques (stèles funéraires) est rare. Il n'en est pas de même pour les rois qui avaient plusieurs femmes légitimes, comme, par exemple, Ramsès II. Aménophis III et IV épousèrent « des » princesses asiatiques (*Lettres de Tell-el-Amarna*). Leur nombre dans un ménage dépendait avant tout, comme dans l'Orient actuel, de la capacité financière du mari.

L'épouse portait les titres de son mari et en partageait les honneurs (rpʿtt, aux pyramides des reines et princesses des V-VIe dynasties, des domaines dirigés par leurs intendants). Elle a, elle-même, le titre de « sœur » de son mari, sans toutefois l'être; pourtant, les rois épousaient leur sœur, sans doute afin de conserver la pureté de la race.

Le divorce entraînait la restitution de la dot. Dès la XIXe dynastie, on se mariait par contrat, à en juger d'après une lettre de Leiden, 371, constituant une plainte (*Z. A. S.*, t. LV, p. 95), cf. col. 871.

Les femmes prirent une part active et constante au culte, dès le nouvel empire, en qualité de chanteuses, musiciennes, épouses divines. Au fur et à mesure que l'état se cléricalisait (XXe-XXIe dynasties), elles jouèrent un rôle politique de plus en plus influent (voir plus loin, col. 817). Elles allèrent même jusqu'à occuper « légalement » le trône (XXIIIe-XXIVe dynasties) qui était jadis réservé aux familles princières et à s'intituler « divines adoratrices d'Amon » (voir ci-dessus, col. 779. Sur la condition juridique de la femme : Paturet, *Condition juridique de la femme*, 1886; Revillout, *La femme dans l'antiquité ég.*, 1907; 1909.)

Nous venons de voir que les Égyptiens pratiquaient l'adoption d'enfants; une lettre de la XIXe dynastie nous renseigne à ce sujet; on estimait décent que celui qui n'avait pas d'enfants en adoptât, par exemple un orphelin, ne fût-ce que par commodité, afin de se faire servir par lui (*Z. A. S.*, t. XLII, p. 100).

La femme irrégulière ou abandonnée était méprisée, vivant hors du cadre social; on conseillait à la jeunesse de l'éviter, afin d'échapper aux conséquences désastreuses de ces relations (*Pap. Anastasi*).

La mère portait l'enfant sur l'épaule, près du cou; les enfants étaient sevrés après trois ans; ils allaient tout nus; ils avaient des jouets; plus tard, ceux des classes possédantes apprenaient à lire et à écrire, pour s'enrôler, à un moment donné, dans une carrière.

3° *La propriété.* — « A l'époque thinite (Ie-IIe dynasties) pour une partie de la population, la *propriété familiale* existe et n'a pas encore été absorbée par le domaine du pharaon. » (Moret, *Nil et civilisation*, 1926, p. 167.) Cela suppose que le pharaon n'est devenu que petit à petit maître de la terre; d'abord de quelques domaines seulement, ensuite, après la IIIe dynastie, de tous les domaines. La propriété, c'est-à-dire la richesse, distingue, seule, les membres de l'État. Selon les textes de l'ancien empire, chaque membre de la famille disposait librement de son bien propre. Il n'existait pas de droit d'aînesse, au début, jusqu'à la VIe dynastie; tous les enfants héritaient des parents au même titre. L'épouse ne profitait de cette faveur que par testament ou par contrat, tout comme le frère de l'époux et les parents les plus éloignés. De même, il n'existait ni puissance paternelle, ni autorité maritale, au sens actuel de ce mot; époux et enfants jouissaient de la capacité juridique indépendante. Cela n'a changé qu'à partir de la VIe dynastie où l'autorité maritale enleva à l'épouse une partie de son indépendance.

La propriété était, avant tout, foncière; cela résulte du caractère agricole du pays et explique les nombreux inventaires dont se composent les textes funéraires, dès la IVe dynastie.

En matière de succession, le système matriarcal était la règle (*Cambr. Anc. Hist.*, p. 279) sous l'ancien empire.

Quant à la *propriété funéraire*, voir plus loin, col. 818.

4° *La question sociale.* — Nous avons vu (col. 774) que le peuple s'était révolté une fois (VIIe-Xe dyn.), créant une longue ère d'anarchie et précipitant le pays dans un gouffre économique et politique. C'était évidemment l'effet de situations dans lesquelles les classes dirigeantes ne répondaient pas aux aspirations populaires, de sorte qu'une véritable question sociale devait exister en germe, longtemps avant cette époque.

Nous n'avons pas de renseignements sur une seconde révolution sociale comme la précédente; les sections suivantes nous en apprendront les raisons; les maîtres du moment avaient compris qu'il fallait répandre plus de justice, appeler plus de méritants aux fonctions supérieures et non pas seulement une classe privilégiée. Cette poussée démocratique ne fut jamais étouffée, même pendant la concentration à outrance du pouvoir royal (XVIIIe-XXe dyn.), car, sous le nouvel

empire, le plébéien était devenu « homme de ville » ou campagnard encore plus indépendant, de « corvéable et taillable » qu'il avait été jadis. Entre la cour d'une part, et les ouvriers agricoles et les artisans d'autre part, s'était formée une «classe moyenne» qui, avec le peuple proprement dit, se rendit encore plus indépendante, non seulement de la royauté, mais encore de la « classe officielle », composée des fonctionnaires civils, militaires et religieux. Aussi, dès l'époque bubastide (XXIIe dynastie), on compte de plus en plus de contrats de vente, de location, de mariage, de testaments... qui indiquent que la propriété foncière était passée, en partie, entre les mains du peuple. De pair avec cette démocratisation, l'écriture se tranforme, car on a créé, à l'usage du peuple, l'écriture cursive ou « démotique ». On attribue au roi Bochoris l'abolition de la contrainte par corps et de l'esclavage, la réglementation des cessions de biens et l'acceptation du serment. Quoique pacifique, ce fut aussi une grande révolution sociale, provoquée en quelque sorte par le cours des événements qui n'étaient pas favorables aux anciennes classes dirigeantes.

En somme, la démocratisation de la société fut la conséquence de faits économiques et politiques; tels, la révolte entre les VIIe-X^e dynasties, la soumission des princes féodaux du moyen empire, l'accession du peuple aux charges et rites, jadis réservés aux rois et aux courtisans, l'affaiblissement du pouvoir royal pendant les XXIe-XXXe dynasties et le partage du territoire entre plusieurs maisons régnantes, favorisé par les invasions étrangères.

Si la révolte précédente fut, non seulement radicale, mais générale dans le pays, il y eut aussi des exemples de révoltes locales qui avaient un tout autre caractère; c'étaient plutôt des grèves accompagnées de désordres, motivées par l'injustice des entrepreneurs de travaux publics. Lorsque de grandes entreprises étaient exécutées par une série d'ouvriers, enrégimentés sous les ordres de plusieurs chefs, ceux-ci tenaient une comptabilité des recettes et dépenses et mentionnaient dans les registres les salaires, les absences. Nous connaissons ces « carnets de contrôle » et de salaires, sous la forme d'*ostraca* datant du nouvel empire.

La conduite des ouvriers n'était pas toujours irréprochable, car un papyrus relate des plaintes à leur sujet, portées devant les juges par les parties lésées (*Pap. Turin*, XLVII, 8; *Pap. Salt*, II, 2-3, Brit. Mus.). A leur tour, les ouvriers se plaignaient, à juste titre, de ne pas être payés régulièrement, comme plusieurs documents du nouvel empire nous le font entendre. Cette irrégularité entraîna même des émeutes et des actes de violence; le *Papyrus de Turin*, pl. XLII, 59 (époque de Ramsès III) nous en retrace quelques épisodes, sous forme de journal. Depuis dix-huit jours, les ouvriers, n'ayant pas reçu les vivres qui représentaient leur salaire, faisaient grève; ils occupaient une partie du temple de Ramsès II à Thèbes et y occasionnaient des dégâts. Une force armée dut être envoyée pour contenir leurs excès. Après une entrevue avec leurs chefs, ils reçurent le salaire du mois écoulé. La révolte reprit quelque temps après, pour les mêmes raisons.

Une autre émeute se produisit sous Ramsès IX (cf. Chabas, Lieblein, *Deux papyrus hiératiques du mus. de Turin*, Christiania, 1868).

Ces soulèvements sporadiques avaient pour origine l'organisation défectueuse du travail, l'injustice des fonctionnaires qui retenaient les salaires et l'inégalité des classes sociales dont l'une accaparait les richesses, soit pour en jouir immédiatement, soit pour augmenter son mobilier funéraire et dont l'autre supportait un dur labeur pour le bonheur et le plaisir des premiers. Les papyrus ne mentionnent jamais de changement dans la condition des ouvriers, ni pour le salaire, ni pour les heures de travail; la main-d'œuvre était en somme à la merci des plus forts : les fonctionnaires; malheur aux sujets, si ceux qui disposaient de la force publique préféraient avant tout satisfaire leur cupidité au mépris de la plus élémentaire humanité!

De même que les esclaves avaient leur « camp » (voir col. 786), de même les ouvriers habitaient leur « quartier ». On a retrouvé le quartier ouvrier de Kahun et d'Illahun du moyen empire et celui de Tell-el-Amarna (de la XVIIIe dyn.). Il y avait, hors de cette ville, de nombreuses rues et maisons, entourées d'un mur presque carré et où s'entassaient les familles des fossoyeurs.

5° *Les moyens d'existence du peuple.* — Nous verrons plus loin, quels étaient les moyens d'existence des classes supérieures qui tiraient leurs revenus d'une fonction, exercée dans l'administration centrale ou provinciale; ici, occupons-nous des moyens d'existence de ceux qui vivaient d'un métier.

Les moyens d'existence des « classes laborieuses » provenaient de l'agriculture, de la chasse et de la pêche, des métiers, du commerce.

Sans contredit, l'agriculture venait en tête. Nous avons insisté (col. 761-762) sur la nature physique du pays dont la fertilité devint légendaire, grâce au limon que le Nil dépose périodiquement, en élargissant son lit, et que la prévoyance de l'homme a étendu par des canaux d'irrigation en plein désert, de façon à accroître la surface cultivée. Limon, eau et chaleur étaient fournis par la nature; ils ne demandaient qu'un peu de labeur, c'est-à-dire de « hachage » à la main, pour morceler les mottes de terre durcies par le soleil, et l'on était largement récompensé de sa peine. Aussi, dès l'ancien empire, l'autorité se souciait beaucoup de l'irrigation et elle imposait à tous les contribuables la corvée d'arroser les plaines arables. Amenemhat III creusa le lac Moeris pour régulariser les crues et il installa un nilomètre à la deuxième cataracte pour surveiller les inondations ; il y a d'autres exemples de pareils travaux : Ramsès II fit construire une conduite d'eau de Kubban à une route dans le désert, vers les mines d'or (stèle de Kubban, au château Saint-Ferriol, dans *Revue égyptologique*, t. I, 1919, pl. 1, p. 16; cf. Chabas, *Inscriptions des mines d'or*, dans *Œuvres diverses*, t. II, 1902, p. 183-230).

L'arrosage se pratiquait au moyen du *schaduf*. Cet instrument, qu'on emploie également dans nos campagnes, consistait dans une perche, munie, à une extrémité, d'un récipient; elle était fixée par le milieu sur un poteau, pivotait sur elle-même, descendait puiser dans le Nil ou dans un canal dérivé, les eaux qu'elle déversait dans un réservoir et, de là, par les rigoles, dans les champs.

Un grand nombre de silex préhistoriques portent encore la trace de la coupe du blé; ils étaient attachés à un bois en forme de faucille.

Dès l'ancien empire, l'outillage rudimentaire se composait de houes (pour morceler les mottes), de charrues de bois traînées par des bœufs ou par l'homme, de faucilles pour moissonner, de fléaux pour battre le blé, de vans pour nettoyer les grains... Le petit bétail et les ânes piétinaient les moissons dans des aires pour dépiquer les épis; on foulait et liait les bottes, on vannait au crible, on inventoriait le produit, avant ou pendant son transport et son entassement dans les greniers et les silos. Nous assistons aussi à l'arrachage des tiges de lin, à leur mise en gerbes, à leur transport à dos d'âne...

La vigne était cultivée sous le nouvel empire dans les jardins où étaient dressés les berceaux et treilles supportant les ceps. La cueillette du raisin se faisait dans des paniers. Des hommes, dansant sur les tas, les pressaient dans d'immenses cuves ; on recueillait

ensuite le jus vermeil dans des vases qui étaient, enfin, fermés, scellés et emmagasinés, après inventaire.

Les figues étaient récoltées à l'aide de singes dressés.

Le jardinage, également représenté sur quelques tombes de l'ancien empire, prospéra surtout sous le nouvel empire; on cultivait : oignons, fèves, lentilles, fruits divers...

L'agriculture avait son complément naturel dans l'élevage. On le pratiquait déjà à l'époque néolithique, car des débris de cuisine (kjeukenmoeddings), découverts en Haute-Égypte, en ont laissé des traces. Sous l'ancien empire, il se pratiquait seulement hors des terres cultivables. Les sculptures tombales de l'ancien empire nous font assister au gavage des animaux au moyen de boulettes. Pour traire les vaches, on leur liait les pattes, ce qui indique qu'elles n'étaient pas encore entièrement domestiquées. Des essais de domestication d'animaux sauvages (cf. Gaillard, *Les tâtonnements des Égyptiens de l'ancien empire à la recherche des animaux à domestiquer*, 1912, *Rev. ethnogr. et sociol.*, t. II, p. 12) sont représentés sur les parois des mastabas. Citons parmi ces animaux : le chien, la chèvre, le cochon, le bœuf, le mouton, l'âne... domestiqués depuis l'époque néolithique, la gazelle (dorcade, gḥś), le bouquetin de Nubie (adax, beden), l'antilope (oryx, leucoryx), les hyènes striées, tâchetées, la chèvre mambrine.

La basse-cour comprenait l'oie, le canard, la grue, le pigeon. Le coq n'apparaît qu'à la basse époque (cf. Lefèbvre, *La tombe de Pétosiris*, IVe siècle, 1924, pl. 25, 46, 47, 49).

On assiste aussi au marquage et au dénombrement bisannuel du bétail et à la prise de la dîme en faveur du roi (*Pierre de Palerme*).

Nous avons dit plus haut, que les Hyksos avaient introduit le cheval; ce n'est cependant que depuis le nouvel empire que les grands en firent usage, à en juger par les textes et les représentations, dans leurs conquêtes syriennes. Longtemps le cheval dut passer pour un animal de luxe ; on l'importait de Syrie, par l'intermédiaire des roitelets qui en faisaient un commerce lucratif. Toutefois, les haras égyptiens devaient être fort appréciés à l'étranger et bien pourvus, car Salomon importait d'Égypte des chevaux, s'il faut en croire I Reg., X, 28; II Chron., I, 16-17; IX, 28. Bien plus, le Deut., XVII, 16, laisse entendre que les Hébreux allaient sur les bords du Nil, à cause de l'abondance des chevaux, et on conseille au roi de ne plus y conduire ses sujets, entre autres, pour ce motif. Le nouvel empire vit diminuer l'importance de l'élevage devant la culture du sol qui constitua toujours la grande richesse du pays.

Un autre moyen d'existence, bien que de moindre importance, était la chasse et la pêche.

La chasse. On chassait l'antilope, le bœuf sauvage, la girafe, la gazelle, le bouquetin, à la lisière du désert; en outre, l'autruche, l'éléphant (Syrie), le rhinocéros, l'hippopotame, le lion, la panthère; enfin, l'oie, le canard, la perdrix, le héron... La girafe est représentée sur les tombes de Meir II (Blackmann, 1915, pl. 32) et de Ḥui (Lepsius, *Denkmäler*, t. III, pl. 115-116).

A l'époque néolithique, on se servait, comme armes de chasse, du coup de poing (chelléen), de la massue (ovoïde ou conique), de haches, de poignards, de flèches, de javelines, de harpons... en pierre. On connaissait les pièges, les filets, le lasso. Dès les premières dynasties, les Égyptiens réunissaient dans des enclos les bêtes qu'ils destinaient soit à la chasse, soit à l'abatage. Sous l'ancien empire, on y ajoutait le harpon à double lame barbelée et le chien de chasse. On construisait des cages avec treillis et des aires où l'on gardait les animaux en réserve pour les plaisirs cynégétiques (cf. les reliefs du temple de Sahuré, à Abusir, Burchardt, pl. 15-17). Au moyen empire ces pratiques étaient toujours en usage (cf., Blakmann, *Les tombes de Méir: Arch. Survey, Eg.*, 1914 sq., pl. 6 à 8, 23; Newberry, *Beni Hassan*, 1893, pl. 30).

Les scènes de chasse se déroulaient au bord du fleuve, des canaux, des marais de papyrus et à la lisière du désert. L'hyène apprivoisée et le chien de chasse servaient à poursuivre les bêtes et à chercher leurs traces (Gaillard, *op. cit.*, p. 20).

Quand les fourrés, les marécages et les parcs seigneuriaux eurent disparu devant l'agriculture, les grands du nouvel empire chassaient à l'étranger, par exemple en Nubie, ou dans la région de l'Euphrate (lions, éléphants). La stèle de Thutmès III, à Gebel Barkal, relatant ses conquêtes en Syrie septentrionale, son passage de l'Euphrate et le siège de Mégiddo, mentionne ses chasses aux éléphants (Reisner, *Sudan notes and records*, 1921, p. 67 sq.). Plusieurs scarabées d'Aménophis III signalent la capture de 102 lions en Syrie septentrionale. Les grands et les rois du nouvel empire n'ont évidemment jamais abandonné ce sport, quoique les guerres nombreuses à l'étranger aient été pour eux un divertissement bien plus attrayant.

La pêche. Les engins de pêche de l'époque néolithique étaient le harpon, muni d'une pointe barbelée, les croissants pour amorces et peut-être les filets, les nasses, les lignes. Sous l'ancien empire, on employait le filet avec ou sans manche, muni de plombs et de flotteurs, la seine... Dans le nouvel empire, cet outillage était sans doute encore plus perfectionné.

Le Nil, les canaux, les fourrés de papyrus, les étangs alimentaient de nombreux poissons. On a constaté que les scènes des mastabas représentent le plus souvent les poissons dont la chair plaît davantage aux gourmets. Ces mêmes sculptures et quelques peintures du nouvel empire ont reproduit, de manière très réaliste, la préparation culinaire des poissons : l'ouverture, la vidange, la salaison ou le séchage.

Les métiers. (Pour les représentations, voir entre autres : Ferd. Caillaud, *Recherches sur les arts et métiers*, 1831; les grandes publications, Lepsius, *Denkmäler*, 1849-1858; Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, 4 vol., 1835; Rosellini, *I monumenti dell' Egitto e della Nubia*, 3 vol., 1832; l'*Atlas zur Aeg. Kulturgeschichte* de W. Wreszinski, 1914 sq. *Reliefs des Alt. Reichs* par Louise Klebs, 1915..., etc.) Nombreux furent les métiers exercés depuis l'antiquité; les principaux sont représentés sur les tombes et font partie de l'étude de l'histoire de l'art. Citons-en quelques-uns.

Dans les scènes de boucherie (cf. Montet, *Bull. Inst. fr. arch. or. Caire*, t. VII, p. 42), on assiste aux opérations du choix de la bête, de son ligotage, de sa mise à mort, de son dépeçage... par un personnel spécialisé. La préparation des viandes était aussi détaillée que celle des poissons.

Les scènes de brasserie et de boulangerie sont, la plupart du temps, associées à la fabrication des vases.

La préparation du vin a été signalée plus haut (col. 790-791; cf., *Rec. trav.*, t. XXXV, p. 117).

La tannerie assurait la confection des sandales, de certaines parties d'ameublements et de quelques rares vêtements.

Le tissage se faisait surtout au moyen de métiers verticaux (cf. Ling. Roth, *Ancient eg. et greek looms*, 1913); sur les mastabas de l'ancien empire et sur quelques tombes de Deir-el-Bahari, on a représenté le tissage de vêtements de lin, ainsi que tout ce qui est relatif au blanchissage.

Dans la fabrication des vases on employait commu-

nément le tour. Les scènes les plus intéressantes de la briqueterie se trouvent sur le tombeau du vizir Rekhmiré (XVIIIe dyn., Caillaud, *Recherches sur les arts et métiers*, 1831, pl. 9 *A;* Lepsius, *Denkmäler*, t. III, pl. 40, etc...; cf. pour les Hébreux, Ex. I).

L'ébénisterie montre la fabrication de nombreuses pièces en bois, recouvertes de stuc, peintes ou incrustées. On se servait de bois importés (ébène de Nubie et diverses essences du Liban). Les meubles trouvés dans les tombes sont identiques à ceux figurés par les artistes; parmi les plus beaux et les plus décoratifs, il convient de citer ceux de la XVIIIe et XIXe dynasties (les trônes de Thutankhamon).

Les outils furent de bronze dès le nouvel empire : marteaux, ciseaux, haches, scies, violons, burins, etc... On parvint à remplacer partiellement le bois si rare par des cartonnages; ainsi les cercueils furent faits, dès l'ancien empire, en toile de lin, recouverte d'une certaine pâte et de stuc.

La métallurgie comprenait la fonderie du cuivre, le battage à la main au moyen d'une pierre, le polissage des tôles, l'incrustation des objets au moyen d'or et d'argent. On fabriquait des armes de parade et des armes ordinaires, des parties de chars, des parties de vêtements de luxe, devants de pagne, etc.

La bijouterie exista dès la première dynastie; les colliers, trouvés dans la tombe du roi Djer et faits de métal précieux et de pierres semi-précieuses, sont célèbres à juste titre. On a représenté, dès l'ancien empire, la pesée du métal, la fabrication de tous les bijoux incrustés, cloisonnés, filigranés, le semis...

Si l'on connaissait l'émail dès l'époque préhistorique (colliers des tombes prédynastiques), la pâte de verre multicolore ne fit son apparition qu'au milieu de la XVIIIe dynastie, tandis que le verre proprement dit est d'époque romaine.

Pour l'emploi des matériaux de construction, voir col. 760.

La fabrication et la gravure des pierres (sceaux) date de l'ancien empire; quelques sculptures la représentent; cet art doit avoir été très développé, attendu que les porteurs de sceaux étaient extrêmement nombreux et qu'on faisait un usage très courant des cachets et des châtons de bagues gravés (Speleers, *Introduction au Catalogue des intailles et empreintes égyptiennes*, 1927).

Nous sommes loin d'avoir cité tous les métiers; il suffirait de consulter un dictionnaire égyptien pour constater que la langue possède des mots indiquant toutes les activités qui peuvent se présenter sous le climat d'Égypte et, par conséquent, il a dû exister des gens spécialement appelés à exécuter ces sortes de travaux.

6° *Le commerce intérieur.* — Distinguons commerce intérieur et extérieur. Dans le pays même, les moyens d'échange étaient les produits naturels et fabriqués dont nous venons de parler. Les Égyptiens connaissaient en outre, comme moyens d'échange proprement dits, le cuivre, le bronze, l'argent, l'or. Les métaux précieux, avaient la forme de lingots, d'anneaux, de barres, de figurines animales; on les connaissait dès l'ancien empire. Quelques peintures de Thèbes de la XVIIIe dynastie représentent le pesage de ces matières. Les poids étaient vérifiés et leur valeur indiquée sur l'objet. Dans les comptes de l'ancien empire et plus tard, on évalue souvent le prix des choses par un nombre déterminé d'anneaux que Schäfer (dans *Z. A. S.*, t. XLIII, p. 71) évalue à 15 grammes.

Dans des études récentes, il a été plusieurs fois question d'un étalon de valeur fixe qui aurait existé dès l'ancien empire sous le nom : *šat, šet.* Sous la XVIIIe dynastie, on avait même fixé le salaire à 2 šet et, plus tard, un autre étalon fut emprunté au système des poids : *qite-deben* (col. 857). On voit, par ces données, que l'étalon a changé de forme, qu'il n'a pas conservé une valeur constante et ne mérite qu'indirectement le nom de « monnaie ».

Dès l'époque de Nectanébo, les Égyptiens ont dû employer la *monnaie*, qu'ils évaluaient en « statères » d'argent. Un contrat de mariage en fait foi (Junker, *Pap. Lansdorfer*, I : *Ein Ehepakt aus der Zeit Nectanebos*, Wien, 1921). Plus tard, Darius (521-486) introduisit les « dariques »; mais cette monnaie ne s'implanta que lentement; car ce moyen n'était guère dans le goût du public, habitué à des usages séculaires et hostile aux innovations imposées par des étrangers détestés.

Sur les parois de quelques tombes de l'ancien empire, on a représenté quelques rares scènes de marché (Lepsius, *Denkmäler*, t. II, pl. 96, cf. pl. 103, tombe de la Ve dynastie à Memphis, décrite par Maspéro : *Biblioth. égyptol.*, t. VIII : *Études myth. arch.*, t. IV, p. 253). Les peintures tombales de la XVIIIe dynastie en reproduisent également; elles sont même plus intéressantes, car elles montrent les marchands syriens, arrivés par bateau, au quai même, pendant que les agents de la douane prennent note des marchandises qu'ils veulent importer.

Les moyens de communication et de transport étaient, par terre : la briche, le char à deux roues, la chaise à porteur, le traîneau; enfin, pour les petits poids, toutes espèces de récipients contenant liquides ou solides; par eau : les radeaux, les nacelles, barques, barquettes, bateaux.

7° Le *commerce extérieur* se pratiquait dès l'époque néolithique. Des rapports avec la mer Rouge sont attestés par des bracelets et des colliers de coquilles marines trouvés dans les tombeaux. A l'époque historique, on entretenait des relations avec les « marchés d'encens » par Qoçe'ir pour l'importation des aromates et, aussi, du bétail.

Du pays de Punt, on retirait des plantes, des résines, des myrrhes, des animaux (voir Naville, *Deir-el-Bahari*, 1895-1908; cf., *Z. A. S.*, t. XLII, p. 91).

De Nubie, on extrayait de l'or, de l'ébène et des peaux.

Les relations de l'Égypte avec la Crète (cf. : Evans, *A palace of Knossos*, 1921; *Early Nilotic* 1925, *Libyan and Egyptian relations with Minoan Crete. Kuxley memorial lecture;* Charbonneaux, CRÈTE, dans le *Supplément au Dict. de la Bible*, t. II, col. 159-175) dateraient d'avant la première dynastie, car l'influence égyptienne se fait alors déjà sentir, dans les vases en pierre et en terre cuite, ainsi que dans les motifs de glyptique; il est évident que, sous l'ancien empire, cette influence et ces relations augmentèrent encore. Voici quelques objets et motifs qui l'établissent :

On trouve les motifs égyptiens suivants sur les objets crétois : le lotus, le papyrus, les sistres, les griffons, le sphinx, la vache Hathor allaitant le veau, la déesse Taurt, les méandres (depuis la VIe dyn.), les scarabées appliqués en relief sur les vases, les signes w'š 𓌀, 'nkh ☥. Si les spirales sont un décor de cylindres et de boutons-sceaux, provenant probablement des Cyclades, les boutons-sceaux et les cylindres eux-mêmes sont égyptiens et égypto-libyens (VIe à XIe dyn.). Le double lion, tête-bêche, est également égypto-libyen, de même que la gazelle à double tête. Les scarabées crétois sont stylisés à la manière des scarabées du moyen empire (minoen) : une double ligne séparant le thorax et les élytres, les pattes étant remplacées par une bordure. Les hiéroglyphes minoens correspondent, semble-t-il, aux hiéroglyphes égyptiens; ils ont été trouvés sur des documents en terre cuite (cf. *La table*

de Phestos qui comprend deux écritures indépendantes).

Des perles en faïence égyptienne ont été copiées en Crète, à l'époque du minoen moyen. Une statuette d'Wser fut trouvée dans le palais même de Crète.

Dans les couches néolithiques de Phestos, port d'escale des navires égyptiens, on a découvert des dents d'éléphant qui témoignent de rapports avec le Soudan, sans doute par la vallée du Nil.

Par ailleurs, il convient de rappeler qu'une série très variée d'objets provenant des îles grecques ont été découverts en Égypte : des amulettes, des figurines en os, en terre cuite, en cuivre, en faïence, des perles, des fragments de couvercles de vases cylindriques (au nom du roi Hyksos Khyan, minoen moyen). A Kahun, près de la pyramide de Sésostris II, à Gurob, à Hawara, Petrie a recueilli des vases du type « kamarès », indiquant des stations égéennes au cours du moyen empire. Un modèle en terre cuite de vaisseau égéen (de l'île de Mélos) fut trouvé dans une tombe égyptienne (Petrie, *Kahun, Gurob, Hawara*, 1890, p. 21, et 1891, p. 5 sq.). Remarquons encore qu'à l'époque de Thutmès III, des Égéens sont figurés sur les tombes (Rekhmiré, Senmut, Menheperrésenb), apportant des vases spécifiquement crétois, comme tribut au pharaon. Et, enfin, certains objets d'art industriel et des plafonds de tombes de la XVIII[e] dynastie sont enjolivés de motifs inspirés par l'art crétois.

Si nous voulons remonter encore plus haut, rappelons que, dans les tombes des deux premières dynasties, on a recueilli des vases vernissés, de forme typique et de matières exotiques. D'ailleurs, les *Textes des Pyramides* : § 629, 847, 1631, mentionnent les îles grecques (nbwt), ce qui indique clairement que les rédacteurs les ont connues.

Les fragments d'obsidienne, trouvés en Égypte, dès les premières dynasties, sont probablement originaires de l'île de Milo.

On retirait de la Syrie les bois et les produits fabriqués, cités dans les annales militaires du nouvel empire; on faisait de même pour la Mésopotamie (Thutmès III, *Urkunden d. äg. Altertums*, t. IV, 1906, sq., passim).

Les relations commerciales avec la Syrie augmentèrent considérablement sous le nouvel empire; textes et peintures l'enseignent avec la plus grande certitude. On a une excellente représentation de rapports de ce genre sur un tombeau de la XVIII[e] dynastie à Dra Abul Neggah (cf. Atlas de Wreszinski, *op. cit.*, et Daressy, *Rev. arch.*, t. XXVII, 1895, p. 288-292, et *ibid.*, pl. 14, 15, p. 286). Deux vaisseaux syriens, construits comme les bateaux égyptiens, sont chargés de marchandises; patrons et équipages accusent leur origine syrienne par la figure et le vêtement. Dès l'abordage, le capitaine se soumet aux formalités douanières en déclinant noms et qualité; ensuite, les officiers égyptiens font la visite du bateau. On assiste aussi au déchargement. Plus loin, des boutiques sont établies sur le quai; on y voit accumulées les marchandises les plus disparates : étoffes, pains, fruits et poissons salés, sandales... plus loin, des jarres, même des bœufs! Les articles sont pesés, à la balance, sous l'œil des Syriens.

Dans le tombeau de Sennefer (XVIII[e] dyn., Sethe, *Ber. preus. Akad.*, t. XV, Berlin, 1906, p. 356) on relate une expédition commerciale en Syrie, pour l'importation des bois. On a tellement l'habitude de ne lire que des annales militaires que cette expédition-ci mérite une mention spéciale.

Nous avons déjà fait allusion au conte d'Unamun (*Pap. Golénischeff*, dans *Z. A. S.*, t. XXXVIII, p. 1 sq.; *Rec. tr.*, t. XXI, p. 74), qui relate le voyage d'un fonctionnaire, pour le compte du grand prêtre Ḥriḥor, en vue de l'achat de bois précieux pour la barque d'Amon. Le capitaine Wšr-ḥ't-Amon part de Tanis, touche Dôr et Zakar où on le pille; il séjourne à Tyr, Byblos... Chypre Tout porte à croire que de pareils déplacements étaient un fait très ordinaire et que les voyages d'ordre commercial se faisaient couramment dans la Méditerranée. Cf. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, t. II, c. I, p. 20-28.

Mais ce conte n'est pas le seul à nous renseigner sur les rapports avec la Syrie-Palestine; celui de Sinouhit (cf., col. 890) et quelques fragments documentaires complètent les premiers. Enfin, l'Ancien Testament contient plusieurs passages (Gen., XXXVII, 25; XLIII, 11; XLII, 2; I Reg., X, 28; II Chron., I, 16, 17; IX, 28; Osée, XII, 2; Dan., XI, 43, etc...) d'après lesquels nous pouvons admettre que la Palestine importait en Égypte du baume, du miel, des résines, des épices, des dattes, des amandes, des myrrhes, etc... et que l'Égypte exportait des chevaux, des tissus (Ezech., XXVII, 7), du blé, des objets précieux, etc...

8° *La marine.* — Cf. Busley, *Schiffe des Altertums*, 1918, *Schiffsbautechnische Gesellschaft*, Berlin; barques diverses dans Rosellini, *Mon. civili*, pl. 104; Dümichen, *Resultate*, 1869, pl. III : passagers et marchandises dans le tombeau de Ptaḥšepsès, dans *Z. A. S*, t. XXXIII, p. 24.

L'unique voie de communication pour les grandes distances était le fleuve, car le bétail était, en général, trop peu domestiqué pour être employé couramment comme moyen de transport.

A l'époque néolithique, le bateau apparaît déjà sur les vases en terre cuite peints, à rames, cahutes et étendards, ainsi que sur les murs de la grotte de Hiéraconpolis (Quibell, *Hiéraconpolis*, t. II, n. 75, p. 21). Une tablette en ivoire du roi Aḥa montre une barque de culte; mais il existe aussi des modèles en terre cuite (Petrie, *Diospolis parva*, 1901, pl. 16).

En général, on se servait de deux sortes de bateaux. D'abord, la « nacelle » de l'ancien empire, construite au moyen de roseaux de papyrus réunis en botte, formant un esquif à bords arrondis, poupe et proue relevées. Les parois étaient imperméabilisées par un enduit (bitume, qui, sous Thutmès III, était importé de Mésopotamie). Cet engin était surtout employé dans les marais, les fourrés de papyrus, soit pour la chasse et la pêche, soit pour le transport des objets : tombe de Tii (Steindorff, *Das Grab des Ti*, 1913, pl. 58, 110, 111, 113, 114, 118). Dans la même tombe, on rencontre aussi des barques à vingt rames et plus; les rameurs sont abrités sous un pavillon qui occupe la majeure partie de la surface (pl. 21 sq., 74).

En second lieu, il y avait le bateau proprement dit, qui ne fut sans doute qu'une barque de grande dimension. On le maniait au moyen de rames, d'un gouvernail et de voiles carrées; selon leur importance, les bateaux comptaient un ou plusieurs bancs de rameurs, placés sur un même niveau, à des distances variables. Un gros mât se composait de deux madriers et de vergues. Le pont portait, à l'occasion, un abri pour les passagers (Rosellini, *Mon. civ.*, pl. 105, 109; Steindorff, *Grab des Ti*, 1913, pl. 77-81).

Les bateaux qui, à la V[e] dynastie, faisaient la navette entre le Delta et Byblos (cf. Borchardt, *Grabdenkmal des Königs*, Sahuré, 1910, pl. 9, 11, 13, 14) étaient de grande dimension : une trentaine de personnes y prenaient aisément place : matelots (rameurs) et passagers. On y distinguait une voile carrée, fixée sur double mât et poteau, des bouées ovales, des échelles (passerelles), des cordes, des gaffes...

Ce genre de bateaux, chargés des marchandises provenant de Syrie, n'étaient pas les premiers en date, car le type en a été retrouvé à Qau-el-Kebir dans des tombes de la I[re] dynastie. On trouve là une construction inspirée de la forme de la barque de papyrus; le bateau n'a ni quille, ni côtes et se compose seulement de la coque,

sans liaisons intérieures. La coque est formée de courtes planches clouées. Extérieurement, la poupe a des bandes transversales, destinées à consolider la réunion des planches; ces bandes sont en cordes tressées, qui, au contact de l'eau, se rétrécissent. Pour consolider la coque davantage, des poutres transversales relient les deux côtés de la coque; leurs extrémités apparaissent à l'extérieur et ces poutres suppriment les cordes. L'absence de quille rendait la coque fragile, elle pouvait se briser au milieu, sous la pression des eaux; on y remédiait en réunissant la poupe à la proue par un câble tendu à volonté et reposant sur des fourches.

De Byblos au Delta, il y a moins de 300 milles marins (c'est-à-dire environ 555 km., 600 m.); il fallait donc environ quatre jours avec bon vent, pour la traversée. On pourra voir d'autres modèles de bateaux, par ex. des *Bateaux de voyage de l'ancien empire*, dans Yunker Gize, t. IV, 1913; id. *de marchandises :* Klebs, *Reliefs des alten Reichs*, 1915, p. 106; cf. Boreux, *Études de nautique égyp. L'art de la navigation... Mém. Inst. fr. arch.*, t. L, 1924.

Sous le moyen empire, les barques pontées, à voiles carrées, étaient toujours en usage. Hatshepsut, XVIII[e] dynastie, a fait représenter son expédition au pays de Punt dans les galeries du temple de Deir-el-Bahari (cf. Naville, *op. cit.*, t. III, pl. 82 sq.). Une description de ces bateaux a été faite par Maspéro dans *Bibl. égyptol.*, t. VIII, p. 81; *Études de mythol. archéol.*, t. IV, p. 86. On distingue sur la coque de 22 mètres de longueur : le pont couvert, les écoutilles oblongues, le mât à pile d'environ 8 mètres de hauteur, planté au centre de la coque, amarré au pont, muni de la gabie et du calut, de deux vergues d'environ 19 à 20 mètres. L'équipage comptait 30 rameurs, 4 gabiers, 2 timoniers, 1 pilote de proue, 1 capitaine, 1 chef de chiourne, en tout, 39 hommes plus les passagers, soldats de l'expédition, et les marchandises à échanger contre les produits de Punt.

Le transport des lourds matériaux de construction se faisait sur des bateaux appropriés, comme nous le montrent également les bas-reliefs du temple précédent. Ainsi, les obélisques de Deir-el-Bahari sont couchés sur le pont des navires et sous une sorte de tente qui s'appuie sur des poteaux (Naville, *Transport of obelisks*, t. I, pl. 15; t. VI, 1895-1908, pl. 153-154; Rosellini, *Mon. civili*, pl. 109).

Sur la nomenclature des parties de bateaux, voir Jéquier, *Bull. Inst. fr. archéol. or.*, t. IX, 1911, p. 37; Speleers, *Le Pap. de Neferrenpet*, 1917, p. 2-3-4.

Les barques de culte servaient à transporter les statues des divinités; en général, leur reproduction sculptée ou peinte à l'époque du nouvel empire montre une coque légère, une poupe et une proue recourbées et terminées par un motif symbolique à tête de divinité; au centre, se dresse un trône cubique sur lequel le dieu a pris place (Naville, *Deir-el-Bahari*, pl. 125; barque de Ré et Ramsès II qui l'honore : Rosellini, *Mon. civili.*, pl. 7, 40; idem, d'Amon, pl. 55).

A la basse époque, des barques divines sont encore représentées : celle dans laquelle Horus perce le crocodile Seth d'un harpon, à Dendérah, Edfou (cf. Mariette, *Dendérah*, 4 vol., 1870-1875).

La signification de la barque est multiple (cf. Kristensen, *De symboliek van de boot in de Eg. godsdienst :* comme être divin et sauveur de la mort; comme rôle dans le déluge; comme mère; comme temple du dieu; comme image du dieu; la barque funéraire et celle de la terre; les barques solaires, celle de Sokaris). Des formules magiques sont récitées pour « protéger la barque divine », ce qui prouve qu'on lui accordait une sorte de personnification divine; un livre de formules semblables est originaire de la bibliothèque du temple d'Edfou (de Rougé, t. I, pl. 121 : *Rec. tr.*, t. XVI, p. 108).

Les barques funéraires transportaient le catafalque, le mobilier, les offrandes, la famille, les pleureuses (Rosellini, *Mon. civili*, pl. 100 sq.). Dans les tombeaux, surtout ceux du moyen empire, on trouve un grand nombre de barques modèles qui sont censées servir au transport du mort dans l'autre monde (Meḥenkwetré de Deir-el-Bahari, moyen empire) aussi bien qu'à celui des vivants sur terre : barques de voyage avec bagages, cuisine, cabine, barques de pêche, etc. (Voir les gravures dans *Z. A. S.*, t. XXXIII, 24; t. XXXVIII, 38, p. 26 sq.)

9° *Les divertissements.* — Comme tous les peuples, les Égyptiens pratiquaient l'art de se distraire; ils savaient atténuer la peine du labeur par des chansons adaptées au genre de travail; telles, les chansons agricoles de l'ancien empire qu'on chantait parfois ou dont on reprenait les refrains en chœur et qui étaient accompagnées, lors de la vendange, de jeux d'enfants. De même, la cueillette du lotus se faisait en chantant. On peut en déduire que la musique jouait un grand rôle dans la vie sociale; aussi, a-t-on trouvé et figuré de nombreux instruments de musique dans les tombes de l'ancien empire (cf. Sachs, *Die Musikinstrumente des Alt. Reichs*, 1921) et surtout du nouvel empire; citons les instruments à cordes : harpes richement ornées, lyres, guitares... les instruments divers : simple et double flûte, clarinette, hautbois, trompette, tambour (carré, rectangulaire, circulaire), sistre, castagnettes et bâtonnets, clochettes...

La danse qui complète la musique est représentée à toutes les époques, à partir des mastabas; hommes et femmes sautillent au son de la musique, battant des mains, la chevelure ornée de fleurs, etc... (cf. Klebs, *Reliefs des A. R.*, 1915, p. 107).

Les jeux de société étaient aussi variés qu'abondants, citons : le jeu de dames et d'échecs, déjà figuré dans la tombe de Ḥosi, III[e] dynastie (cf. *Egypt*, 1915, p. 39; Pieper, *Das Brettspiel im A. R.*, 1909); les jeux de dés, de balles, du disque carrelé, du jet, du cercle où une bille doit trouver le centre en parcourant des méandres (I[e]-II[e] dyn.); le jeu à pions d'ivoire (Carnarvon-Carter, *Five years digging*, pl. 51, p. 50). Il est évident que ces jeux n'étaient pas réservés au peuple, mais que la haute société les pratiquait beaucoup.

Les rois aimaient avoir un nain (dng); Neferkaré écrivit même une lettre à ce sujet (*Z. A. S.*, t. XXXI, p. 65); le nain envoyé est comparé à celui d'Issi; les plus grands soins furent pris pour assurer son transport en Égypte.

Moins paisibles, les mariniers pratiquaient les joutes navales, figurées sur les mastabas. La lutte et la boxe sont aussi représentées sur les tombes de Beni Hassan (Newberry, *Beni Hassan*, 1893, pl. 16; 1894, pl. 15, entre autres; moyen empire); chaque adversaire s'est mis en noir ou en blanc, afin de permettre aux spectateurs de bien suivre les péripéties du jeu et de constater les avantages ou les pertes des deux parties. Sur ces mêmes tombes, il y a une image du siège d'une forteresse. Plusieurs jeux d'acrobatie, même exécutés par des femmes, décorent les tombes de Beni Hassan (moyen empire, Newberry, *op. cit.*, 1894, pl. 13, n. 5-8).

Signalons, enfin, que parmi le mobilier funéraire, on a retrouvé des jouets d'enfants : poupée, crocodile se mouvant au moyen d'une ficelle, etc.

II. LA FÉODALITÉ. — Nous avons vu (col. 760) que les conditions physiques du pays exigeaient une collaboration étroite de tous les individus, ce qui suppose une autorité absolue. Or, cette collaboration ne s'est imposée que petit à petit; elle a suivi une courbe assez mouvementée.

A la condition seule d'endiguer la crue, d'arrêter son flux impétueux, de le diriger là où il ne pouvait pénétrer sans l'aide prévoyante et expérimentée de l'homme, à cette condition seule, le pays pouvait donner

la plénitude de ses ressources agricoles. Cet effort supposait une main-d'œuvre nombreuse et une subordination des efforts individuels à une volonté supérieure chargée de prévoir, de décider et, enfin, d'exécuter.

Il ne pouvait donc y avoir place pour l'individualisme, ou pour l'isolement des individus; tous devaient contribuer à l'activité commune. Cette nécessité primordiale de l'union explique l'absence en Égypte de tribus isolées, comme par exemple celle des nomades, sémites-bédouins, qui restent indépendantes les unes des autres, parce que aucune exigence sociale n'impose l'association des efforts. Aussi, ne connaissons-nous, en Égypte, aucun nom de tribus, ou d'associations familiales (Geschlechtsverbände); nous ne trouvons pas non plus d'usages propres à des tribus indépendantes, comme la loi de la vengeance du sang, ou les cultes familiaux. Ne font pas exception, à ce point de vue, les Bisharins nomades, trafiquant encore actuellement entre la mer Rouge et le Nil, car ils n'ont jamais fait partie de la société égyptienne.

L'autorité qui dirigeait les efforts de tous, c'était l'État; c'était lui qui se soumettait toutes les volontés et les subordonnait aux besoins de la vie agricole. Le pouvoir central assujettissait toutes les énergies à l'œuvre commune, quelle que fût la part qu'y prît l'individu, sous la forme de l'exercice d'un métier ou du travail des champs.

A l'époque primitive, cette autorité n'est encore représentée que par des chefs de clans; plus tard, elle l'est par des propriétaires de domaines agricoles. Ces derniers, avec les habitants de leurs territoires, constituent un commencement de féodalité. Dès le début de l'époque dynastique, ils n'étaient plus entièrement libres, car le premier roi, Narmer-Ménès, avant de réunir les deux pays d'Égypte sous son sceptre, avait dû les soumettre.

Le régime féodal véritable commence vers la Ve dynastie; il se caractérise par des fiefs ou domaines, donnés en exploitation par le roi aux serviteurs méritants de haut grade, qui, en échange, lui devaient certaines obligations de service militaire et de contributions en nature; la charge était héréditaire; elle créait la noblesse, qui, auparavant, n'existait que dans la famille royale. Ces vassaux avaient au-dessous d'eux des serfs et des gens de condition roturière (*ruptuarius* = « qui brise la terre ») ; les serfs pouvaient s'affranchir ou obtenir de plus en plus de liberté. Ce régime séparait le roi de ses sujets.

La puissance des princes féodaux s'accrut tellement qu'ils constituèrent, dès l'ancien empire, de petits états dans l'État. Aussi, les seigneurs se firent-ils des tombeaux et des mastabas, comme jadis le roi lui-même. L'accroissement de leur richesse et de leur puissance amoindrit, en conséquence, celles du roi auquel appartenait le sol; il nuisit à l'unité de l'État et conduisit à la décentralisation, puis à la dissolution sociale. Cette dernière s'affirme par les décrets de la VIIe dynastie, contre les violateurs des tombes, des propriétés, les transgresseurs des lois et elle se manifesta par l'anarchie qui régna de la VIIe à la Xe dynastie inclusivement et par la décadence des arts (époque des Héracléopolitains).

Quand la fureur populaire se fut apaisée (voir col. 774), des princes de sang royal de Thèbes entamèrent, avec succès, la lutte contre les anciens seigneurs, entre autres ceux de Siut, vers la fin de la Xe dynastie et créèrent la XIe (Antef, Mentouhotep). Ils rétablirent ainsi l'autorité royale qui, en dépit de l'opposition, triompha sous la XIIe dynastie. La soumission des féodaux accomplie, l'unité de l'État fut assurée (Amenemhat) et les féodaux firent partie de la nouvelle cour.

Mais, sous la XIVe dynastie, les seigneurs reprirent le dessus et rompirent encore une fois l'unité de l'État; l'anarchie politique, favorisée par l'invasion des Hyksos, consomma la ruine du pays (XIVe-XVIIe dynasties). Après les XVIIIe-XXe dynasties, époques de centralisation à outrance, il y eut encore des seigneurs, mais leur puissance ne fut pas comparable à celle des seigneurs de l'ancien et du nouvel empire. La société avait d'ailleurs pris une forme toute différente, surtout militaire, qui rendait impossible le retour des anciens abus.

III. LA ROYAUTÉ. — 1° *Ses origines divines.* — Nous avons vu (col. 769) que certains auteurs classiques et le *Papyrus de Turin* attribuaient aux dieux une royauté terrestre qu'ils excercèrent en plusieurs dynasties. Quelques textes confirment ces légendes sous l'une ou l'autre forme. Ainsi, ceux des Pyramides parlent couramment de la naissance divine des rois des Ve-VIe dynasties et de leur séjour parmi les dieux, avant et après leur mort. Le papyrus *Westcar* (*Mitteil. oriental. Sammlungen*, Berlin, l. V, 1890) a gardé aussi quelques souvenirs du caractère divin de la royauté; il raconte que trois rois naquirent des dieux par l'intermédiaire de Rededet, femme d'un grand prêtre; celle-ci fut assistée, lors de l'accouchement, par Isis, Nephtys, Meskhent, Heket et Khnum.

Le texte de *la Vache céleste* (XIXe dynastie, tombes de Sethi Ier, Ramsès III; *Mém. mission franç. arch. Caire*, t. II, 1886, pl. XV sq. et t. III, 1889, pl. LIX sq.; cf. *Trans. Soc. bibl. arch.*, 1875; *Musée Guimet*, t. XVI) raconte comment Ré, régnant sur la terre, la quitta avec sa cour composée de dieux, pour se fixer au ciel, après avoir remis la royauté terrestre à diverses divinités.

Des exemples plus concrets de l'origine céleste des rois décorent les salles de plusieurs temples du nouvel empire et de la basse époque. Les sculpteurs y ont représenté, sous diverses formes, la conception, la naissance des rois-dieux, par l'intermédiaire d'une femme terrestre (cf. Weindler, *Geburts-u. Wochenbettsdarstellungen auf altaegyptischen Reliefs*, 1915). A Deir-el-Bahari, naît Hatshepsut, fille du dieu Amon et de la reine Aḥmes-Nefertiri (Lepsius, *Denkmäler*, t. III; Naville, *Temple of Deir el Bahari*, pl. 47 sq.).

A Luxor, on assiste à la naissance d'Aménophis III, fils d'Amon et de Mutemuia (Lepsius, *Denkmäler*, t. III, pl. 75; Rosellini, *Mon. storici*, pl. XXXIX, ; Champollion, *Mon. Égypt. et Nubie*, pl. CIC; Colin, Campbell, *Miraculous birth of king Amenophis III*, 1912).

Pour la basse époque, citons enfin Philae (Rosellini, *Mon. civili.*, pl. LIII; Lepsius, *Denkmäler*, t. IV, pl. 60), Ermont, Dendérah.

Voici, comme exemple, une des scènes représentées. Amon, faisant la cour à la future mère, lui parle de l'enfant à naître et lui insuffle la vie ☥. Thot converse avec la mère. Khnum, en présence de Ḥeqet (déesse de l'accouchement, à tête de grenouille), fabrique le corps de l'enfant et de son double sur le tour de potier; ensuite, ils conduisent la mère vers la chambre d'accouchement. Ici, sur un lit immense, est dressé un siège, où la mère prend place, entourée de divinités, Isis, Nephtys, Neith... On voit apparaître l'enfant et son double (ka); tout de suite, les bras des divines accoucheuses les saisissent en présence de Hathor... Celle-ci et Amon reconnaissent solennellement l'enfant et les déesses l'allaitent. On procède ensuite à l'investiture royale en présence d'Amon, à l'osirification du roi et, enfin, on assiste à la procession vers le temple de Luxor, à des voyages, etc...

On ne peut pas affirmer plus matériellement que le roi est un descendant des dieux et dieu lui-même. Aussi, participe-t-il à leur activité tout comme jadis,

les dieux eux-mêmes, quand ils régnaient encore sur terre. Les *Textes des Pyramides* fourmillent d'allusions sur ce sujet. D'ailleurs, les cinq noms, que porte tout roi, affirment sa divinité; il est Ḥorus (dieu-faucon, fils d'Osiris), Ḥorus nebti (deux symboles de l'union des deux pays, vautour et uréus), Ḥorus d'or, roi du Nord et du Sud, fils de Ré (cf. Thierry, *De religieuse beteekenis van het aegyptische koningschap.*, I, *de Titulatuur*). D'autres titres courants confirment ces noms : « (ntr nfr =) bon dieu, aimé de tel et tel dieu, élu d'Amon ou de Ré (štp), Ḥorus qui a réuni les deux pays... »

De cette origine divine des rois découlent plusieurs conséquences. D'abord, le roi recevra, de son vivant, un culte de la part des hommes, dans les temples et sanctuaires qui seront aussi splendides, sinon davantage, que ceux des dieux. De plus, le roi sera le serviteur suprême, l'archiprêtre du culte rendu à ses divins ancêtres et, par conséquent, le chef absolu du clergé, ce dernier se composant de fonctionnaires, au service d'une religion d'État. On pourrait donc dire que le roi exercera, à la fois, le pouvoir spirituel et temporel, exécutif et législatif, si ces concepts avaient jamais existé dans un pays qui a toujours ignoré le « régime constitutionnel » moderne.

Enfin, le roi est le maître absolu de tout sur la terre, puisque celle-ci lui appartient comme héritier des dieux créateurs; la monarchie sera donc absolue, de droit divin, héréditaire; elle s'étendra dans tous les domaines, malgré les obstacles que lui opposeront les usages et le fonctionnarisme. Théoriquement, elle aurait dû consacrer le régime féodal, tout en gardant son caractère théocratique. Nous allons voir comment elle s'est modifiée par la force des événements.

2° *Vicissitudes que subit l'autorité royale.* — Nous supposons, théoriquement, que le pouvoir local des chefs des domaines agricoles a précédé le pouvoir royal; néanmoins, dès le début de l'époque pharaonique, il existe un roi (Narmer) qui s'intitule maître des deux pays. Remarquons toutefois que *la Pierre de Palerme* commence par citer des rois de Basse-Égypte !

La réunion des deux pays n'a pas eu pour résultat de les confondre en un seul, car diverses institutions de la première heure ont été maintenues à travers les siècles; ainsi, on a constamment observé la distinction de : un roi de Haute-Égypte et un roi de Basse-Égypte; un palais de Haute-Égypte et un palais de Basse-Égypte; une résidence de Haute-Égypte et une résidence de Basse-Égypte; un grenier de Haute-Égypte et un grenier de Basse-Égypte; une trésorerie de Haute-Égypte et une trésorerie de Basse-Égypte; une couronne de Haute-Égypte et une couronne de Basse-Égypte; une plante de Haute-Égypte et une plante de Basse-Égypte; un tombeau royal de Haute-Égypte et un tombeau royal de Basse-Égypte (Ménès et successeurs à Memphis et à Abydos).

L'union n'a été rompue qu'à des époques relativement rares, où le trône fut usurpé, soit par des étrangers, soit par des rebelles, soit par des concurrents (Asiatiques, Libyens, Éthiopiens) et pendant ce temps régna l'anarchie. Ce fut, pour la première fois, le cas dès la VIIe dynastie. L'absence de monuments indique presque la carence de toute royauté organisée jusqu'à la Xe dynastie inclusivement, quoique quelques noms de rois soient conservés dans les listes, rois d'ailleurs sans autorité appréciable. La royauté ne reparaît qu'à la XIe dynastie (Antef et Mentuhotep); leurs successeurs de la XIIe dynastie créent une ère de concentration du pouvoir à Thèbes, pendant laquelle, s'ils ne recouvrèrent pas tous les domaines perdus depuis l'ancien empire, ils prélevèrent du moins leurs revenus sur les contributions régulières enregistrées aux bureaux du vizir. La XIIIe dynastie est suivie d'une seconde ère d'anarchie et d'absence de royauté indigène proprement dite, après l'invasion des Hyksos. Vers la fin de la XVIIe dynastie, des princes féodaux ont su réunir leurs forces pour chasser les envahisseurs par le Delta d'où ils étaient venus (Avaris: Aḥmès). Les seigneurs, opposés au mouvement national de libération, furent disgraciés et leurs propriétés augmentèrent les biens de l'État. Les XVIIIe-XXe dynasties atteignirent le maximum de puissance que la royauté ait connue; elles assurèrent le bonheur et la prospérité du pays, malgré les disputes intérieures entre les Thutmès et Hatshepsut pour l'occupation du trône (*Z. A. S.*, t. XXXVI, p. 25). La royauté se centralisa alors entre les mains des chefs d'une administration très compliquée, représentée dans toutes les bourgades et aussi à l'extérieur, par des gouverneurs en Syrie, par des vizirs dans le pays de Kuš (Nubie). Le règne d'Aménophis IV se signala néanmoins par ses tendances démocratiques qu'on perçoit même dans le réalisme de l'art.

Après cette ère de grandeur, la royauté fut en butte à des difficultés intérieures provenant du clergé, à des difficultés extérieures provenant des étrangers qui voulaient lui disputer le pouvoir. Aussi, dès la XXIe dynastie, la royauté passa de la maison royale à celle des grands prêtres d'Amon de Thèbes (Ḥriḥor); mais ceux-ci durent la partager bientôt avec d'autres prétendants résidant à Tanis; tel, Smendès, un descendant de Ramsès II, jouant un rôle effacé, pendant que les Libyens préparaient leur avènement. Désormais, l'ère des royautés étrangères ne prendra plus fin et celles-ci, loin d'être « théocratiques », prendront un caractère exclusivement militaire.

Le grand prêtre parvint à remplacer petit à petit le roi par un simple «jeu d'écriture». Lorsque Aménophis, grand prêtre de Thèbes, eut achevé la restauration et l'embellissement de Karnak, entre autres, il fut un jour prié par Ramsès IX de se présenter dans le temple d'Amon. Là, devant les dignitaires du plus haut rang, le roi lui remit des trésors de matières précieuses pour Amon (Dümichen, *Histor. Inschriften*, t. II, 1867, pl. 42; De Rougé, *Inscript. hiérogl.*, 1878, p. 200). Jadis on distribuait ces joyaux aux plus méritants pour faits de guerre; maintenant on les donne par simple préférence; car les paroles, qui accompagnent ces dons à Aménophis, permettent de se demander si le grand prêtre n'était pas plus roi que Ramsès IX lui-même. Ce dernier informa le grand prêtre que divers revenus, jadis recueillis par le trésor de l'État, seraient désormais remis au trésor d'Amon, de sorte que ces richesses seraient à l'avenir enregistrées, non pas par le ministre des finances ou ses représentants, mais directement par les scribes du temple ! Le trésor d'État passant au dieu, celui-ci, c'est-à-dire le grand prêtre, remplacera le roi ! En même temps, un corps d'armée fut placé sous les ordres du grand prêtre. Depuis cette époque, le désordre croissant à l'intérieur et les invasions se faisant toujours plus menaçantes, l'autorité fut condamnée à ne plus représenter qu'un parti, avide de pouvoir et plus ou moins puissant, selon les circonstances; elle ne sera plus l'image tangible de l'Égypte unifiée, comme depuis les premières dynasties, mais l'image d'un pays morcelé, souffrant de l'occupation étrangère : celle des Libyens (XXIIe-XXIIIe dynasties), celle des Éthiopiens (XXIVe-XXVe dynasties), tous luttant, à leur tour, contre des concurrents, règnant soit dans le Nord, soit dans le Sud. Cet effritement du pouvoir royal eut pour conséquence sa faiblesse totale, en présence des forces hostiles venant de Mésopotamie. Aussi, l'Égypte connut-elle d'abord le joug des Assyriens, puis celui des Babyloniens et, enfin, celui des Perses; des Ptolémées, la royauté passa aux mains des Romains, ensuite en celles des Byzantins, pour finir entre les mains des Arabes...

3° *La vie journalière du roi.* — On ne peut essayer de déterminer les droits et les devoirs du roi; on manque pour cela de renseignements précis et se rapportant à toutes les époques. Maître absolu de son territoire, le roi avait théoriquement tous les droits et seulement les devoirs qu'il consentait à assumer; cela découle logiquement de la nature d'une monarchie absolue, théocratique et héréditaire (col. 801). On ne peut donc se faire une idée de sa vie que d'après quelques textes et illustrations sculptées ou peintes, soit dans les tombes, soit dans les temples. Dans ceux-ci, nous voyons surtout le roi dans l'exercice de ses fonctions de prêtre, honorant les dieux, ou recevant lui-même l'hommage dû aux dieux par les fidèles; dans celles-là, nous le rencontrons, rarement, recevant l'hommage de ses sujets, ou bien, dans les tombes royales, voyageant dans l'autre monde parmi les dieux et les génies. Enfin, les temples le montrent encore en guerre triomphale contre ses ennemis de l'étranger.

L'occupation journalière du roi consistait à conférer, d'abord avec le vizir au sujet des affaires de l'État, ensuite avec le grand trésorier, enfin avec le juge suprême; en d'autres termes, à connaître la situation du pays, grâce aux rapports que détenaient les ministres de l'intérieur et de l'extérieur, des finances et de la justice. En outre, il avait à rendre visite aux dieux et à examiner les grands travaux en cours. Comme les affaires militaires prenaient de plus en plus d'extension sous le nouvel empire et comme le roi conduisait parfois les opérations, le vizir le remplaçait souvent dans le gouvernement du pays; plus tard, ce remplacement devint régulier.

4° *Les revenus du roi.*— Dès l'ancien empire, ces revenus comprenaient principalement : *a)* Le rapport de ses domaines privés, par exemple, les vignobles dont l'existence est attestée par les empreintes de sceaux sur tessons de jarres (premières dynasties, Abydos, tombes royales). Ces domaines étaient exploités par des fermiers attitrés sous la direction d'intendants; *b)* Les contributions dues à l'État par les seigneurs et les particuliers, recueillies par le fisc d'après examen des inventaires qui se faisaient chaque année ou tous les deux ans (*Pierre de Palerme*); elles consistaient en produits agricoles, en bétail, en objets manufacturés. Selon la Genèse, XLVII, 24 (Joseph parlant au peuple), la cinquième partie des céréales revenait au pharaon, exception faite des produits dus aux temples; *c)* Les apports et tributs des peuples vaincus d'Afrique et d'Asie; *d)* Les travaux d'ordre public ou corvées que devaient les seigneurs et les serfs à la couronne. Le roi accordait exemption de diverses charges et contributions, par exemple aux ouvriers et commis de sa pyramide et de son temple, avec obligation de leur part d'assurer le service funéraire; ces exemptions étaient publiées par décrets (Snefru, *Z. A. S.*, t. XLII, p. 1; *Décret de Pépi II*, relatif aux taxes du temple de Coptos dont le domaine est exempté : Weill, *Décrets royaux*, 1912, p. 34). Les prisonniers de guerre et esclaves étaient forcés de participer aux corvées (Ex., V).

Dès l'époque thinite, un compte rigoureux était tenu des entrées et sorties du palais, c'est-à-dire des recettes et des dépenses, par des comptables attitrés, comme s'il s'était agi d'une maison de commerce ou d'un temple. Un excellent exemple de comptes de la cour royale est le *Pap. de Boulaq*, n. *18* (= *Z. A. S.*, t. LVII, 1922, p. 51 sq.) datant du règne de Sebekḥotep, XIIIe dynastie; les postes sont enregistrés après interrogatoire et sur des ordres écrits; balance est faite des entrées et sorties; liste est dressée des bénéficiaires.

5° *L'entourage du roi.* — Il se composait, dès l'ancien empire, d'une série de dignitaires et serviteurs préposés à la vie matérielle (toilette, nourriture), ou à la vie administrative (fonctionnaires de tous rangs, parmi lesquels on trouve des princes, comme vizirs, gouverneurs de nomes...) ou à la vie militaire (gardes du corps, officiers et soldats pour l'armée territoriale, matelots pour la marine), ou, enfin, à la vie religieuse (prêtres et desservants des cultes divins et funéraires). Voir plus loin, col. 804-819.

IV. L'ADMINISTRATION. — On peut étudier, à la rigueur, l'évolution du fonctionnarisme à travers toutes les époques, car il ne fut pas, au début, ce qu'il a été sous le nouvel empire.

1° *Évolution de l'administration.* — L'administration est inconnue à l'époque thinite, mais on peut s'en faire une idée par quelques faits, mentionnés sur la *Pierre de Palerme;* ces faits supposent une organisation consciente des pouvoirs dirigeant un État. Déjà alors, on inventoriait les produits agricoles et le bétail tous les deux ans; on enregistrait, chaque année, la hauteur de la crue du Nil; la construction de digues et l'irrigation nécessitaient un personnel fixe muni de pouvoirs; on célébrait plusieurs fêtes : ḥeb-sed, les anniversaires de naissance des rois et des dieux, la course d'Apis, la fondation de temples, de palais, de forteresses, la construction de barques divines...; on indiquait les années de règne par un fait digne de donner son nom à l'année (une sorte d'éponymat) : année de telle victoire, de telle fête, de tel recensement... On bâtissait des temples, pour lesquels on enrégimentait une armée d'ouvriers appartenant à tous les métiers, ainsi qu'un collège de prêtres, chargés des services divins ; les conquêtes à l'extérieur augmentaient l'importance de la main-d'œuvre par l'enrôlement des prisonniers de guerre. Tous ces faits supposent une hiérarchisation de fonctionnaires de tous grades.

Sur la *Palette de Narmer*, on constate que déjà, à l'époque thinite, des personnages attitrés étaient attachés au service personnel du roi ; tels, le porte-sandales, le porte-éventail, le porte-armes... D'autres documents font connaître des préposés aux domaines royaux : scelleurs et scribes des inventaires.

Enfin, il y avait ceux qui dirigeaient les travaux d'utilité publique : creusement des canaux d'irrigation, construction ou consolidation des digues et des édifices, transport des lourds matériaux, recrutement de l'armée...

Jusqu'à présent, on connaît les titres de près de 150 fonctions exercées pendant l'ancien empire, à la cour ou dans le pays, au nom du roi. La répartition de charges si nombreuses, leur rang hiérarchique et leurs privilèges supposent un état social minutieusement organisé et expliquent, en même temps, que l'Égypte ait été toujours un « état bureaucratique » où la fonction de scribe, de l'homme qui sait lire, écrire et calculer, présentait une importance capitale. Ces carrières débutaient après un long stage dans les bureaux; les plus favorisées s'exerçaient à la cour, car la faveur royale pouvait assurer l'avancement dans les bureaux du centre.

En général, il est difficile, sinon impossible, de déterminer la signification exacte et la valeur sociale des titres que portent les titulaires; les termes par lesquels nous les rendons ne sont qu'approximatifs.

Comme ces charges, surtout les plus élevées, étaient accordées souvent et, au cours de certaines dynasties (XIXe-XXe dynasties) toujours à des membres de la famille royale, comme, en outre, plusieurs étaient héréditaires, on comprend que l'administration supérieure était concentrée facilement, quoique partiellement, entre les mains d'une famille ou d'un groupe social.

Dès l'ancien empire, il faut distinguer les fonctionnaires de la capitale et des grands centres de ceux des

provinces. Tous ont des charges à la fois religieuses et civiles, militaires et judiciaires. Nommés par le roi, ils finirent, après la VIe dynastie, par se rendre plus ou moins indépendants et à former, en province, une sorte de féodalité terrienne rappelant, par ce côté, les anciens chefs de clans; on peut les appeler aussi des chefs ou des princes de nomes (nomarques). Tout homme instruit et habile pouvait aspirer à occuper ces hautes fonctions; nous avons déjà cité l'exemple de Meten, de la IIIe dynastie.

Plus bas, on rencontrait des percepteurs d'impôts, des inspecteurs des travaux, des scribes et des commis de tous grades, des juges et des militaires de tous rangs (cf. Maspéro, *La carrière administrative de deux hauts fonctionnaires*, dans *Ét. égypt.*, t. II, 1890, p. 113).

Le moyen empire vit les nomes gouvernés par des princes, comme sous l'ancien empire; leurs représentants réquisitionnaient les campagnards pour l'exécution des mêmes travaux publics. Le particulier avait, comme par le passé, des redevances à payer au prince qui en remettait une part à la trésorerie royale. Déjà, à cette époque, l'administration prit plus de développement que pendant l'ancien empire. Le nombre des emplois augmenta; commis et employés ordinaires affluèrent vers l'administration civile, militaire et même vers celle de la justice. On voit déjà poindre l'avantage d'être collaborateur attitré de l'autorité plutôt que d'être simple membre de l'État. Une conséquence en découle : c'est que l'administration tendit à la centralisation dans une ville-capitale, centralisation que favorisa d'ailleurs la chute des seigneurs féodaux. Cette tendance s'accrut ou plutôt se réalisa sous le nouvel empire. La centralisation s'effectua entre les mains du vizir, surveillé par le roi, il est vrai, mais qui prenait de plus en plus d'initiative; elle entraîna la spécialisation des emplois et des fonctions. Des dignitaires spéciaux gouvernaient les provinces syriennes (époque de Tell-el-Amarna) et la Nubie se trouvait sous l'autorité d'un vice-roi (de Kuš) qui était le plus souvent un fils du pharaon.

La spécialisation suppose une plus grande capacité de la part des titulaires et une ingérence plus grande dans les affaires publiques en général; le clergé ne resta pas indifférent à cette course au pouvoir, comme nous le verrons, col. 816.

Les récompenses accordées aux fonctionnaires consistaient en honneurs et, aussi, en terrains ou domaines agricoles qu'ils pouvaient exploiter à leur profit; les deux formes de récompense sont mentionnées dans les biographies de personnages de toutes les époques (exemples : de la XVIIIe dynastie, Sethe, *Urkunden des aegypt. Altertums*, t. IV, passim; de la XXVIe dynastie, *Z. A. S.*, t. XLIV, p. 47). Les marques extérieures étaient les « décorations », c'est-à-dire des objets portant un nom spécial, « l'or de la bravoure, l'or de la faveur »; ou encore, des bagues, des anneaux, des bracelets, des colliers, des poignards, des épées de parade, de petits lions en matières précieuses, des mouches, des cœurs... (*Z. A. S.*, t. XLVIII, p. 143). Aménophis IV est représenté dans des tombeaux de Tell-el-Amarna, jetant, du haut de son balcon, une paire de gants et d'autres « décorations » à un fonctionnaire.

La rémunération des fonctionnaires se faisait, dès l'ancien empire, à la cour où ils étaient nourris à la table royale, ou dans le nome où ils exerçaient leurs fonctions et où ils obtenaient une part des contributions. Quand la faveur royale les rendait propriétaires d'un domaine, et c'est le cas dès la IVe dynastie, sinon plus tôt, ils devenaient, à la fois, vassaux du roi et indépendants parmi le peuple. Quand ils fréquentaient la cour et y assumaient des charges, ils étaient, en outre, pensionnés en nature par la caisse royale.

La plupart des charges étaient exercées par un nombreux personnel qui occupait des degrés hiérarchiques divers dans le même service; aussi le titre de plusieurs charges est-il précédé d'une désignation superlative, lorsqu'il est porté par le chef de ce personnel; citons entre autres : wr n = grand de (*Z. A. S.*, t. LV, p. 65); ḥ'tj = premier de; šḥdj = inspecteur de; mr = chef de; ḥrj = préposé à; ḥrj tp '' ou ḥrj dj'dj' = grand chef de; ḥrj ššt' = confident (des secrets) de; khrp = directeur ou régisseur de; imj kht = sous-chef; ḥrj' = assistant...

2° *La hiérarchie administrative.* — Si nous ne pouvons pas classer minutieusement toutes les charges selon le rang qu'occupaient les titulaires, il existe néanmoins quelques documents qui donnent une idée des grades. Une liste a déjà été faite des titres et fonctions civiles, militaires et sacerdotales de l'ancien empire (cf. Murray, *Index of names and titles of the old kingdom*, dans *Brit. sch. arch.*, t. I, 1908). Mais il n'est pas possible, pour le moment, de fixer rigoureusement l'ordre jalonnant toutes les étapes de la carrière normale. Mentionnons néanmoins quelques titres très anciens qu'on retrouve à toutes les époques, donc bien caractéristiques; ce sont plutôt des titres de noblesse, ou des titres honorifiques que l'indice d'une charge : r' p't = baron; ḥ'tj' = nomarque; šmr w'tj = ami unique (du roi); rkh njšwt = cousin du roi; štp s' = de la garde royale; š'ḥ = noble, etc...

A la tête des 42 nomes ou districts administratifs dès l'ancien empire (voir Meten, IIIe dyn.) se trouvaient trois titulaires : le régent ou gouverneur (ššm t'), le chef de district ('dj mr) et, enfin, le nomarque (ḥq' sp-t) qui dirigeait les affaires générales, la levée des contributions, la justice et siégeait dans la cour des juges avec des propriétaires de domaines (šrw). Ces trois dignitaires étaient nommés et révoqués par le roi (cf. Steindorff, *Die ägyptischen Gaue u. ihre politische Entwicklung*, 1909, p. 882).

Dès le moyen empire se réalisa la modification déjà annoncée dans les charges. A partir de la Ve dynastie, les seigneurs commencèrent à former une féodalité. En effet, dans un journal du moyen empire, rendant compte des dépenses du palais (*Z. A. S.*, t. XXVIII, p. 65), on observe un certain ordre, d'après lequel nous pouvons rétablir la hiérarchie sociale comme il suit : d'abord viennent le roi, la reine, les princes et princesses du sang, puis les concubines appelées « sœurs royales », enfin, les fonctionnaires attachés à la maison royale et ceux qui dirigent la vie publique; parmi ces derniers mentionnons : le gouverneur de la ville et vizir (mr nwt, th't); les scelleurs royaux (khtm bjt) qui occupent des charges variées : le général d'infanterie (mr mš'), préposé des champs ou ministre de l'agriculture (mr'ḥt), l'intendant du palais (mr pr wr), le secrétaire personnel du roi (sš nj šwt n khft ḥr), etc... A cette liste de scelleurs, on peut ajouter les titulaires nommés dans d'autres papyrus, comme le garde des sceaux (mr khtmtjw), le chef du temple, le chef des greniers, le prophète d'Amon, etc... Ceci prouve que le titre « scelleur » s'applique à plusieurs charges qui n'ont rien de commun et n'est pas transmissible; qu'il est supérieur au titre des « amis » (šmr) (cf. *Z. A. S.*, t. XXVIII, p. 91). Puis viennent des militaires, des juges et des gens du palais. Parmi les militaires, citons : le chef des suivants (wr šmšw), le préposé des suivants (šḥdj šmšjw), le suivant du palais (de la « porte ») (šmšw 'rjt)...

Parmi les juges : le grand du hall (wr ḥ'jt), (voir col. 807, l'importance de ce titre). Parmi les gens du palais : le chef du harem (mr khnr-t). Parmi les fonctions domestiques du palais, citons celles qu'on trouve déjà sous l'ancien empire (Borchardt, *op. cit.*) coiffeur, médecin, menuisier et maçon, concierge, sous-intendant, échanson, mr pr djf', chef des provisions, etc.

Dès la XVIII[e] dynastie et jusqu'à la XXII[e], la Haute et la Basse-Égypte se trouvaient sous la direction d'un vizir : th't; la Nubie avait également un vizir spécial. Cette charge et ce titre étaient accordés généralement à un des fils du roi; toutefois, il y avait des exceptions. Quant à l'emploi même, les vizirs sont des fonctionnaires civils, assistés de collaborateurs (idnw), chargés de recueillir les impôts et, en ce qui concerne Kuš (Nubie), d'administrer la contrée, depuis Elkab jusqu'à la 4[e] cataracte (cf. *Rec. tr.*, t. xxxix, p. 179).

Sur les parois du tombeau du prince-vizir, Rekhmiré, à Thèbes, on a conservé les recommandations que le roi était censé lui faire, le jour de son installation, et dont voici un extrait (trad. libre) qui pourrait s'insérer dans le chapitre sur la morale, relative aux devoirs d'état. Ces paroles sont illustrées de scènes instructives; on voit le vizir, siégeant en grand apparat, recevant des tributs ou impôts, assistant aux travaux de ses ouvriers, acceptant l'hommage d'une foule de gens, parmi lesquels d'aucuns sont à plat ventre, d'autres debout, d'autres encore subissant une punition qu'on leur inflige (cf. Newberry, *Life of Rehmare*, 1900, Sethe, *Einsetzung des Vezirs*, p. 50 sq; *Z. A. S.*, t. xxviii, p. 43). « Veille au hall où s'exerce la fonction du vizir et à tout ce qui s'y fait, car en cela consiste le maintien de l'ordre dans tout le pays... Le vizir n'a pas la besogne facile; il n'aura d'égards serviles, ni pour les princes, ni pour les fonctionnaires et il ne fera pas de ses subordonnés des esclaves. L'unique soin du vizir, c'est l'intérêt de son maître (le roi)... Quand on viendra t'exposer une demande, veille à ce que les règlements soient appliqués en accordant à chacun son dû.

« Homme public, tout le monde connaît les faits et gestes d'un prince; accordant une faveur au quémandeur, il en répondra personnellement et ne s'en déchargera pas sur un autre fonctionnaire; agir selon le règlement est une égide pour lui. Exécute les ordres du roi et personne ne se plaindra. Que le quémandeur ne puisse pas dire : « On ne m'a pas rendu justice. » Mais on ne devra pas non plus dire du vizir qu'il a désavantagé ses parents en faveur des étrangers.

« Juge selon le droit et l'équité, quelle que soit la personne, inconnue ou non, amie du roi ou non. Écoute la prière de n'importe quel quémandeur et renvoie le menteur. Qu'on dise : « Le quémandeur préfère être écouté plutôt que d'être exaucé. »

« Ne te fâche pas injustement, mais seulement quand il le faut. Fais-toi craindre, comme il sied à un vrai prince dont la considération consiste dans l'exercice modéré de la justice; on l'attend de lui, car c'est sa fonction même et il la rendra dans le hall où se dresse un tribunal pour la publication des jugements.

« Bienheureux l'homme qui agit selon les ordres qu'on (le roi) lui donne!

« Le bonheur du vizir, c'est de ne pas être négligent dans l'exercice de la justice et de savoir que le roi préfère le timide au malin. Agis donc selon ces recommandations, car c'est le secret de ton bonheur... »

L'insertion de recommandations semblables dans les textes des tombes des vizirs Wserḥat, oncle de Rekhmiré et de Hepw, successeur sous Thutmès IV, prouve qu'elles faisaient partie du cérémonial, déployé lors de l'investiture du haut dignitaire, depuis la XVIII[e] dynastie. Il existe un autre cérémonial de ce genre à Tell-el-Amarna, auquel ce texte-ci fait allusion en parlant du vizir Khetj de Memphis.

Dans un papyrus datant de la XXI[e]-XXII[e] dynasties, Hood (Maspéro, *Manuel de hiérarchie égyptienne*, *Ét. égypt.*, t. ii, 1888; Mariette, *Papyrus égypt. du mus. de Boulaq*, t. i, n. 4), mentionne une grande quantité de charges et de titres, dont plusieurs ont été déjà cités, mais dont d'autres méritent encore une mention; tels, les titres qui désignent les fonctionnaires appartenant à la maison civile, militaire et religieuse du roi. Ainsi, le (vizir) chef des villes d'Égypte avait sous ses ordres : le secrétaire de l'armée (sš mš'), le lieutenant des milices (idn p' mš'), le chef de la trésorerie (mr pr ḥd'j), le messager en tout pays étranger (wptj ḥ'šwt nb-t), le chef de la cavalerie (idn t' nt ḥtr), les chefs-scribes des autels de tous les dieux (ḥrj sš wdjḥw nthrw nbw), qui enregistraient les revenus du temple, les offrandes, dons et impôts, le chef des prêtres du Nord et du Sud (mr ḥmw nthr nw šm' mḥw), les bourgmestres des villes et des bourgades (ḥ'tj' n dmj nwt), le chef des travaux (corvées '' qd-t), l'expert du palais, chef de tout le pays (ḥrj śšt' n pr njśwt ḥrj dj'dj' n t' r djr-f). Cette dernière fonction se confondait avec celle des représentants de la chancellerie, chargés de lever les taxes, percevoir les droits d'entrée...; les hérauts (whmw), qui transmettaient les ordres du roi aux sujets; le flabellifère (th' j šwt, d'habitude à la droite du roi); le conducteur des travaux (ir k'-t, terme général pour désigner l'architecte, l'entrepreneur de travaux royaux et publics), l'intendant ou majordome (mr 'khnwtj) de l'ensemble des édifices : harem, selamlik, etc..., le chef de bureau (mr kh'), de la chancellerie où se faisaient les écritures et où travaillaient des scribes de tous genres; le garde-sceau (mr khtm), le grand des trente du Sud (wr m'b šm'), le chef de district ('dj mr), l'intendant (khrp sḥ); le garde-armes (ỉrj ''w), l'inspecteur (mr šn-t).

Les finances étaient administrées par tout un personnel. En tête venait le trésorier ou garde-sceau, contrôleur des entrées et sorties des magasins, puis : les directeurs de la douane, les scribes des comptes (comptables des contributions directes, sš thnw), les scribes contrôleurs (sš sḥdj), les administrateurs des canaux et des cantons, les chefs-scribes des rôles du grand bureau (ḥrj sš ' rjt n t' qnb-t '' t), les chefs-gardiens et scribes de la mer (douaniers qui percevaient les impôts à l'entrée et à la sortie par mer : ḥrjw s' sš nw pr w'dj wr).

On rencontre très souvent le titre śr (w) qu'on traduit d'habitude par « princes »; les personnages qui portent ce titre semblent jouer un rôle indépendant des autres agents; ils jugent en matière de contrats, de testaments, rédigent des ordonnances relatives aux corvées et aux impôts à percevoir par l'État (cf. Moret, *Sur le décret de Coptos*, dans *Comptes rendus à l'Ac. des inscr. et bel. let.*, 1916, p. 378). A la XII[e] dynastie, ils étaient encore membres de l'aristocratie; mais, sous le nouvel empire, ils occupaient la place de simples fonctionnaires.

On a vu, par ce qui précède, que l'administration, à toutes les époques, ne se conçoit pas sans une armée de scribes qui sont nécessairement abrités dans des locaux spéciaux. Dans le tombeau de T'j, archiviste royal à Scheich-abd-el-Gournah, sous Menephtah, est représenté l'intérieur du bureau des « affaires étrangères » (*Z. A. S.*, t. xliv, p. 59-61, donne le plan). Ce bureau comporte plusieurs pièces : trois petites sont consacrées au dieu Thot qui préside à la correspondance du pharaon et où se trouvent les caisses contenant les archives. Séparé par un hall à colonnes et un corridor, suit un autre bureau à trois nefs : la nef centrale est réservée au chef, les autres aux secrétaires. On voit ceux-ci, les genoux couverts de leurs papyrus et occupés à écrire. Le chef est assisté d'un porte-éventail; un commis répand de l'eau pour rafraîchir la place.

Mais déjà sur un mastaba de l'ancien empire, un bureau semblable avait été représenté (Steindorff, *Grab. des Ti*, 1913, pl. 23), il est vrai, d'une manière plus sommaire.

3° *L'armée.* — L'exercice du pouvoir nécessitait une force armée, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur. L'en-

tretien de la police intérieure était assuré par l'État; cette police était constituée par des troupes nubiennes (MⲁTOI); c'est, à peu près, la situation d'aujourd'hui, car la police actuelle, tant dans la capitale que dans la province, est assurée en grande partie par des Nubiens.

A l'extérieur, la situation était toute différente. Si le pays était apparemment protégé par les cataractes, le désert, l'isthme de Suez et la mer, il avait dû lutter, néanmoins, au cours de l'histoire, contre tous les voisins et particulièrement contre les Nubiens, les Libyens et les Asiatiques. Pour échapper à leurs invasions, il avait été forcé, à certaines époques, d'entretenir de véritables garnisons aux cataractes et dans le Delta oriental, avec mission de donner la première alerte. Sous le moyen empire, on construisit même des forteresses dont les ruines ont été repérées : Semneh, Kumneh, Kubban (voir cartes et plans des fortifications de Semneh à Halfa, dans le *Journ. of Egypt. archaeol.*, t. III, 1916, pl. 24 sq.). Les envahisseurs qui ont causé le plus d'embarras furent les Bédouins nomades de Syrie. Vivant de l'élevage du petit bétail à la lisière du désert sinaïtique et syrien, ils recherchaient, à certaines saisons, les prairies abondantes du Delta. Mais leur manière de vivre ne correspondait guère à celle des populations sédentaires. Les Bédouins organisaient des razzias, des rapines systématiques et imprévues, pour emporter au désert les biens de la civilisation qu'ils ne pouvaient se procurer autrement. Ce n'est qu'aux époques de grande puissance militaire, par exemple de la XVIIIe à la XXe dynastie, quand l'Égypte fut maîtresse d'une partie de la Syrie, que les invasions de ce côté furent moins à craindre, parce que la partie méridionale de la Syrie et le Sinaï avaient été pacifiés après de longs siècles de lutte contre les nomades.

Dès le 1er millénaire, des invasions, pacifiques cette fois, eurent lieu dans le Delta, par exemple celles des Grecs, qui y affluèrent et y prirent de l'importance, par l'établissement de comptoirs commerciaux et, un peu avant notre ère, par la construction d'immeubles publics (temples, cirques, etc...), tellement, que certaines villes eurent une physionomie plutôt grecque qu'égyptienne : Naucratis, Daphnae...

Les invasions que l'armée eut à repousser, d'après les traces ou documents que nous en avons, furent les suivantes : celle de la VIIe à la Xe dynastie (cf., col. 774), celle des Hyksos (XIVe à XVIIe dyn.) (col. 775), celle des peuples de la mer, sous Ramsès III et Menephtah (col. 777), celle des Libyens (col. 778), celle des Éthiopiens (col. 779), celle des Assyriens, des Néo-Babyloniens, des Perses (col. 780) et des Grecs (col. 781). Les premières et celle des Perses eurent une grande influence sur la destinée du pays, tandis que celles des Mésopotamiens ne laissèrent pas de traces durables. Haupt croit que la Babylonie a envahi l'Égypte à l'époque de Pépi II (*Orientalistische Literaturzeitung*, 1914, p. 342); mais cette opinion est gratuite. Quant à l'invasion des Hébreux, elle fut pacifique; leur prospérité seule fut un sujet d'envie pour leurs oppresseurs.

L'armée égyptienne était composée avant tout des Égyptiens eux-mêmes, recrutés parmi la population rurale et citadine. Les textes mentionnent les levées de troupes exécutées par des fonctionnaires qui en étaient spécialement chargés; par exemple, un fonctionnaire « alla vers le Sud pour choisir (recruter) la belle jeunesse du nome d'Abydos du Sud », à la 25e année de règne d'Amenemhat III (Stèle de Berlin, dans *Z. A. S.*, t. XXXVIII, p. 42). Une autre stèle du Caire (*op. cit.*, p. 44) assure que « le prince, fils héritier du roi Sebek-ré-nakht, a donné au roi 1 sur 100 hommes, lorsqu'il fut envoyé pour lever une compagnie de combattants ». Sous le général Uni (VIe dynastie), les raids en Syrie et au Sinaï se faisaient avec des conscrits égyptiens et des Nubiens. On avait donc aussi recours aux populations voisines; telles les Nubiens (MⲁTOI), les Libyens (mš' w'š') et les šrdn (un « peuple de la mer », à la XIXe-XXe dynastie et, plus tard, les Grecs qui constituaient de véritables troupes de mercenaires. Ramsès III nous apprend qu'il les enrôlait à raison de « dizaines de mille » et les établissait dans le Delta, où ils embrassaient rapidement la vie indigène. Les derniers ramessides ne se maintinrent au pouvoir que grâce au concours de ces mercenaires. Nous connaissons quelques rares documents provenant de ces étrangers, telle la stèle d'un lancier de l'époque d'Aménophis IV, au Caire (*Z. A. S.*, t. XXXVI, p. 126, pl. 17).

Sous l'ancien empire, l'armée était déjà organisée; les armes étaient rudimentaires : bâtons et boumerangs en bois, lances, poignards et haches en bronze, massues en pierre avec manches de bois, arcs, flèches et carquois; depuis le moyen empire et sous le nouvel empire, l'arc égyptien est de forme asiatique (Wainright, *Anc. survivals in modern Africa, Inst. fr. arch. or.*, Caire, 1919).

Dans une tombe de Anta à Deshasheh de la IV-Ve dyn. (Petrie, *Deshasheh*, 1908, pl. IV), nous avons une excellente reproduction d'une forteresse syrienne, assiégée par les Égyptiens, défendue désespérément par les occupants.

Au nouvel empire, l'armée prit un tel essor, à la suite des guerres en Afrique et en Asie, que le pays devint un état militaire et que la classe militaire monta à un rang supérieur à celui des prêtres; elle devint héréditaire et jouit de faveurs dont une des plus importantes, était de posséder la terre, au détriment des domaines royaux. Le rôle grandissant qu'elle jouait s'explique par la politique extérieure que l'État poursuivait (voir col. 782-785). Ramsès III avait déjà formé des colonies militaires (mašawaša) avec les prisonniers libyens; mais, dès la XXIIe dynastie, des dynasties militaires remplacèrent la théocratie thébaine et, depuis lors, elles furent seules à diriger les affaires de l'État.

Parallèlement au nouvel ordre social, l'armée s'est étrangement développée et perfectionnée sous le nouvel empire. A côté de l'infanterie, on avait créé une véritable cavalerie et une charrerie comprenant cavaliers et chars de combat. Les chars formaient des escadrons qu'on voit, sur les sculptures, attaquer en corps l'ennemi.

Ramsès II contre les Hittites à Kadeš : Champollion, *Monum. de l'Égypte*, pl. 13, 323; Rosellini, *Mon. storici*, pl. 103, 105, 107. Chaque char portait, outre le cocher, un archer, souvent même deux.

Rappelons que les soldats d'Hatshepsut n'avaient que des armes du moyen empire, tels la hache, la lance, le bouclier, l'arme courbe, les étendards, l'arc et le carquois (Naville, *Deir-el-Bahari*, t. IV, pl. 88 sq.; t. VI, pl. 155).

N'oublions pas non plus que le char est d'importation étrangère; nous savons déjà que les Hyksos introduisirent le cheval et il n'est pas de raison qui empêche de leur attribuer aussi l'introduction du char. Les Hittites, du reste, ont dû l'introduire en Syrie et, de là, les Sémites en ont pu transmettre l'usage aux Égyptiens. (Souvenons-nous, entre parenthèses, que les Babyloniens ont employé le cheval avant la première dynastie de Babylone). En outre, sous le nouvel empire, on se servait de cottes de mailles capitonnées, de bonnets et de casques rembourrés, de ceintures et de boucliers métalliques, d'armes de jet, représentées sur les bas-reliefs des temples, de glaives, d'épées, de poignards, de cuirasses... (cf. Rosellini, *Mon. civili*, une série d'armes du tombeau de Ramsès IV, pl. 121).

Si nous n'avons pas de renseignements directs sur la tactique militaire, nous pouvons nous en faire indi-

rectement une idée, grâce aux textes et surtout aux représentations. La meilleure représentation est celle qui figure la bataille de Kadeš, livrée par Ramsès II à Khattusil, roi des Hittites, terminée par un traité d'amitié entre le pharaon et Muwattalliš. On a beaucoup commenté les scènes, représentées en plusieurs endroits. Selon le major A. H. Burne (*Journ. égyp. arch.*, 1921, p. 191 à 195), la bataille a été livrée de la manière suivante :

Les Hittites étaient postés, à l'insu des Égyptiens, au Sud-Est de la ville, protégés par la rivière qui la baigne. A l'Ouest, du côté opposé au cours d'eau, l'armée d'Amon s'était aventurée jusqu'en face de la ville. Elle était séparée des trois autres armées égyptiennes : celle de Ré, suivie des recrues qui se trouvaient à l'extrémité septentrionale du bois de Baui; celle de Ptaḥ qui traversait le bois et celle de Seth qui était loin au sud de ce bois.

A un moment donné, les Hittites passèrent à l'offensive; l'ennemi fut pris au dépourvu; les chars et l'infanterie foncèrent dans le flanc de l'armée de Ré et d'Amon. Elle était certainement perdue, si les recrues et l'armée de Ptaḥ n'avaient pu la dégager et neutraliser l'attaque hittite. L'armée de Seth n'eut guère l'occasion, ni le temps d'intervenir. On connaît le résultat : la domination égyptienne fut à jamais compromise en Syrie.

Il convient d'attirer aussi l'attention sur quelques scènes de bataille, utiles à examiner : Séthi Ier, battant les Syriens-Hittites : Rosellini, *Mon. stor.*, pl. 48, n. 2, pl. 82 sq.; Séthi Ier, battant les Libyens : Rosellini, *Mon. stor.*, pl. 56 sq.; Champollion, *Mon. de l'Égypte*, pl. 299; Séthi Ier, devant la ville de Pakanaan : Rosellini, *Mon. stor.*, pl. 48; Lepsius, *Denkmäler*, t. III, p. 126; Ramsès II, soumettant les nègres nubiens : Rosellini, *Mon. stor.*, pl. 70 sq; Ramsès II, soumettant divers peuples : Rosellini, *Mon. stor.*, pl. 127; Ramsès III, soumettant les Libyens : Rosellini, *Stor.*, pl. 136.

Le contact avec les Mésopotamiens, soit en Syrie sous Sennachérib, soit en Égypte même sous Assarhaddon et Assurbanipal a, probablement, perfectionné l'armement égyptien. Dans le palais d'Apriès (*Memphis*, t. II, pl. XVI; *Brit. school. arch. Egypt.*, 1909) on a trouvé des cottes de mailles, des cuirasses, des casques à pointes. Ces armes ne sont pas égyptiennes; elles ne peuvent qu'avoir été importées de Syrie, par exemple au cours du VIIIe siècle. On a même trouvé à Memphis des fragments d'une épée et de son fourreau (d'époque perse) à manche d'ivoire (Petrie, *Meydum-Memphis*, t. III, pl. 38, *Brit. school. archeol. Egypt.*, 1910).

Parmi les armes célèbres, citons : les poignards d'Aḥmès et de ses successeurs (Vernier, *Bijoux*, 1925, pl. 42 sq); les poignards Hyksos (Daressy, *Annales Serv. Ant.*, t. VII, pl. après p. 120); le glaive de Séthi II (Burchardt, *Datiertes Bronzeschwert... praehistor. Zeitschr.*, t. IV, 1912, p. 233; *Z. A. S.*, t. L, 1912, p. 61); cinq épées de bronze de Berlin dont quelques-unes avec nom, sans poignets, depuis le nouvel empire jusqu'à la basse époque (*Z. A. S.*, t. L, p. 61); enfin, quelques armes provenant du tombeau de Thutankhamon.

A côté de l'armée de terre, il faut mentionner la flotte. A vrai dire, elle n'eut jamais grande importance en Égypte; d'abord, elle n'était pas nécessaire dans le pays même, sinon pour le transport des troupes; ensuite, les Égyptiens ne pouvaient s'en servir utilement que sur la mer Méditerranée et sur la mer Rouge. Or, ce cas ne s'est présenté que rarement, par exemple, sous les XIXe-XXe dynasties, du temps de Menephtah, Ramsès III. Les représentations de Rosellini (*Mon. stor.*, pl. 130 sq.), Champollion, *Mon. d'Égypte* (pl. 220-222), celles de Médinet-Habu... nous montrent des barques à une voile, dirigées par une dizaine de rameurs, protégés par le bord et sur lesquelles plusieurs archers décochent des traits vers les ennemis ou parviennent à faire chavirer l'esquif de leurs antagonistes. Les adversaires, reconnaissables à leur coiffure, se trouvent sur des barques semblables, ce qui indique qu'il s'agit de scènes stéréotypées.

4° *L'administration de la justice.* — Nous sommes mal renseignés sur la manière dont les Égyptiens rendaient la justice sous l'ancien empire. Nous constatons seulement l'existence de cours de justice, composées de chefs et d'assistants divers, par exemple, celui du district ou du nome : ʿdj mr, ḥq' šp-t. La cour comprenait, en outre, le juge lui-même, les scribes et des prêtres. Leur nombre dépendait de l'importance des accusés et de celle de la cause. Les délits n'étaient stipulés dans aucun code; du moins, jusqu'à présent, nous n'en connaissons guère, car nous ne pouvons pas comprendre sous ce terme des « suites de lois » (hpw), datant du moyen empire, conservées à Berlin et provenant de Kahun.

A défaut de code, on a découvert des décrets, par exemple celui de Ḥoremḥeb (fin de la XVIIIe dynastie), sculpté sur une stèle à Karnak (*Rec. tr.*, t. VI, p. 41; t. XXVI, p. 70-94; *Z. A. S.*, t. XVIII, p. 70 sq). Mutilés, les restes nous parlent des prescriptions édictées par le roi contre les fonctionnaires du fisc qui se rendaient coupables d'exaction envers des pauvres pour les impôts et les corvées, ou coupables d'injustice, de vol ou de corruption, dans la remise des taxes recueillies. Ce décret vise également la réorganisation judiciaire.

Certains fonctionnaires portaient des marques distinctives de leur charge : le chancelier ou garde des sceaux, un insigne représentant un sceau; le « noble », un collier spécial (Petrie, *Meydum*, 1909 sq., p. 31). La plupart de ces insignes se composent du collier et de l'emblème même; sous le nouvel empire, c'était, par exemple, des lions, uréus, cœurs, cartouches royaux, piliers, s'... entourés d'un fond (cf. Jéquier, dans *Rec. tr.*, t. XXXIV, p. 122). Le juge portait au cou un collier auquel était attachée une figurine de la déesse Maat (cf. la statue est d'époque ptolémaïque, *Z. A. S.*, t. LVI, p. 68, mais l'usage en était de beaucoup antérieur). Ces insignes ont été trouvés en très grand nombre.

Quant aux juges, il est hasardeux d'en donner la suite hiérarchique, parce que plusieurs de leurs titres étaient purement honorifiques; tel le chef-juge, vizir (Ḥrj š'b th't, Borchardt, *Grabdenkmal Sahuré*, p. 89, pl. 17), tel le titre le plus simple, s' b (*Z. A. S.*, t. XXXVIII, p. 154).

Toute action en justice commençait par une plainte, rapport ou dénonciation adressés au gouverneur de la ville ou du nome au sujet du délit. Les exemples sont nombreux (*Papyrus Abbott*, *Mayer*, *Salt*). Le gouverneur formait et convoquait alors une cour, composée des juges compétents et de scribes; ces derniers enregistraient le procès-verbal, l'interrogatoire des accusés et autres opérations, dont les rapports constituaient les archives. Le second acte était l'*enquête préparatoire*, complétée par une descente sur les lieux (*Pap. Abbott*, *Amhearst*, col. 813). Les coupables étaient ensuite maintenus en détention, confrontés et interrogés; on exigeait un serment de la part des témoins, des plaignants et des accusés. (Voir quelques formules de serment : Spiegelberg, *Studien u. Materialien zum Rechtswesen des Pharaonenreiches*, 1892, p. 72.) A la basse époque, on jurait encore par le roi (*Rec. trav.*, t. XXXVI, p. 167), selon un acte passé devant notaire.

La punition du coupable terminait la procédure; elle consistait dans la torture partielle ou « jusqu'à ce que mort s'ensuive », la mutilation, la bastonnade, les amendes, l'exil... (*Pap. Turin*, dans *Z. A. S.*, t. XVII, p. 76).

Le condamné pouvait faire un *appel au roi* (voir Moret, *Actes du Xe congrès international des orientalistes*, 1894, p. 141). Les appels au roi étaient examinés par les « juges préposés aux appels ». On en trouve dès la XIIe dynastie; ils diminuaient l'influence des maîtres féodaux en faveur de l'autorité royale.

Les *jugements de dieu* étaient connus en Égypte (voir plusieurs exemples dans *Comptes rendus de l'Acad. ins. bell. let.*, 1917, p. 157). La cérémonie consistait en une interrogation du dieu, c'est-à-dire de sa statue. Après introduction de l'affaire, on conduisait les parties devant la statue; on lisait au dieu les rapports; le dieu répondait, soit par un signe, soit de vive voix. Un tribunal semblable existait dans le temple d'Osiris à Abydos, dès Ramsès II (voir la Stèle de Paser, cf. col. 814). C'était un tribunal ecclésiastique qui faisait dire la sentence d'arbitrage par la statue divine, en confirmation de sa propre décision.

Selon un document (Erman, *Zwei Aktenstücke a. d. Theban. Gräberstadt*, *Berl. Ak. Wiss.*, t. XIX, 1910, p. 347), l'oracle n'exista, en matière de justice, que depuis la XXe dynastie; il fonctionnait pour les grands, à la nécropole thébaine; voir, plus bas, quelques exemples.

Un dernier procédé, plus expéditif, est mentionné par plusieurs fragments de la fin du nouvel empire, relatifs à une affaire de trahison, dont deux policiers s'étaient rendus coupables. Leurs supérieurs les firent arrêter, confronter et tuer sur-le-champ, pour les faire jeter au Nil, la même nuit (Erman, *Fall abgekurzter Justiz*, *Pr. Ak. Wiss.*, 1913; cf. Gardiner, *Political crime in Egypt*, 1912-1913, p. 57).

Quelques papyrus judiciaires peuvent nous renseigner utilement sur les causes plus ou moins célèbres; ce sont d'abord les procès-verbaux de jugements rendus, à la suite de la spoliation de la nécropole royale (*Biban el Moluk*, *Pap. Abbott*, dans *Select papyri in hieratic character*, *Br. Mus.*, t. II, 1860, XXe dynastie, Ramsès III. Cf. Maspéro, *Une enquête judiciaire à Thèbes*, 1871). De hauts fonctionnaires de Ramsès IX avaient convoqué plusieurs de leurs collaborateurs dans le dessein d'inspecter les tombes royales de Thèbes, dont la violation avait fait grand bruit. Les inspecteurs rédigèrent un rapport. De nombreux accusés furent acquittés, car la nécropole avait été trouvée intacte, à part quelques dégats. Le bourgmestre-vizir, Khaemwast, qui avait ordonné l'enquête, poursuivit néanmoins ses recherches et accusa les officiers d'avoir fait l'inspection avec négligence; il dénonça la corruption de plusieurs fonctionnaires. Ceux-ci se défendirent et accusèrent, à leur tour, le gouverneur d'outrages et d'abus de pouvoir. Une enquête supplémentaire prouva que le bourgmestre-vizir avait en partie raison. Aussi, plusieurs voleurs, spoliateurs de tombes, furent arrêtés. (Cf. *Pap. Mayer*, dans *Z. A. S.*, t. LVIII, p. 47, procès qui eut lieu sous Ramsès X).

Le papyrus de la collection *Ambras de Vienne* (*Z. A. S.*, t. XIV, p. 1) est un rapport relatif au procès de voleurs de nécropole (XXe dyn.).

De même, le *pap. Amhearst* (Chabas, *Mélanges*, t. II, 1873, p. 2, cf. *Z. A. S.*, t. XVII, p. 152) est relatif à la violation du tombeau du roi Sebekemsaf et à l'interrogatoire des voleurs qui avouèrent leurs spoliations en présence de l'autorité.

Un acte d'accusation est fourni par le *Pap. Salt* (Chabas, *Mélanges*, t. I, 1870); un chef d'équipe de la nécropole adressa une plainte au gouverneur au sujet de forfaits, crimes et vols commis par Panba (*Z. A. S.*, t. XXV, p. 153). Un acte semblable se trouve dans le *Pap. de Turin* (Chabas, *Mélanges*, t. I, *op. cit.*, p. 47-48).

Non moins instructive est la conspiration du harem royal contre Ramsès III (*Pap. judiciaire de Turin*, dans *Z. A. S.*, t. XVII, p. 76). Quinze officiers supérieurs, un général d'armée de Kuš et six femmes du harem royal avaient comploté la mort du roi, dans le dessein de mettre sur le trône Pentaur, fils d'une femme du harem, Tii. Le complot découvert, un procès en haute trahison fut entamé par ordre royal. La cour se composait de quatorze fonctionnaires, d'un flabellifère, d'un porte-étendard, de deux chefs de la trésorerie, de deux archivistes-scribes, de cinq autres agents du même ordre, d'un héraut royal. Elle se réunit en deux comités nommés « les grands du palais de justice ». Tous les accusés furent condamnés; d'aucuns se suicidèrent, « par permission », pour échapper à leur peine; deux juges dont la partialité avait été reconnue eurent le nez et les oreilles coupées.

Le *Pap. Lee* (Sharpe, t. II, pl. 87, 88) et le *Pap. Rollin*, n. *1888* (Pleyte, 1868, cf. *Z. A. S.*, t. XVII, p. 80) sont relatifs au même papyrus et le complètent. Les accusés s'étaient rendus coupables de pratiques d'envoûtement au moyen de statuettes de cire. Ils furent, pour ce fait, traduits en justice, ce qui prouve que pareils actes étaient réprouvés.

L'inscription historique de Pinodjem (Naville, 1883, XXIe dynastie) mentionne un cas spécial de procédure. Thutmès, scribe du temple, avait été accusé de détournements. Les écrits sacrés furent consultés au sujet de la faute par le grand prêtre, et le dieu interrogé. Selon un manuscrit, ce dernier resta d'abord indécis, mais un autre dieu déclara que Thutmès était coupable.

La *Stèle du miracle* de Paser (époque d'Aḥmès) est relative à une contestation de champs appartenant à Paser; par la forme de la procédure, elle se rattache au document précédent. Pour obtenir une décision, les prêtres interrogèrent la barque d'Osiris (Abydos). Au cours d'une cérémonie, celle-ci fit un mouvement; ce fléchissement fut considéré comme un jugement divin en faveur de Paser (*Annal. service antiq. Eg.*, 1916, p. 162; cf. plus haut, col. 813).

Le *Pap. 47 de Berlin*, trouvé dans une cruche à Saqqara, mais rédigé à Thèbes (*Z. A. S.*, t. XVII, p. 71) constitue un acte de jugement, rendu par la cour de justice au sujet de la revendication d'une parcelle de terrain (300 aroures) et de ses produits. L'acte se présente sous la forme suivante : On énonce d'abord le sujet de la plainte et la cour invite l'accusé à fournir une réponse; celle-ci faite, la cour formule son jugement. Il s'agit ici d'un procès civil à l'époque de Ramsès II; la cour se composait presque entièrement de prêtres et de plusieurs gradés du temple d'Amon.

Un *Pap. de Kahun* (*Z. A. S.*, t. XLIII, p. 40) de la XVIIIe dynastie, relatif à une vente, renseigne également sur l'instruction judiciaire. Enfin, un procès de famille à propos d'héritage (*Z. A. S.*, t. XXXIX, p. 12; cf. Gardiner, *Inscription of Mes*, 1905, p. 25 sq., dans *Untersuchungen*, *Gesch. alt. Aeg.*, t. IV), mérite d'être mentionné. Il provient du tombeau de Mès à Saqqarah, et est daté du règne de Ramsès II, quoiqu'il commence à l'époque d'Aḥmès; il y est question d'une fraude dans un partage entre membres de la même famille. Le rapport se compose d'une déposition en justice et des pièces annexes; par exemple, les protestations du parent lésé, l'enquête judiciaire, l'indication de la spoliation, la restitution du domaine enlevé à son propriétaire légitime, l'arrêt de la cour de justice.

Ces quelques exemples démontrent que le règne et l'exercice de la justice étaient plus répandus que nous ne le croirions; ils répondaient à un besoin vital et correspondaient à une organisation sociale raffinée. Il va de soi que, dans l'application de la justice vis-à-vis des « petites gens », la puissance réelle et l'arbitraire des grands donnaient lieu à des abus et à des injustices révoltantes; mais les humbles parvenaient tout de

même à se défendre, comme le prouve un morceau littéraire du moyen empire : l'histoire du saunier, col. 889.

5° *Le clergé.* — La civilisation égyptienne ne se conçoit pas sans la religion et sans le culte qui ont joué un rôle prépondérant dans la vie, depuis la plus haute antiquité; on doit donc s'attendre à ce que les membres du clergé aient occupé un rang éminent dans la hiérarchie sociale. En général, on ne distingue pas les fonctionnaires proprement dits des desservants du culte, parce que la religion faisait partie intégrante de l'État; depuis le début jusqu'à l'époque hellénistique, le clergé, ayant conservé son caractère corporatif, exerça des fonctions profanes dans les services civil et militaire, à titre de scribes, juges, administrateurs des domaines agricoles, etc... Au sommet de la hiérarchie cléricale, nous trouvons le roi (voir plus haut, col. 800-801, ou le gouverneur du nome, depuis l'époque la plus reculée. Au-dessous de lui, il y avait un nombre plus ou moins grand de prêtres et d'assistants, portant des titres correspondant à leurs fonctions; nous y reviendrons plus loin.

Dès l'ancien empire, les fonctionnaires religieux ont commencé à jouer un rôle dans l'administration générale, en raison non seulement de leur rang, mais surtout de leur nombre; on a pu relever l'indication d'un certain nombre de ces fonctionnaires sur les inscriptions des mastabas (cf. Murray, *op. cit.*, *Brit. school archeol. Egypt.*, 1908). Ils se distinguaient entre eux, selon leurs charges; certaines assignaient des emplois divers dans le service du temple et dans l'accomplissement des cérémonies funéraires, qui étaient de toutes les plus absorbantes, exigeant un personnel d'autant plus nombreux que la démocratisation de la société avait accordé aux simples mortels les rites jadis réservés au roi et à son entourage immédiat. Toutefois, au moyen empire, les prêtres étaient encore nettement subordonnés aux nomarques, car ils étaient à leur service. On compte déjà des surintendants de la propriété du temple, des trésoriers, des comptables des greniers et valeurs, etc...

Sous le nouvel empire, le clergé prit une importance grandissante, non seulement par le nombre, mais encore par la dignité de la fonction. Ce fut en grande partie le résultat de la prospérité matérielle des temples. Cette prospérité fut due à une nouvelle orientation du culte; en effet, il ne servit pas à satisfaire seulement les besoins religieux de la masse, mais il constitua, en outre, une véritable activité économique, existant déjà en germe dès l'ancien empire. Cette activité, de plus en plus développée, lui permit de se rendre indépendant de l'autorité civile et militaire par l'exploitation de ses propres domaines, l'exercice de ses métiers, la main-d'œuvre de ses esclaves.

Le culte traversa toutefois des crises sérieuses. Nous en avons un exemple frappant, vers la fin de la XVIIIe dynastie, quand Aménophis IV, voulant réduire l'influence croissante des prêtres d'Amon, réforma le culte au détriment de ce dernier et en faveur du disque solaire, Aton. Son fanatisme le poussa à persécuter le clergé d'Amon et produisit des résultats désastreux pour celui-ci, qui y perdit ses privilèges et ses biens; temples et sanctuaires tombèrent en ruines; le culte d'Amon fut même aboli et ses desservants furent remplacés par ceux d'Aton. Par ses ravages matériels, cette persécution rappelle l'époque des iconoclastes, des VIIIe et XVIe siècles : les statues divines furent brisées dans tous les temples; le nom d'Amon fut martelé dans toutes les inscriptions monumentales, même s'il contribuait à former le nom d'un roi antérieur! Une réaction, d'ailleurs rapide et radicale, se produisit, dès la mort du réformateur. Au bout de quelques années, le culte d'Amon retrouva son ancienne vogue et sa prospérité ne cessa plus de se développer; l'inventaire contenu dans le *Pap. Harris* (époque de Ramsès III) en dit long sur les fabuleuses richesses d'Amon et de sa famille divine. La prépondérance incontestée de son culte permit bientôt à son clergé de prendre la place des nobles féodaux du moyen empire; aussi, au cours de la XIXe dynastie, le clergé formait déjà un véritable état dans l'État. Il pouvait d'ailleurs influencer la direction des affaires de celui-ci par les *oracles* (voir plus loin, col. 813, 846).

On comprend, par ce qui précède, que les grands prêtres des temples principaux (celui d'Amon de Thèbes, de Ré d'Héliopolis, de Thot à Hermopolis, de Ptaḥ à Memphis, etc...) aient occupé des situations sociales très importantes et que plusieurs aient été eux-mêmes des princes de sang royal. Le *primus inter pares* était le grand prêtre d'Amon, ou « premier prophète d'Amon » (Nebwnef), désigné par un oracle d'Amon à Karnak, occupant, dès Ramsès II, le plus haut poste de l'administration royale. De Ramsès III à Ramsès IX, au cours du règne de six rois, environ vingt-cinq ans de suite, un grand prêtre, Ramsès-nakht, fut la plus haute personnalité dans la capitale, après le roi. Vers la fin de la XXe dynastie, les prêtres d'Amon furent assez puissants pour se substituer petit à petit au pouvoir royal, grâce, il est vrai, à la faiblesse de la dynastie régnante. Aussi, les familles des grands prêtres de la XXIe dynastie usurpèrent-elles le trône et régnèrent-elles en Haute-Égypte, rivalisant avec les rois du Delta et se succédant comme une dynastie royale (Ankhnesneferibré).

Pour voir diminuer l'influence des grands prêtres, il faudra attendre que les rois libyens et éthiopiens les aient remplacés et aient installé une princesse de sang royal dans l'administration des biens sacerdotaux, avec le titre de « divine adoratrice d'Amon ». Les rois saïtes acceptèrent cette innovation et maintinrent cette charge pour leurs filles.

Pour le clergé, comme pour les autres fonctionnaires, il est presque impossible d'établir une suite rigoureusement exacte des emplois et titres; tenons-nous-en à quelques exemples. Abstraction faite du roi, nous trouvons, au sommet des cadres, le grand prêtre; celui de Thèbes devint lui-même roi; au-dessous de lui, on rencontre de nombreux prophètes (itf nthr, ḥm nthr); enfin, de plus nombreux « purs » (wʿb), répartis en quatre classes = sa = phylé) et une grande quantité de desservants de toutes catégories. Tout comme les charges militaires, les charges sacerdotales étaient devenues héréditaires. Une énumération des diverses fonctions se lit sur l'inscription de la *statue de Bekenkhonsu* (voir l'article de Baillet, dans *Rev. archéol.*, 1862) qui vivait sous Séthi Ier et Ramsès II. A 16 ans, il était prêtre; à 20 ans, père divin; à 32 ans, 3e prophète; à 47 ans, 2e prophète; à 59 ans, 1er prophète d'Amon. Dans cette dernière charge, il était, selon les usages, établi par le roi même. Les degrés de la hiérarchie sont donc : prêtre (wʿb), père divin (itf nthr), 3e prophète (ḥm nthr khmt-nw), 2e prophète (ḥm nthr śn-nw), 1er prophète d'Amon (ḥm nthr tpj n imn r' stn nthrw).

Remarquons que le titre « père divin » a, à l'origine, la signification de « père » ou de « beau-père » du roi (cf. Borchardt, *Der Aeg. Titel « Vater des Gottes »*, *Ber. Kgl. Sächs. Ges. Wiss.*, t. VII, Leipzig, 1905, p. 254 sq.).

Comme le temple est pourvu d'un service semblable à celui du palais, où le roi est le dieu, de même, les charges du temple peuvent avoir une origine, due au service du palais. Aussi, y a-t-il des « pères divins » des dieux suivants : Amon, Amon-rasontér, Aton, Atum, Ḥorus, Ḥerišaf, Min, Ptaḥ, Ré, Sobek, la triade Amon-Maut-Khonsu, tous les dieux...

Le *Pap. Hood* (Mariette, *Pap. du mus. de Boulaq;* Maspéro, *Manuel de hiérarchie égypt.*, t. II, 1888) mentionne d'autres fonctions qui donnent des degrés intermédiaires; entre autres : récitateur, ou maître des cérémonies (sš khrj ḥb); grand prêtre (ḥm nthr tpj) résidant à Thèbes; grand voyant (wr m'') de Ré et d'Atum résidant à Héliopolis; grand chef (wr khrp) des travaux de Ptaḥ-rś-ibnf, résidant à Memphis; scribe des offrandes (sš w'ḥ ḥtp-t) (faites par les particuliers aux dieux); scribe du temple (sš ḥt nthr); scribe des livres divins (sš š't nthr); rédacteurs et commis. Ajoutons à ces titres les suivants : trésorier (khtm nthr), embaumeur (wtj), ṣm (sorte d'assistant), ḥmk' = prêtre funéraire. Parmi les servants des offrandes, le *Pap. Hood* cite : le porteur des offrandes (ms dnw), le porteur de châsse (f' j ḥntt), ceux qui font la voie de verdure (irw w't šw) (qui placent la verdure, les joncs, les branches d'arbres-palmiers, les fleurs sur la voie de la procession); mhrjw = les gardiens; le sacrificateur (boucher = śfd); Ajoutons-y le śdjm 'š m ist m''t = fonctionnaire chargé d'un service dans certaines chapelles du sanctuaire qui est en fonction depuis la XVIIIe dynastie. (Cf. *Anc. Egypt.*, t. VII, p. 113; *Bull. Inst. fr. arch. or.*, t. XIII, p. 153.) Cette série de fonctionnaires religieux était encore complétée par le personnel inférieur, comme les concierges, les musiciens, les esclaves.

Les femmes, elles aussi, jouaient un rôle au temple dans des fonctions et sous des titres variés : chanteuses, musiciennes (iḥjt, khwjwt, khnjwt, khnrwt, śnkjwt, šm'jwt, dw' jwt; cf. Aylward, Blackmann, *Journ. Egyp. arch.*, t. VII, p. 8); particulièrement sous la XXIe dynastie et plus tard, il y eut des princesses portant le titre de « prêtresse, épouse divine, grande adoratrice d'Amon » (voir, col. 788, 789).

Chaque temple avait, sous l'ancien empire (*Z. A. S.*, t. XXXVII, p. 89; t. XLII, p. 10, lig. 21, 24) quatre ordres de prêtres (= sa, φυλή), dirigés par un chef, qui assuraient le service pendant un mois lunaire. Nous avons déjà vu (col. 807) que les fonctions et charges supérieures étaient accordées, au cours de cérémonies imposantes, par exemple, lors de l'investiture du vizir-grand prêtre, Rekhmiré.

Les rémunérations pour les fonctions sacerdotales se faisaient, comme pour les autres charges, en nature et en avantages divers; elles étaient assurées par les revenus des temples. Un papyrus d'*Illahun* (*Z. A. S.*, t. XL, p. 113), du moyen empire constitue un véritable inventaire des entrées et des sorties du temple; il stipule le nombre de pièces (pain, bière) livrées aux prêtres de diverses catégories, aux ouvriers, etc... Un grand inventaire des revenus est le grand *Papyrus Harris* qui mentionne les quantités fabuleuses de vivres, d'objets de culte, de prisonniers... donnés par Ramsès III à divers sanctuaires, entre autres à celui d'Amon-Ré de Thèbes, d'Atum-Ré-Ḥorakhti d'Héliopolis, de Ptaḥ de Memphis et divers autres dieux. Sa teneur est confirmée par les inscriptions des chambres-trésors de Médinet-Habu.

Les revenus se composaient : de dons faits par le roi et les particuliers; de l'exploitation, soit de champs appartenant au temple, soit de carrières (Troïa-Mokattam), par les prêtres de Ptaḥ-Memphis; de Syène, sous Djezer, par le dieu Khnm; de wady Hammamat-Coptos, par Min depuis la Ve dynastie, et aussi des legs ou biens funéraires.

Les croyances relatives à la vie de l'âme dans l'autre monde (voir col. 872) ont créé l'institution d'une propriété funéraire. Dès la IVe dynastie, on remettait aux prêtres funéraires, ou à leurs héritiers, des biens fonciers et autres dont le revenu devait indemniser le bénéficiaire pour l'entretien du tombeau du donateur et la pratique de son culte funéraire. Le bénéficiaire ne pouvait pas aliéner ces biens, qui, à son décès, revenaient à ses enfants ou à ceux qui continueraient le service funéraire, sans quoi, les biens devaient retourner à la corporation des prêtres funéraires; en d'autres termes, ces biens étaient grevés d'une servitude inaliénable et inextinguible. Pour assurer la conservation de la tombe et un service régulier, au cours duquel des offrandes étaient présentées au mort, ainsi que des prières liturgiques prononcées pour le repos de son âme, on passait des contrats avec le clergé et on prenait des précautions contre leur non-exécution. Les contrats de ce genre les plus explicites datent du moyen empire et ont la forme suivante :

1. A et B s'engagent par ce contrat; 2. que B donnera à A ceci; 3. et que A donnera à B cela en échange; 4. B est content de cette convention. Le modèle plus connu de ces contrats du moyen empire sont ceux de Ḥapidjfai, sculptés sur son tombeau de Siut (publiés par Griffith, *The inscriptions of Siut* (*and*) *Der Rifeh*, 1889, pl. 4 sq.; cf. Spiegelberg, *Rec. tr.*, t. XX, p. 190 : Tafnekhtstele; cf. Sethe, *Z. A. S.*, t. XX, p. 166; Möller, Décret d'Aménophis, de Ḥapi, dans *Kgl. pr. Ak. Wiss.*, Berlin, 1910). A citer aussi de la même époque, ceux de Kahun.

Des formules spéciales, bénédictions et malédictions comprises, abstraction faite de la peine de révocation en cas de négligence, étaient adressées à ceux, prêtres ou civils, qui nuisaient au mort ou ne lui rendaient pas le service convenu (H. Sottas, *La préservation de la propriété funéraire, avec le recueil des formules d'imprécation*, dans *Biblioth. École des hautes études*, 1913). Ces formules semblent décroître après le moyen empire.

Il y avait donc une différence essentielle entre le patrimoine destiné aux héritiers et la fondation réservée au culte funéraire. Les héritiers et les prêtres étaient tous intéressés à la bonne gestion de ces donations, les unes constituant un simple don, les autres une rémunération pour service « à rendre » à l'âme du défunt. Ce culte funéraire avait d'abord été institué pour le roi qui accumulait les richesses en faveur du clergé, afin de s'assurer un culte prospère; mais, à la suite de la démocratisation signalée, ces pratiques étaient devenues d'usage courant; les particuliers instituaient donc des donations sur une échelle moindre; mais comme ils étaient plus nombreux et enrichissaient aussi les prêtres funéraires par leurs dons, cela explique comment, petit à petit, le domaine royal, par des donations continuelles, finit par passer au clergé et comment celui-ci, de plus en plus « propriétaire », finit par s'immiscer dans les affaires de l'État (XXIe dynastie).

Une des principales exigences du personnel sacerdotal était la *pureté*. Celle-ci s'étendait aussi bien au physique qu'au moral. La pureté matérielle avait créé la pratique de la circoncision, de la continence temporaire, de la propreté des vêtements, de la tête rasée. Elle s'appliquait aussi aux offrandes qu'on présentait aux dieux et aux morts; certains aliments étaient même interdits.

La pureté morale visait surtout l'observation rigoureuse des rites et l'accomplissement irréprochable des prières et des cérémonies. L'expression m'' khrw = « juste de voix », répétée des milliers de fois dans tous les textes, indique que celui qui récitait les formules avait la voix, le ton qui seul pouvait convenir; l'expression finit par perdre sa signification primitive et elle s'appliqua à tout mortel, dès l'ancien empire.

Les connaissances humaines étaient naturellement l'apanage des prêtres, car ceux-ci seuls avaient acquis au temple l'instruction que l'époque pouvait donner. Outre l'écriture, les textes et les rites, les prêtres devaient connaître ce qu'on savait alors en fait d'arithmétique, de géométrie, de météorologie, de géogra-

phie, de médecine... C'étaient, en somme, comme durant notre Moyen Age, les savants de l'époque.

Constatons pourtant la déchéance profonde dans laquelle ils avaient laissé tomber la langue et surtout l'écriture vers l'époque hellénistique; toutes deux étaient devenues quasi étrangères à l'Égyptien de l'ancien empire, à cause des termes nouveaux, contraires à l'esprit égyptien, et des signes hiéroglyphiques qui avaient acquis une valeur toute différente et conventionnelle, ceci sous l'influence de l'hellénisme qui transforma surtout ou seulement les classes « lettrées ».

IV. La religion. — L'isolement de l'étranger, l'éloignement des villes entre elles ont exercé leur influence sur la religion; chaque endroit, chaque clan de l'époque primitive et, plus tard, les grands centres de l'époque historique, ont eu leurs dieux, leurs cultes, leurs légendes; telles les Ennéades d'Héliopolis et de Memphis, les Ḥorus d'Edfou, Osiris d'Abydos, etc. Les *Textes des Pyramides* en ont gardé quelques souvenirs. Aussi trouve-t-on, à la base de la religion, le culte de divinités locales, considérées comme maitresses des endroits, à qui tout appartient. A côté des dieux principaux, se groupèrent des puissances associées. Une unité apparente n'en résulta que grâce aux tendances centralisatrices du pouvoir royal, de ses fonctionnaires, les prêtres, et, plus tard, grâce aux spéculations des théologiens.

Parmi les dieux prédynastiques, il faut citer : 1° ceux du clan, animal ou objet symbolique, placés sur un support (étendards) ou abrité dans un pavillon : . Ces enseignes sont les plus anciens témoignages des cultes primitifs. Petit à petit, étendards et symboles prirent des bras humains ; enfin, entre la IIe et la IIIe dynastie, des dieux furent représentés avec un corps humain, mais avec la tête de l'animal primitif. Plus tard, on ne garda de ce dernier qu'un attribut. Le signe hiéroglyphique du « dieu » lui-même est, à l'origine, un mât (emmailloté) au sommet duquel on expose l'emblème du clan.

2° Les dieux du clan s'établirent dans un nome et on leur construisit un temple pour y célébrer le culte. Plusieurs localités du nome vouèrent un culte au même dieu.

3° Bientôt on créa les dieux cosmiques, mais ceux-ci ne sont bien connus que par les textes postérieurs.

On peut donc diviser le panthéon en plusieurs catégories de dieux, dont certains peuvent être classés dans plusieurs subdivisions à la fois. Leur nature et leur caractère sont définis, ou plutôt décrits, par des épithètes et des comparaisons innombrables dans les inscriptions que nous mentionnons dans ce travail.

1. Divinités. — Il y a lieu de distinguer : 1° *Les divinités primitives :* animaux, arbres, pierres, fétiches, amulettes, etc...

2° *Les divinités locales* (voir plus loin, col. 820). Les Égyptiens eux-mêmes ont tenté de faire un classement géographique des dieux, entre autres des dieux de Memphis, en les répartissant d'après leurs sanctuaires; ainsi trouve-t-on un essai de ce genre dans la chapelle de Sokaris du temple de Séthi Ier à Abydos; la plupart de ces dieux ne sont que des formes de Ptaḥ (voir col. 825 et *Rec. tr.*, t. xxxvii, p. 58). Petrie a tâché de grouper les divinités sous forme de diagrammes ou de cartes géographiques (*Egypt*, 1917, p. 110).

3° *Les divinités cosmiques :* Nw = les eaux primordiales; Nwt = le ciel; D't (Dwat) = le ciel inférieur; Geb = la terre; Šw = l'air. Les planètes : Ré = le soleil; i'ḥ = la lune; les étoiles : śpd-t = Sothis; ś'ḥ = orion; ikhmwśk et ikhmw wrdj = « celles qui ne meurent ou ne se fatiguent pas (circum-polaires), de nombreuses entités célestes citées dans les *Textes des Pyramides;* le Nil = Ḥap.

4° *Les divinités créatrices :* Atum crée par crachement ou par masturbation, d'abord lui-même : *Pyramides*, § 1248, cf. 1587, 1818, puis ses enfants Šw et Tefnwt : 1248, cf. 1652, 1871, 147, 148. Isis crée par le même procédé : *Rec. trav.*, t. xxxix, p. 90, ainsi que Ré, par la parole et le phallus. Khnum crée sur son tour de potier; Ptaḥ, par sa langue et son cœur (cf. col. 825); Min et Osiris sont l'un, dieu de la végétation, l'autre de la génération (cf. Wiedemann, *Weltschöpfungsmythen*, p. 57).

5° *Les divinités funéraires :* Khntj imntjw et Osiris d'Abydos; Osiris de Busiris-Mendès; les quatre fils de Ḥorus : Imesti, Ḥap, Qebehsnuf, Dwamutef; Anubis de Siut; Sokaris de Memphis.

6° *Les divinités abstraites :* Ḥw = le goût; Sia = le savoir ; M''t = la vérité; Rennwt = la moisson. Dans le temple de Sahuré, plusieurs divinités abstraites ont été représentées (Borchardt, *Grabdenkmal des Königs Sahuré*, 1897, pl. 29-30) : Djf' et Ḥw = la nourriture; 'wt-ib = la joie; W'dj wr = la mer; npri = les grains; nkhb-t = la bouture; śfkht 'bwi ou šš' t = l'écriture.

7° *Les divinités humaines ou animales, masculines ou féminines;* voir plus bas.

Faute de place, nous ne pouvons guère faire l'histoire des dieux; nous devons nous contenter d'indiquer le caractère des principaux.

a) Divinités masculines : Ré ou *le soleil* est certainement la plus grande divinité que les Égyptiens aient adorée, mais non la plus ancienne, quoique son nom apparaisse déjà dans le nom du roi Neferkaré, pour la première fois. Son centre primitif semble avoir été Héliopolis. Depuis la Ve dynastie, Ré avait un culte très important dans le temple de Néuserré, à Abughorab (Borchardt, *Das Ré Heiligtum des Königs Ne-User-Ré*, dans *Wiss. Ver. D. O. G.*, 1905). Il était censé voguer dans une barque au ciel (figuré sous la forme d'une femme ou d'une vache); il y apparaissait au matin et y rentrait le soir dans le monde de l'Occident. Une de ses deux barques a été construite en grandes dimensions, en briques, à côté de son temple d'Abughorab. On croyait encore qu'il s'incarnait dans un obélisque; un des plus anciens se dressait sur un socle au milieu du temple d'Abughorab. Une autre de ses formes est le scarabée Khprr (Speleers, *Introd. au Catal. des intailles et empreintes égypt.*, 1927, p. 16-29); on considérait cet insecte comme un symbole des naissances du soleil, parce qu'on pensait que le scarabée naissait de sa propre substance, comme Ré. Jusqu'à la basse époque, son culte n'a pas diminué d'importance, excepté sous le règne d'Aménophis IV, pendant lequel le soleil fut adoré, néanmoins, sous la forme du disque, *Aton*, qui remplaçait Amon et d'autres dieux. A remarquer toutefois qu'Aménophis IV n'est pas l'inventeur, mais seulement le propagateur du disque solaire. Voici pourquoi: sous sa forme de Ré, le disque solaire était honoré dès la IVe dynastie où on le trouve représenté sur un scarabée. Depuis lors, l'image de Ré était répandue partout. Mais, comme l'apprennent les *Textes des Pyramides* et les inscriptions postérieures, on associa ou on identifia Ré à Ḥorus et à Šw « qui sont dans le disque » ou « à Ḥorus qui est dans l'horizon ». Et ces noms interviennent même dans le protocole d'Aménophis IV. Or, ces dieux sont honorés sur un fragment de pierre datant d'Aménophis III, père du réformateur; le fragment provient sans doute d'un sanctuaire construit par celui-ci. La réforme d'Aménophis IV ne serait donc qu'un produit de son temps; Aménophis IV ne l'aurait pas créée, mais seu-

lement développée et imposée. (Sur le culte d'Aton et les représentations à Tell-el-Amarna, sur la part qu'y prennent les statues remplaçant le roi vivant, la liturgie, les offrandes, huile, encens, bouquets, sistres et musique... voir : Blackmann, *Recueil... pour Champollion*, p. 505-527.)

Avant le culte du soleil, il y avait déjà celui du *faucon Ḥorus*, surnommé Harmakhis : « Ḥor dans l'horizon », qui n'est qu'une forme du soleil; ce fils d'Osiris était le vainqueur de Seth, frère ennemi d'Osiris (*Pyramides*). Il finit par se confondre avec Ré, dès la IIIe dynastie, et par être absorbé par lui; il fut encore très en honneur à la basse époque, comme dieu guerrier (Edfou, Erment).

Un dieu archaïque, mais qu'on adora durant toute l'antiquité, même à l'étranger, est *Osiris*, roi des morts et dieu de la végétation. Nous reviendrons (col. 832) sur les légendes créées autour de lui. Il était vénéré dans un pilier [hiéroglyphe] djd, à Busiris, dont il est originaire et, plus tard, à Abydos (*Z. A. S.*, t. XLI, p. 97); mais plusieurs autres centres se vantaient d'avoir un fragment de son corps, mutilé par Seth. Temple et cénotaphe à Abydos (Séthi Ier). (Sur Osiris, dieu de la végétation, voir Wiedemann, dans le *Muséon*, 1903, p. III.)

Amon prend une importance de premier plan, dès le nouvel empire, non seulement dans la capitale Thèbes, mais ailleurs. C'est une sorte d'abstraction; il est connu également comme dieu du vent et de l'air (*Z. A. S.*, t. XLIX, p. 127). On le représente sous la forme d'un bélier, coiffé ou non du disque (allées de criosphinx à Karnak) et d'une oie (*Z. A. S.*, t. LVIII, p. 159). Grand temple à Karnak et oracle célèbre, même à la basse époque dans l'oasis de Siwa.

Thot-ibis, singe, dieu de l'écriture, joue un rôle dans la légende osirienne, dans le pesage de l'âme du mort (col. 839, 840, cf. c. CXXV du *Livre des Morts*). Il eut un culte, entre autre, à Hermopolis.

Khonsu, « celui qui voyage (en bateau) », est une forme de la lune. Sur la stèle de Bekhten, on mentionne l'envoi de sa statue pour la guérison de la fille du roi de Bekhten (fraude d'époque grecque). Temple à Karnak.

Khnmw (Khnum), dieu créateur dès les Pyramides, § 524.

Montou de Thèbes et d'Hermonthis, dieu guerrier, à tête de faucon, de lion, de taureau (Boukhis). Temple à Karnak.

Min de Coptos, dieu de la génération, des moissons, « autogène » qui se confondra avec Amon de Thèbes.

Anḥur, une forme de Šw, est le porteur du ciel ; dans sa légende (cf. Junker, *Die Onourislegende*, 1917), il joue le rôle d'un guerrier coiffé d'un casque à quatre plumes; on traduit son nom par : « Celui qui porte celle qui est éloignée »; il s'agit de l'œil divin qui est féminin en égyptien.

Šw, dieu de l'air, qui sépare Geb, la terre, de sa femme, Nwt, le ciel, qu'il supporte de ses bras (*Pyramides*, § 299, 1101, 1454, 1471, 2091, et *Z. A. S.*, t. XLIII, p. 147).

Ptaḥ, dieu des artisans, associé à Tanen-Sokaris. Temple à Memphis.

Sokaris, ancien dieu d'Abydos à Ghizeh (Rostau), confondu avec Osiris.

Sopdw, maître du désert oriental (Gosen).

Anubis, dieu de la momification (« accroupi sur son ventre » : *Pyramides*, § 727, 2026 *a*); « maître de Spa » : *Z. A. S.*, t. LVIII, p. 79.

Wpw't, « qui ouvre les voies », debout, dieu guerrier, confondu avec Anubis.

Seth, frère d'Osiris, qui lui arracha, avec la vie, son royaume, mais fut, à son tour, vaincu par Ḥorus, fils d'Osiris; dieu guerrier, assimilé à Baal-Rešef. Selon H. Boussac (*Rev. hist. des relig.*, t. LXXXII, p. 205), son animal symbolique est le *canis lupaster* sauvage, qu'on a muni de longues oreilles, d'une flèche en guise de queue et d'un collier.

Khntj imntjw, le chien qui gouverne les morts et qui se confondra avec Osiris, depuis la XIIe dynastie (*Z. A. S.*, t. XLI, p. 97).

Bès, de caractère nègre, dont le rôle est de chasser les mauvais esprits par ses danses (*Rec. tr.*, t. XXXVII, p. 115); dieu de la joie.

Nefertum, une forme de Ré, en tant que chef des Rekhjt, les hommes (*Pyramides*, § 483); il porte une fleur surmontée de deux plumes.

Ḥor-šaf, Horshafès « qui est sur son lac », honoré à Héracléopolis (IXe dynastie), à tête de bélier, semblable à Khnum (Lanzone, *Dizzionario*, pl. 212).

Ḥor-pa-kherd = Harpocrate ou Ḥorus-enfant, mettant un doigt à la bouche; tel, il est surtout représenté à la basse époque, mais déjà connu dans les *Pyramides*, § 663-664.

b) Divinités féminines : Nwt, déesse du ciel, que Šw sépare de Geb, la terre, son mari; comme la suivante avec qui elle est d'ailleurs confondue; on la représente sous la forme d'une vache, aux flancs de laquelle vogue le soleil et brillent les étoiles (*Pyramides*).

Hathor, ou le ciel, déesse de l'amour, honorée surtout à Deir-el-Bahari et à Dendérah; plus tard, divinité funéraire (*Mitt. Vorder Asiat. Gesell. Aeg.*, t. V, 1922); elle figure déjà sur une palette de Narmer.

Isis, sœur-femme d'Osiris (voir les légendes osiriennes, col. 831). Temple à Philae.

Nephtys, sœur d'Isis, femme de Seth, fille de Geb et de Nwt (voir légendes osiriennes).

Neith de Saïs, mère de Ré, portant arc et flèches, dès l'époque prédynastique (cf. *Z. A. S.*, t. XLIII, p. 145).

Sekhmet, la lionne de Létopolis (Esneh), déesse guerrière, chargée par Ré de détruire l'humanité (voir col. 829).

Nekhebt d'Elkab, Eleithuyas, symbolisant le Sud, opposée à Wadjet, le Nord.

Bastet, de Bubastis, à tête de chat, déesse de l'amour. Son culte fut répandu jusque dans l'Italie du Sud (Pompéi; cf. *Rec. tr.*, t. XXXVII, p. 28).

Maut de Thèbes, mère de Ré, femme d'Amon, à corps de vautour. Temple à Karnak.

Šsat ou Śfkht'bwj, sœur de Maat, déesse de l'écriture, figurée déjà dans le temple de Sahuré, à Abusir.

Śpd-t ou Sirius-étoile, qui joue un rôle dans la restitution d'Osiris (*Pyramides*, § 965, etc.).

Śett, d'Éléphantine, en rapport avec les eaux lustrales d'Osiris (*Pyramides*, § 1116).

Meret-seger, « Celle qui aime le silencieux », représentée sous la forme d'un serpent à tête de femme (Lanzone, *Dizzionario*, pl. 125); une stèle décrit son rôle : récompenser et punir (Maspéro, *Ét. mythol.*, p. 404, corrigé par Erman, *Aeg. Religion*, p. 93).

Renenwtet, déesse de la moisson, représentée comme une femme, un serpent, un lion (Lanzone, *Dizz.*, p. 188).

Déesses assistant aux accouchements : Pakht à tête de lionne; Ḥqet, à tête de grenouille; Meskhent, Taourt, à corps d'hippopotame, de lion, de crocodile, elle protège l'enfant dès sa naissance (*Rec. tr.*, t. XXXVII, p. 120).

Tefnwt, sœur de Šw, fille d'Atum, à tête de lionne.

Il existait aussi des dieux inférieurs qu'on pourrait plutôt nommer des *génies*, tels les quatre fils de Ḥorus, qui jouent un rôle dans la légende d'Osiris : Imesti, Ḥap, Qebehsnuf, Dwamutef.

Akrw, animal à deux poitrails de lion; il dévore

tout ce qui se présente à l'entrée de l'Occident; dieu de la terre associé à Geb.

Aapep, Apophis, serpent à tête de lion et cornes de bœuf (Lanzone, *Dizzionario*, pl. 49); il joue un rôle dans le pesage de l'âme (col. 839, c. cxxv du *Livre des Morts*).

Wrt-ḥkau, à tête de lion, de serpent, de femme.

c) Dieux étrangers : Le *Pap. IX Amhearst* (éd. Newberry) parle de la déesse *Astarté* qu'il nomme « la petite de Ptaḥ » et du tribut de la mer qu'on lui apporte (argent, or, lazulite, bois; Lanzone, *Dizzionario*, pl. 47).

Anqet de Syrie, honorée dans la région des cataractes.

La *maîtresse de Byblos* fut adorée par les particuliers sous diverses épithètes : Hathor, maîtresse de Hetpḥemt, de Kepen (Byblos), d'Ouaouai (*Z. A. S.*, t. XLII, p. 109).

Rěšef, dieu hittite, ou plutôt syro-hittite, fut introduit en Égypte, vers la fin de la XVIII[e] dynastie, à la suite des guerres syriennes. De même, la déesse de *Kadeš*, figurée debout sur un lion (Lanzone, *Dizzionario*, pl. 191).

II. CARACTÈRES DE LA RELIGION ÉGYPTIENNE. — Ces caractères sont les suivants : le *polythéisme;* la quantité des divinités est énorme; elle exclut toute tentative d'y trouver les traces du monothéisme. Celui-ci n'a même pas existé sous Aménophis IV qui les proscrivit toutes en faveur d'Aton, car il a continué à vénérer Ḥorus, dieu de l'horizon (Harmakhis) et Mnévis.

L'animisme : tous les phénomènes qui se manifestent à travers les choses, sont censés causés par la présence d'une âme, d'un esprit, d'un dieu.

Le fétichisme : une salle du temple de Séthi I[er] à Abydos est ornée de diverses sculptures représentant les objets de culte les plus anciens; ils étaient encore honorés à cette époque pourtant tardive et malgré le développement de la religion.

Le naturisme ou la conception religieuse de la nature qui découle du caractère cosmique des dieux et de l'astrolâtrie.

L'astrolâtrie ou l'adoration de certaines planètes (Ré = soleil, i'ḥ = lune) et de nombreuses étoiles (Sothis, śpd-t, Orion, s'ḥ, celles nommées dans les *Textes des Pyramides*, le *Livre des Morts* et ceux des tombes du nouvel empire).

La zoolâtrie ou adoration des animaux, surtout à la basse époque (voir col. 837).

L'anthropomorphisme. Le dieu est constitué, d'après les *Textes des Pyramides*, et ces conceptions continueront de s'imposer, comme l'homme lui-même, d'un corps, d'un double (ka), d'une ombre, (kh'b-t), d'une âme (b'), d'une force, (śkhm), d'un nom, (rn). Ensemble, ces éléments constituent sa « forme » divine. Comme l'homme, le dieu pense et sent; il éprouve de la joie, de la haine, de la colère, etc... Il vit en famille (voir *triades*, col. 824); les dieux entre eux forment un état à la manière des sociétés humaines; à la tête de cet état se trouve un roi, Atum ou Ré d'Héliopolis, qui est encadré d'un vizir (Thot d'Eshmun), d'un général (Ḥorus), de guerriers (Wpwat), exécutant ses ordres.

Quant au ka, il est la force d'être intérieure du dieu; le dieu peut en avoir jusqu'à quatorze qui sont nommés dans un texte de basse époque : « la force magique et physique, l'éclat, la richesse, la santé, la nourriture, la noblesse, l'équipement funéraire, l'intelligence avisée, la stabilité, la vue, l'ouïe, la connaissance, le goût » (cf. Moret, *Mystères égyptiens*, 3[e] édit., 1922, p. 209). Mais le dieu peut devenir le ka d'autres dieux (*Pyramides*, § 1609) tout en gardant son individualité.

Le nom (rn) du dieu fait partie de sa personnalité, tout comme chez l'homme; c'est une de ses formes intérieures, comme le ka. Un dieu peut en avoir plusieurs, comme il a plusieurs ka.

En général, les dieux participent à toutes les qualités et à tous les défauts de la nature humaine; ils posent des actes à la manière des hommes. Enfin, ils sont représentés sous une forme humaine, avec un attribut et une tête qui les symbolisent. La vogue des dieux dépend des circonstances politiques (Aménophis IV proscrivant le culte d'Amon en faveur d'Aton) et de la situation économique (plus le temple est prospère matériellement, plus le clergé et le dieu gagnent d'influence).

De cette humanisation des dieux découle la conception terrestre du ciel, où ils vivent, après avoir quitté le monde des hommes. Déjà, dans les *Textes des Pyramides*, le ciel est conçu comme une terre (voir col. 826).

III. LA THÉOLOGIE ÉGYPTIENNE. — Le clergé de quelques grands centres créa une doctrine relative aux dieux. Bornons-nous à trois centres principaux : Héliopolis, Hermopolis, Thèbes. Le premier est le plus important et le plus ancien; déjà avant la V[e] dynastie, ses théologiens doivent avoir conçu leurs idées principales; celles-ci ont été réunies dans les textes de la pyramide du roi Unas (V[e] dynastie); elles ont été développées surtout durant le moyen et le nouvel empire.

D'après la *doctrine héliopolitaine*, Atum-Ré est le créateur de tout; cependant, il est né dans les eaux primordiales (chaotiques), le Nw, où s'éleva une fleur de lotus sur laquelle il se trouva. Une autre version assure qu'il se créa lui-même, ainsi que ses enfants šw-Tefnwt, dont sortirent Geb, Nwt, etc... formant des Ennéades (voir col. 825). Les dieux sont les membres du corps d'Atum. C'est également au clergé héliopolitain qu'il faut attribuer la « standardisation » de la légende osirienne, sur laquelle nous reviendrons (col. 831) car, dans les *Pyramides*, elle est presque entièrement développée. Enfin, on devrait aussi à ce même clergé, selon une théorie non encore acceptée, la création du calendrier (voir *Chronologie*, col. 768).

La seconde école *hermopolitaine* (Hermopolis, Eshmun) a créé le mythe d'une ogdoade de dieux en forme de pavians (mâles et femelles) qui ont pour maître Thot (ibis et singe), l'ordonnateur de tout, le créateur de l'écriture, de la langue, du calcul, du dessin, le dieu qui préside à la justice et au droit.

La troisième école, *l'école thébaine*, mit au centre de sa doctrine Amon, confondu avec Ré, roi des dieux (Amonrésontér).

On pourrait aussi mentionner *l'école de Memphis*, avec sa doctrine relative aux créations de Ptaḥ (voir col. 825).

Il importe maintenant de connaître la méthode ou plutôt les procédés de ces écoles théologiques. Car, ce n'est pas par la logique, ni par les développements d'une foi quelconque, que le clergé parvint à formuler le résultat de ses spéculations; c'est plutôt, au contraire, par des moyens assez rudimentaires qui montrent l'infériorité de sa vie intellectuelle, notamment par de simples jeux de mots, ou par l'addition de désinences grammaticales, ou encore par confusion et assimilation de tel dieu avec d'autres entités. Les *Textes des Pyramides*, ceux du *Livre des Morts*... abondent en procédés de ce genre. Quelques exemples le démontreront.

1° *Dualités de dieux.* — Elles se produisent par simple addition d'une désinence grammaticale, par laquelle on donnait à plusieurs dieux une parèdre; Amon et Amonit; Mni et Mnit. De même, pour la neuvaine d'Hermopolis (col. 825).

2° *Triades de dieux.* — On l'obtenait en associant trois divinités, distinctes à l'origine, pour en faire une véritable famille composée du père, de la mère et de leur

enfant, tels Amon, Maut et Khonsu de Thèbes; Sekhmet, femme de Ptaḥ, et leur fils Nefertum à Memphis; Khnum, Sathis et Anukis d'Éléphantine; Osiris, Isis et Ḥorus d'Héliopolis.

3° *Les Ennéades.* — Dans les *Textes des Pyramides* déjà, on distingue plusieurs neuvaines de dieux : la grande, la petite, les deux neuvaines, les sept neuvaines, la neuvaine de Ḥorus, « les » neuvaines divines et « la » neuvaine divine. Une étude de chacune d'elles serait déplacée ici dans cet exposé général; contentons-nous d'indiquer de quelles divinités l'ennéade générale d'Héliopolis se composait. Comme le mot l'indique, elle comptait neuf dieux principaux. Le premier était *Atum*, auquel on avait assimilé Ré; les deux suivants étaient ses enfants *Šw* et sa femme *Tefnwt* qui produisaient le quatrième et le cinquième : *Geb* et sa femme *Nwt;* de ces deux-ci sortaient *Osiris* et sa femme *Isis*, ainsi que *Seth* et sa femme *Nephtys;* neuf en tout.

Il y a lieu de rapprocher cette série de celle qu'on trouve dans la première dynastie divine, rapportée par Manéthon, Eusèbe, le Syncelle (cf. col. 769) qui mentionnent, en faisant abstraction des femmes : Héphestos = Hélios, correspondant à Atum-Ré; Arès (Sôsis) à Šw; Kronos à Geb; Osiris, Typhon (Seth) et, enfin, le roi vainqueur de Seth, Ḥorus, fils d'Osiris.

Il existait une tout autre neuvaine, dont Thot d'Hermopolis était le chef et qui était formée par addition de la désinence féminine : Nunu-Nunut; Ḥeḥ-Ḥeḥ-t; Kek-Kek-t; Nen-Nen-t. Ces dieux sont figurés (Lanzone, *Dizzionario*, pl. 17, p. 174 sq.), les mâles, avec tête de grenouille, les femelles avec tête de serpent (cf. *Pap. magique Harris*, t. VI, p. 10). On constate que cette neuvaine est, en somme, une ogdoade, plus un chef. Or, Thot a pour ville šmnw, c'est-à-dire « huit » (col. 856), nom de la ville d'Hermopolis. En outre, ce chiffre a pu être formé par progression arithmétique (cf. Maspéro, *Études mythol. arch.*, t. VIII, p. 166), selon un texte théologique conservé sur un cercueil de la XXII[e] dynastie de Deir-el-Bahari, au nom du prophète d'Amon, Padiamon. Ce prêtre explique la naissance de l'ennéade ainsi : « Je suis 1 qui devient 2; je suis 2 qui devient 4; je suis 4 qui devient 8; je suis 1 après celui-là. » Suit une identification de plusieurs entités. Inutile d'insister sur le côté purement matériel de ces naissances divines.

Un essai de spéculation un peu plus élevée a produit la doctrine relative à *Ptaḥ de Memphis*. Les prêtres de son temple, sous le règne de Shabaka (vers 712), le promurent au titre de créateur, d'après un texte du British Museum sculpté sur une stèle (cf. Maspéro, *Étud. myth. arch.*, t. VIII, p. 180; *Z. A. S.*, t. XXXIX, p. 39 et Erman, *Denkmal Memphitischer Theologei*, *Ber. pr. Ak. Wiss.*, t. XLIII, 1911, p. 916). Dans cette inscription, on enseigne que les grands dieux sont nés de Ptaḥ; Ptaḥ est en eux; il est le cœur (Ḥorus), et la langue (Thot), les dents et les lèvres de l'ennéade divine par laquelle Ptaḥ donne sa force à tous les dieux. L'organe créateur est donc la bouche qui nomme toutes choses, tandis que les dents et les lèvres sont les membres de son collège divin. Enfin, Ptaḥ est considéré comme « celui qui fait vivre ce qui jaillit de tout ventre et de toute bouche de tous les dieux ». De la puissance créatrice de son cœur et de sa langue sortirent, par l'intermédiaire des dieux : « les hommes, les bêtes, les reptiles qui vivent en vertu de la faculté qu'il a de penser et d'énoncer toute chose qu'il lui plaît, son ennéade devant lui ». Cette spéculation est une variante du dogme héliopolitain qui conçoit Atum, dieu solaire, comme créateur et Ḥû : Sia (commandement-intelligence) comme ses émanations (cf. *Pyramides*, § 1876, 300). Tout porte à croire qu'elle remonte aux premières dynasties. Remarquons encore que Ptaḥ a plusieurs formes, quand il est identifié avec Nun; il est Ptaḥ sur le grand trône, l'océan, le Grand, le père d'Atum, la mère d'Atum, le cœur de la neuvaine et la langue de celle-ci, respectivement Ḥorus et Thot qui se manifestent dans tous les êtres; il est Šw et Tefnut. Nous verrons, plus loin, les compléments de ces créations.

De même, *Amon-Ré* a plusieurs formes, dignes d'être mentionnées pour souligner le procédé des spéculations théologiques (cf. Erman, *Aeg. Relig.*, p. 97) : son œil droit est le soleil; l'œil gauche est la lune; il est Šw (l'air), les quatre vents, Osiris; il se donne toutes les formes et tous les sièges (sanctuaires) pour avoir tous les noms; à Eḥnas, il est Ḥoršafès; à Mendès, il est le bélier; à Saïs, il est le fils de Neith; à Héliopolis, il est le bélier; à Memphis et Thèbes, il est Ptaḥ-Tanen... On dirait que les penseurs ont cherché à unifier les manifestations et on pourrait y chercher le désir d'un acheminement vers une sorte d'hénothéisme. Rappelons que le clergé de Babylone a connu des spéculations semblables.

Faisant allusion à ses phases diurnes, le soleil est Khepre (le devenant) au matin; Ré à midi (à son zénith); Atum (celui qui n'est plus, qui est couché, au soir); cf. *Pap. de Turin*, 133, 10.

Plusieurs dieux ont un lieu de culte dans plusieurs endroits; ainsi, quoique établi à Abydos, on parle d'Osiris de Coptos, d'Éléphantine, d'Héracléopolis, de Cusae, d'Héliopolis, de Diospolis, de Létopolis (cf. *Z. A. S.*, t. XIX, p. 80, selon Dendérah).

Le procédé de l'assimilation ou de la confusion que nous venons de reconnaître par rapport à Ptaḥ a été employé pour des entités encore plus importantes que lui. A Ré, on assimile ou avec lui on confond : Ḥorus, Amon, Atum, puis encore Sobek, Khnum. Sont confondus Min et Amon, Šw et Inhur, Hathor et Nwt; Sothis (śpd-t) et Satet (Śtt; cf. *Z. A. S.*, t. XLV, p. 22), Akrwet Geb; Osiris et Khntj imntj d'Abydos; Osiris et Sokaris; Apis et Osiris; Ptaḥ, Ḥorus, Atum, Khnti Khti.

IV. La mythologie égyptienne. — Les mythes fondamentaux doivent avoir existé avant la compilation des *Textes des Pyramides* (V-VI[e] dynasties), car ceux-ci n'en contiennent déjà plus que des allusions parfois très fragmentaires; il est vrai qu'aux époques suivantes, on a continué à les développer et même à en créer de nouveaux. Interrogeons donc d'abord les *Pyramides* et voyons, en résumé, comment les plus anciens Égyptiens se figuraient l'univers.

En général, le ciel était pour eux le séjour des dieux; il était conçu comme la terre où habitent les hommes, mais où ont demeuré, avant eux, les dieux eux-mêmes. Le ciel était divisé en nombreuses régions (celles de Ḥorus, de Seth, les célestes). On y trouvait les « eaux primordiales » (Nw), des îles, des rives (de Nwt), les horizons correspondant aux quatre points cardinaux, des lacs (du kh', des Rekhit), sur lesquels voguaient les dieux, ainsi que le mort, conduits par un passeur, dans des barques; puis, des champs (Souchets, Bienheureux), des prés, des collines, un flot, des chemins, des sources, un vignoble, des plantes, une ville. On entrait et on sortait de tous ces endroits par des échelles et des soutiens (skhnw) sur lesquels on montait, et par des portes qu'on ouvrait et fermait. Il s'agit, la plupart du temps, du mort, le roi, pour qui ces textes sont rédigés.

Les phénomènes les plus usuels du temps étaient mis en rapport avec le ciel, le jour, la nuit, l'orage, le nuage, le vent, etc... Des noms d'endroits célestes sont cités tout aussi bien que des noms d'endroits terrestres. Le ciel était habité par environ deux cent soixante entités, dont plusieurs correspondent manifestement à nos planètes et à nos étoiles, tandis qu'on ne nomme qu'environ soixante-dix êtres terrestres. Les premiers

sont, en majeure partie, figurés avec un corps humain, dont on mentionne les membres; d'autres s'incarnent dans des animaux; parmi ces derniers, les serpents sont très nombreux; mais il y a aussi des quadrupèdes et des oiseaux. Comme ces êtres se nourrissent, on cite les aliments et les boissons qu'ils utilisent, la plupart du temps sous forme d'offrandes. Ces entités étaient soumises à toutes les fonctions physiques et avaient la plupart des affections humaines: joie, douleur, colère, contentement, crainte, bonté, jeunesse, vieillesse, etc... Elles formaient famille à la manière des hommes. Elles se servaient d'objets à l'usage des hommes, relatifs à la toilette, aux édifices, des outils, des armes de toutes sortes, des barques, etc... Elles portaient des noms, des titres et exerçaient des fonctions. Enfin, elles accomplissaient toute une série d'actes qu'on met presque toujours en rapport avec le mort et qui sont d'ordre physique ou moral.

Plusieurs des éléments précédents ont été développés dans les textes et les représentations postérieures; telle l'idée de la vache céleste, figurée dans les tombes du nouvel empire (*Mission française du Caire*, t. II, pl. 17 et t. III, pl. 69). Une de ces sculptures représente le ciel, comme une vache (Hathor) aux flancs de laquelle vogue la barque solaire parmi les étoiles; ses jambes sont les piliers qui soutiennent la voûte céleste; deux génies à chaque jambe aident à la maintenir; le soleil y naît au matin, entre ses cuisses, et disparaît, au soir, à l'autre extrémité. Aussi le voit-on dans deux barques, dont on pourrait facilement décrire les parties, ainsi que l'équipage. Pendant la nuit, le soleil s'est fait remplacer par son vizir, Thot, ou la lune.

Une autre sculpture représente le ciel comme une déesse à corps de femme (Nwt); d'abord étendue sur le dieu Geb, la terre, elle se trouve ensuite soulevée par Šw qui la sépare de son époux, les pieds et les mains attachés à lui; après quelques heures de nuit, elle enfante le soleil (Ré) qui, à la fin de sa course diurne, disparaît dans la bouche de sa mère, pour revenir le lendemain, après qu'elle a été derechef fécondée par Geb.

Quant au ciel inférieur, Dât = Dwat, où le soleil (et le mort qui lui est assimilé) passe la nuit, il en existe une description très détaillée du nouvel empire dans les tombes d'Aménophis III, Séthi Ier, Setnakht, Menephtah, Ramsès IV, IX. (Jéquier, *Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès*, 1894; Maspéro, *Les hypogées royaux de Thèbes*, dans *Bibl. égyptolog.*, t. II; Lanzone, *Pap. Turin, Le domicile des esprits*, 1879; Lepsius, *Denkmäler*, t. III, pl. 135.)

La D' t ou Dwat est divisée en deux parties correspondant à deux séries de six heures par nuit; les premières passées, on entre dans le domaine d'Osiris où l'on n'obtient accès qu'après le jugement de l'âme; les deux compartiments sont séparés par des portes que gardent des génies. Pendant la nuit, le soleil et l'âme du mort parcourent ces endroits; celle-ci doit lutter contre les entités qui président en chaque lieu. Pour faciliter au mort ce voyage, on mettait dans sa tombe ou dans son cercueil un guide de la Dwat. Ce guide date de la XVIIIe dynastie et est sculpté, parfois en résumé, dans les tombes sus-mentionnées; il en existe aussi des manuscrits; on en trouve des fragments sur les cercueils de Ramsès III, de Nectanébo Ier, etc... A la première heure, on se trouve dans une sorte de pylône de la Dwat; les 2e et 3e heures sur le territoire de Khntj imnti; les 4e-5e heures représentent le désert de Sokaris; la 6e heure contient l'oasis du Delta et la demeure des mânes; la 7e heure abrite les tombeaux d'Osiris et d'Apophis; la 8e heure, les tombes des dieux; la 9e heure, les mânes; les 10e-12e heures sont consacrées au feu et à l'eau. A chaque heure correspond un nouveau pilote de la barque solaire, qui est, en réalité, une déesse.

Un autre endroit qui mérite d'être cité, c'est le champ des Souchets (i'rw); on en parle couramment dans les *Textes des Pyramides*, et il est souvent représenté dans les vignettes du *Livre des Morts* du nouvel empire. Selon le chapitre XCIX de ce livre, il y pousse du blé de sept coudées, que les serviteurs de Ḥorus moissonnent. L'orge vaut tout autant. Le mort y assiste aux travaux agricoles ou les exécute lui-même, en



140. — Tableau du monde.
La déesse Nwt, fixée sur la terre-Geb, au corps de laquelle apparaissent et disparaissent le soleil et les étoiles.
Sarcophage de basse époque;
Metropolitan Museum de New-York.

honneur d'Osiris et comme une corvée due à ce dieu. Ces scènes ont aussi été peintes sur les tombes de la même époque.

V. LES LÉGENDES DE LA CRÉATION. — Au point de vue de la conception de l'univers, le lecteur a déjà pu constater qu'on distinguait nettement trois mondes : celui des dieux, celui des vivants et celui des morts. Le premier est surtout connu par l'école héliopolitaine, le second par les scènes sculptées et peintes sur les tombes (mastabas), tandis que le troisième l'est par les légendes relatives à Osiris, de la même école.

Nous avons vu (col. 824) la création des premières divinités, formant l'ennéade d'Héliopolis et nous avons dit un mot des rapports de Geb et de Nwt. Cette dernière légende mérite qu'on s'y arrête un instant, car elle a une signification symbolique. Lorsque Nwt (le ciel) était étendue sur Geb, son mari, la terre, Šw, l'air, se

glissa entre les deux conjoints et fixa Nwt à sa place actuelle, bien que les jambes et les bras de Nwt restassent attachés à la terre. Geb, faisant alors des tentatives pour revoir sa femme, se mit à bouger; de là, les accidents de terrain et les montagnes; aussi une vignette représente-t-elle Geb couché sur un coude; Šw le tient ferme, ainsi que Nwt au corps de laquelle il a ajusté ses bras. De Geb-Nwt naissent néanmoins Osiris-Nil et Isis-limon fécondant la terre. Ainsi s'expliquent la forme de la vallée égyptienne et l'origine de la vie agricole.

Nous avons vu (col. 825) la création de l'ogdoade d'Hermopolis et d'autres divinités.

A Abydos, on pensait qu'on pouvait naître de la bouche du soleil, Ré; Khnum et Ḥeqt furent les précurseurs des dieux (cf. *Hierogl. texts from. eg. Stelae in the Brit. Mus.*, n. 567, 1912, pl. 5, fig. 12). Dans un temple de basse époque (Daressy, dans *Rec. tr.*, t. XXVII, p. 82, 187) à Esneh, on a représenté Khnum, comme créateur de l'univers; la légende explicative contient les noms sous lesquels on l'adorait dans les localités d'Égypte.

A Héliopolis, on enseignait que le soleil Atum-Khepper-Ré était sorti de l'obélisque (Bnw) dans la maison du phénix : *Pyramides*, 1652.

A Memphis, on croyait que Ptaḥ avait créé l'œuf du soleil sur un tour de potier (Lanzone, *Dizzionario*, t. III, p. 94). Nous avons vu (col. 825) les créations de Ptaḥ : cœur et langue dont sortirent les dieux et toutes choses. Le *Livre des Morts* raconte (Naville, *Aeg. Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie*, 1886, c. XVII, 6) que Ré avait quitté un jour son œil qui brille au ciel. Šw et Tefnwt lui rapportèrent l'œil; celui-ci se mit à pleurer (rm) et de ses larmes surgirent les hommes (rmj et rmtht, simple jeu de mots). La fille de Ré, Hathor, que celui-ci appelait son œil ou son diadème, mourut; elle demanda de voir, une fois l'an, l'œil de son père. Ce désir est réalisé à Dendérah, où on promène annuellement l'œil sur le toit du temple (cf. *Le décret de Canope*, 28, 55).

Le chapitre XVII du *Livre des Morts* datant de la XVIIIe-XXe dynastie et du moyen empire (Speleers, *Mémoire extrait du recueil... dédié à Champollion*, 1922, p. 627) donne un bon exemple de spéculation théologique sur l'origine des premiers êtres. A l'origine, le Nw seul existait et renfermait Atum, le père des dieux; lors de la création du monde, Šu souleva les eaux sur les degrés de Khnum, séparant le ciel de la terre; au ciel roulait l'océan divin; aux quatre points cardinaux, les fils de Ḥorus. Le soleil y apparut, des montagnes étayèrent les piliers (des fils de Ḥorus) indiquant les régions Wp-t', Bkh, Manu, et Ankhet. Ces contrées furent peuplées de génies divers. La région céleste contint les champs des Souchets, des Bienheureux.

Dans la légende de la Vache, mentionnée col. 828, on raconte plusieurs créations de Ré. Lorsque le soleil n'existait pas encore et que la terre (Geb) était encore unie au ciel (Nwt), Šw (l'air) les sépara. Ré commença à voguer dans sa barque au corps de Nwt (femme ou vache) et à régner sur terre. Piqué par un serpent, grâce à Isis, et devenant caduc, les hommes se révoltèrent contre son autorité. Ré remonta au ciel; par l'entremise de son œil, sous la forme d'Hathor-Sekhmet, il détruisit une partie des hommes sortis de son œil, dans un déluge de sang et de bière. Au ciel, il fit alors plusieurs créations : Thot, son remplaçant (vizir) pendant la nuit (lune), des endroits célestes et des étoiles.

Le *Papyrus Hood* du British Museum renferme une liste de « tout ce que Ptaḥ a créé et ce que Thot a enregistré », c'est-à-dire les choses et les êtres célestes et terrestres suivis d'une liste de charges et fonctions. (Voir texte, traduction et commentaire dans Maspéro, *Manuel de hiérarchie égypt.*, *Études égypt.*, t. II, 1888.) Le naos d'El Arish (Atnoub), de basse époque, porte un fragment mythologique symbolisant la victoire de la lumière sur les ténèbres qui est, en même temps, un morceau de généalogie divine. Šw ayant succédé à Ré, les fils d'Apophis préparèrent sa chute. Šw les vainquit, mais revint, meurtri dans son corps et diminué dans son prestige, ce qui le força à s'enfuir au ciel. Par sa disparition, la terre resta obscure. Geb occupa son trône; il fut attaqué par le serpent, le crocodile et dégagé par Harmakhis; il s'occupa alors de l'administration de son royaume. Osiris lui succéda, puis Ḥorus qui fonda la dynastie des « suivants de Ḥor = šmśw Ḥor », enfin les rois dynastiques (cf. col. 770).

Il existe d'autres mythes qui ne sont pas relatifs aux créations, mais dont plusieurs éléments sont en rapport avec celles-ci; entre autres le suivant : *Le mythe de l'œil solaire* (*fable « kufi »*, Spiegelberg, *Pap. démotique de Leiden*, t. I, p. 384, *Der aeg. Mythus vom Sonnenauge*, Strasbourg, 1917), d'époque grecque, raconte la querelle entre Phré (le soleil) et sa fille Tefnwt. Celle-ci s'était enfuie en Éthiopie, sous la forme d'un chat sauvage. Phré envoya son messager Thot, sous la forme d'un singe, pour la ramener. Thot lui narra plusieurs anecdotes de caractère éthique, afin de la décider à revenir. La première anecdote concerne la sainteté du serment et de la parole, la crainte de provoquer la colère de Phré contre le transgresseur, comme fit le vautour vis-à-vis du chat. Thot parvint à réveiller l'amour de Tefnwt pour le foyer au moyen de longs discours. Mais Tefnwt se changea en « lionne solaire » et menaça Thot. Saisi de terreur, Thot raconta une seconde et une troisième histoire sur les animaux dont le plus fort tue le plus faible; par exemple, la mouche qui est mangée par le lézard, celui-ci par le varan, ce dernier par le serpent; un faucon prend le serpent; le poisson les attrape dans l'eau où ils étaient tombés, mais le lion finit par pêcher ce poisson avec sa proie et les dévore. Néanmoins, le faible sauve parfois le plus fort (exemple : le lion qui fut délivré de son filet par une souris). Tefnwt consentit enfin à revenir en Égypte; elle visita plusieurs endroits en changeant de forme; à Héliopolis, dans le sanctuaire de Phré, on lui fit fête et tout se termina par un hymne à Ré.

Il existe quelques illustrations de l'œil solaire, de la lionne Tefnwt de Nubie et de l'œil solaire dans l'abîme des eaux (Müller, *Egyptian mythology*, p. 89; cf. Scott, *Chinese mythology*, 1918, p. 90 sq. A Dakké.) Ajoutons qu'un mythe semblable se trouve sur les murs des temples d'époque grecque (Yunker, *Auszug der Hathor-Tefnwt aus Nubien ; Ber. Ak. Wiss.*, Berlin, 1911). Tefnwt ou l'œil de la lune-Hathor ou l'œil de Ré est la même lionne qui terrorise la contrée de Bugm (Kenst, le désert à l'ouest du Nil nubien). Ré désire que sa fille lui revienne. Thot (singe) et šw son frère (le lion), vont la chercher; à chaque endroit qu'elle visite, on lui fait fête. Mais sa nature sauvage ne s'adoucit pas, malgré les efforts de Thot; elle incarne Sekhmet dans la colère, Bastet dans la joie, etc... Son retour donne lieu à une réception triomphale et est fêté périodiquement à Dendérah, à Edfou, à Esneh, à Philae, à Ombos, et dans les temples nubiens. Chacun de ces temples a une recension spéciale de ce mythe; enfin, on le retrouve dans un papyrus démotique d'époque romaine (Ier-IIe siècle après notre ère; voir Spiegelberg, *Ber. Ak. Wiss.*, t. LI, Berlin, 1915, p. 876) qui a la forme d'un dialogue entre le chat éthiopien et le singe.

Rapportons encore la légende des enfants de Ḥorus : Imesti, Ḥap, Qebekhsnuf, Dwamoutef. Leur père les avait placés auprès du cercueil d'Osiris pour le veiller, le pleurer, lui ouvrir la bouche de leurs doigts, afin

qu'il parle et mange. Demandés, on ne les trouva plus; on les découvrit, enfin, debout sur la fleur du lotus où Isis s'était incarnée au bord du lac. Sobek les fit venir dans l'eau et les prit (cf. *Textes des Pyramides*, § 552, 601, 1092, 1228, 1339, 1983, 2078; *Livre des Morts*, XVII, 37, 46; *Rec. tr.*, t. XVII, p. 18; Vignette dans Naville, *Todtenbuch*, t. I, p. 136). Nous les retrouverons ci-après.

VI. LES LÉGENDES D'OSIRIS. — Geb (terre) et Nwt (ciel) avaient eu quatre enfants : Osiris-Isis et Seth-Nephtys. Geb donna son héritage à Osiris; il consistait en tout ce que la terre porte : eaux, air, plantes, prés, ce qui vole et plane, vers, animaux sauvages... (selon la stèle 20 de la Bibliothèque nationale, Ledrain, *Monuments de la Bibliothèque nationale*, 1879, pl. 21-28, mais on trouve les idées originelles déjà dans les *Textes des Pyramides;* c. aussi Plutarque). A un moment donné, Osiris parut sur le trône de son père, comme le soleil de l'horizon pour éclairer l'obscurité; il établit la justice et fut un héros combattant ses ennemis.

Osiris gouverna aussi bien le monde que les dieux. Seth lui portait envie. Il parvint, malgré la protection qu'Isis exerça autour de son mari, à l'enfermer dans un coffre et à jeter celui-ci dans la mer. Éplorée, Isis alla à la recherche de son cadavre et se lamenta avec Nephtys, dès qu'elle l'eût trouvé (cf. les *Lamentations d'Isis et de Nephtys sur Osiris assassiné*, auxquelles les *Pyramides*, § 584, 2144, 755, 872, etc..., font allusion et le *Pap. Berlin, 3008*). Ré, apitoyé, envoya Anubis pour le faire emmailloter. Isis, agitant ses ailes, le ranima; il se coucha sur le côté, releva la tête et devint roi des morts dans l'Occident. Isis se plaça en épervier sur le cadavre et devint enceinte (*Pyramides*, § 1636 et représentations, même de basse époque, par exemple : Mariette, *Dendérah*, t. IV, 1875, p. 68-90). Elle allaita son fils Ḥorus dans le Delta. Devenu fort, Ḥorus entama la lutte contre Seth; celui-ci eut ses testicules arrachés au cours des combats, tandis que Ḥorus y perdit son œil, *Pyramides*, § 418, 679, 594. Thot guérit les deux adversaires. Mais Ḥorus fut reçu en vainqueur chez Geb; aussi réclama-t-il l'héritage de son père. Le jugement des dieux confirma les droits de Ḥorus au gouvernement du monde terrestre et Seth fut confondu.

D'après la version de Plutarque (éd. Dübner, t. I, p. 435, § 13 à 20; cf. le parallèle de Chassinat : *Rec. tr.*, t. XXXIX, p. 89), quelques détails sont à modifier. Ainsi, Seth-Typhon enferma Osiris dans une caisse, au cours d'un banquet, et le coffre fut jeté ensuite au Nil; échoué près d'un cèdre à Byblos, Isis l'y retrouva et le rapporta à Busiris. Aussitôt Seth parvint à s'emparer du cadavre et le découpa en quatorze morceaux. Isis les rechercha et les retrouva, excepté le phallus qui fut dévoré par les poissons du Nil, détestés des Égyptiens. Isis fit vénérer les fragments dans certains sanctuaires.

Mais Ḥorus avait décidé de venger son père et la lutte reprit de plus belle, pendant plusieurs jours. Ḥorus resta victorieux, tellement qu'Isis voulut défendre Seth contre la colère de Ḥorus; cette mansuétude provoqua la fureur de Ḥorus qui arracha à sa mère son diadème; aussitôt Thot le remplaça par des cornes (de vache?). Selon *Pap. Sallier*, IV, pl. 2-3, Ḥorus décapita Isis, mais Thot lui remit une tête de vache (confusion avec Hathor!). Seth accusa alors Ḥorus d'avoir usurpé la dignité royale, mais vainement, car il fut justifié par les dieux. Les détails essentiels de cette légende sont déjà consignés dans les *Textes des Pyramides*, dans les *Livres des Morts* de toutes époques, etc... Les allusions y sont nombreuses, mais il faudrait les citer presque entièrement, car, si certains détails y manquent dans une version, ils sont rappelés dans une autre; par exemple, « le cadavre échoué à Busiris devenant la proie des crocodiles et des poissons » est mentionné sur la stèle de Metternich de basse époque (publiée par Golénischeff, Leipzig, 1877). Nous avons déjà rappelé (col. 829) la signification symbolique très profonde de ce mythe : Osiris n'est qu'un dieu de la végétation qui meurt en son temps (l'arbre démembré symbolisant le dieu dépecé et répandu par Seth); il ressuscite annuellement comme les végétaux eux-mêmes et produit des fruits comme Isis enfanta son fils, Ḥorus.

La légende a eu une finale intéressante. Osiris commença par remplacer le dieu Andjti. Quoiqu'il eût reprit son royaume, Seth sut se maintenir au Sud, de sorte qu'il devint comme le symbole du Sud, tandis que Ḥorus, fils d'Osiris, resta celui du Nord. Les partisans de Ḥorus (Šmšjw Ḥor) qui avaient assisté leur père dans l'organisation de son royaume étaient originaires du Delta et ils devinrent plus tard rois du Nord et du Sud. Un de leurs descendants, Ménès = Narmer, réunit les deux contrées sous son sceptre; ainsi nous entrons dans l'histoire, basée sur les documents découverts au cours des fouilles et nous pouvons ainsi constater que la légende contient un fonds de vérité historique.

Au mythe d'Osiris se rattachent ceux de son fils Ḥorus, parmi lesquels nous mentionnerons le suivant (cf. Naville, *Textes relatifs au mythe de Horus*, 1870, pl. VII, basse époque; Maspéro, *Études mythologiques archéologiques*, t. V, p. 282; *Bibliot. égypt.*, n. 27). Rasés, ceints d'un pagne, pieds nus, armés de la lance et du khkr, un groupe de héros se nomment « ouvriers de Ḥorus, piquiers du maître d'Edfou... dont les dards percent l'hippopotame (Seth). » D'après Brugsch, Maspéro, c'étaient des métallurgistes de l'armée (fondeurs, graveurs, ciseleurs, mais qui exécutaient aussi toute autre besogne manuelle, tels que les maçons, les sculpteurs). En souvenir de sa victoire sur Seth (l'hippopotame), Ḥorus fonda un sanctuaire près d'Edfou (Bḥdt). Ces métallurgistes (en égyptien, msntiw) furent chargés d'y collaborer en faisant des images du dieu, des instruments du culte; mais, en même temps, ils exerçaient leur métier de soldats; de là, leurs attributs: poinçon et javeline. Ils constituaient la garde de Ḥorus d'Edfou. Maspéro les compare encore aux forgerons des peuples africains qui jouissent de grands avantages dans leur tribu.

Exposé tel quel, le mythe n'est guère exact dans les détails (cf. Sethe, dans *Z. A. S.*, t. LIV, p. 50 sq.); ainsi la signification du mot « msntiw », « forgerons de Ḥorus », en qui on a voulu voir les premiers conquérants de la vallée du Nil, des gens qui accompagnaient le dieu Ḥorus d'Edfou pour tuer son ennemi (crocodile ou hippopotame) au moyen du harpon de fer, repose sur une interprétation inexacte de « msntiw », car ce mot n'a rien à voir avec des métallurgistes, ni avec des sculpteurs; il indique simplement une arme en os, (en copte ⲕⲁⲥ), c'est-à-dire un harpon avec pointe en os. Sa signification serait donc uniquement « celui qui manie le harpon avec tête en os ». Des harpons de cette forme ont été trouvés fréquemment avec pointe en bronze; ils portent, à la partie supérieure, une tête de faucon; d'autres sont à trois tiges, par exemple, ceux en bois d'époque romaine qu'on plaçait sous le cadavre du mort; ils s'appellent hmt; d'autres étaient des amulettes (cf. *Z. A. S.*, t. XLI, p. 68).

Ces légendes ont donné lieu à la création de mystères (col. 845).

Il faudrait enfin mentionner la *légende du disque ailé* (Brugsch, *Die Sage d. geflügelten Sommenscheibe*, dans *Wiss. Abhandl.*, Göttingen, 1870.

VII. L'HÉRÉSIE. — A côté de la religion vraie ou « officielle », les Égyptiens dénonçaient la fausse, comme le prouve la stèle de Napata (au Caire, Mariette, *Monuments divers*, 1889, pl. 10), appelée *stèle de l'excommunication*, datant de l'époque éthiopienne. Des prêtres non orthodoxes et leurs ouailles avaient tenté d'établir un culte dans le temple d'Amon de Napata. Leur hérésie consistait surtout à vouloir remplacer les offrandes par le sacrifice sanglant. Le clergé obtint du roi la mort des hérétiques. Mais il y a un exemple plus ancien. Le *culte d'Aton* ne visait à rien moins qu'au détrônement des anciens dieux, à commencer par le plus important, Amon de Thèbes. Nous avons déjà vu (col. 776, 820) qu'il n'a fleuri que pendant quelques années du règne de son propagateur et que, dès sa mort, le clergé, abolissant le culte d'Aton, remit en honneur celui d'Amon! S'il est vrai que le règne d'Aménophis IV fut une époque de décadence, au point de vue de la politique extérieure, on peut en trouver la cause dans la réforme du culte, qui fut antipathique à la classe dirigeante, en particulier au clergé, aux yeux duquel le roi n'était ni plus, ni moins qu'un hérétique. Il nous paraît certain que la désaffection de la cour et du roi, de la part d'une classe si imposante, a contribué pour beaucoup à la faiblesse intérieure du pays, d'autant plus qu'après le décès du réformateur, une nouvelle ère de grandeur et de prospérité a commencé, qui dura plus d'un siècle.

VIII. LES CULTES. — *Caractères généraux.* — Depuis l'époque préhistorique, jusqu'à l'époque grecque, on peut reconnaître de nombreux cultes qui sont l'expression d'une religion d'État, mais qui n'excluent pas des cultes privés ou populaires existant en marge des premiers. Quoique ces cultes se rattachent à un même fonds psychologique, ils ont pris cependant des formes bien différentes; mais d'anciennes manifestations se sont maintenues à travers tous les âges et ont même servi de base à des formes plus récentes. Nous traiterons ici surtout des cultes « officiels ». On peut distinguer le culte des dieux, celui des dieux étrangers (voir ci-après), celui des rois (col. 836), celui des héros divinisés après leur mort (Imḥotep), (col. 839), celui des dieux-animaux (col. 837) et, enfin, celui des morts (col. 838). Pour qu'il y ait culte, il faut, outre la divinité elle-même, les éléments suivants : un temple, un personnel, des objets, des rituels.

Le *temple*, c'était la « maison » du dieu; chaque localité de quelque importance avait le sien. Il comportait théoriquement une ou plusieurs cours, suivies de nombreuses salles, magasins, bibliothèques, archives (pour les entrées et les sorties, pour contenir les revenus, les objets de culte) et un sanctuaire proprement dit où se trouvait le naos qui abritait le symbole divin ou la statue divine; devant celle-ci, ou dans une cour, se dressait l'autel portant les offrandes. Nous dirons un mot de la construction même dans le chapitre sur l'art (col. 895). Quant au culte funéraire, il se pratiquait devant et à l'intérieur de la tombe.

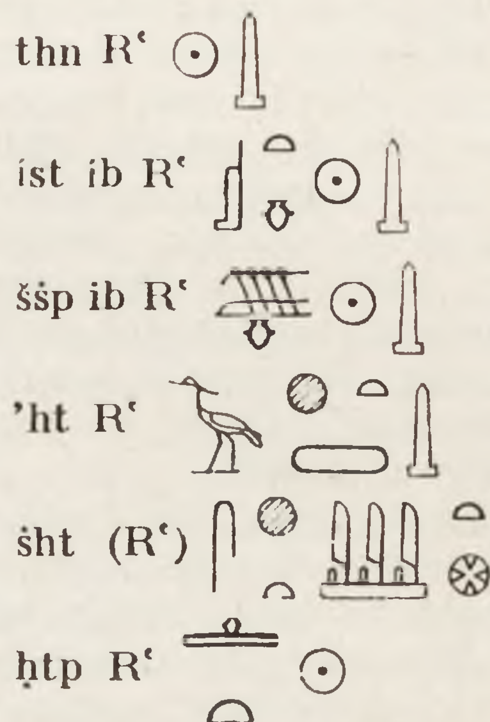
Un *personnel :* il fallait un clergé à tous les degrés, nous en avons traité col. 815; rappelons que toutes les cérémonies se célébraient au nom du roi par les prêtres; c'est lui qui, par leur intermédiaire, faisait la toilette des dieux, leur servait la nourriture aux jours fixés par le calendrier et perpétués par donation ou contrat, comme dans le culte funéraire *(Pap. Harris)*.

Les *objets de culte* étaient sans nombre : barques, obélisques, sistres, emblèmes, statues, sceptres et couronnes, fleurs, plateaux d'offrandes et autels ressortissent de l'art industriel, sauf en ce qui concerne leur signification symbolique (voir col. 913).

Des *rituels* parlés ou chantés sont conservés dans de nombreux papyrus ou sur les murs des temples; exemple : Séthi Ier à Abydos, les pyramides; les tombes royales du nouvel empire. Des cérémonies aux dates fixées prennent la forme de fêtes, de processions, de mystères.

Quelques exemples suffiront pour chacun de ces cultes; nous écrirons un chapitre spécial sur le culte funéraire, à cause de son importance intrinsèque et de sa profonde répercussion sur la vie courante (col. 838).

Le culte de Ré. — Nous connaissons le nom d'au moins six sanctuaires avec obélisque de l'ancien empire (*Z. A. S.*, t. XXVII, p. 111 sq. et *Orient. Literatur Zeitung*, 1929, par Sethe et Schäfer).



Leurs prêtres desservaient aussi les temples des pyramides.

Le rituel de (la consécration de) l'obélisque, censé incarner le dieu Amon-Ré, par exemple celui d'Hatshepsut à Karnak (Lepsius, *Denkmäler*, t. II, pl. 21-23, p. 148 = Rosellini, *Mon. stor.*, pl. 33, 34 = Champollion, *Monum. Ég. et Nubie*, pl. 314; Lepsius, *Denkmäler*, t. III, pl. 230 = Champollion, pl. 315; Lepsius, *Denkmäler*, t. IV, p. 48) est représenté sur l'obélisque même. Les scènes indiquent une série d'offrandes au dieu : vases remplis de boissons, encens, parfums, huiles, linge, victuailles. Elles ressemblent aux cérémonies de l'ouverture de la bouche (voir col. 841).

Le rituel se terminait par la scène de l'embrassement de la statue, au cours de laquelle la force divine (s') passait dans le corps du roi (ou de la reine). Des obélisques minuscules, servant d'objets de culte, ont été trouvés dans les temples, par exemple à Ibsamboul (XIXe dyn., *Z. A. S.*, t. XLVIII, p. 92) et associés aux pavians (Thot).

Au cours de la fête du ḥeb-sed, on faisait le « dressement » de deux obélisques, comme nous le montre un cercueil du nouvel empire (*Z. A. S.*, t. XXXIX, p. 55, 72).

Dans le culte funéraire, on célébrait des cérémonies devant un édicule et deux obélisques, en présence d'Osiris, de danseurs, etc. (Tombe de Tétaki à Thèbes, Carnarvon, *Five years' digging*, 1912, pl. IX.)

L'origine du culte de l'obélisque remonte aux premières dynasties; dès la IIIe, on dressait déjà deux obélisques de dimensions réduites devant la porte des tombeaux particuliers (*Rec. tr.*, t. XXXIV, p. 19, 21). On connaît de grands obélisques atteignant 20 à 30 m. à Héliopolis, Karnak, Luxor, Alexandrie; plusieurs ornent les places publiques de Londres, Paris, Rome, quelques-uns même sont en Amérique (Goringe, *H.H. Eg. obelisks*, 1885; cf. Engelbach, *The Aswân obelisk*, 1922).

Le rituel d'Amon (*Pap. Berlin 55*, voir von Lemm, *Das Ritualbuch des Amonsdienstes*, 1882) se compose, comme d'autres rituels, d'une série de chapitres formant la suite des cérémonies à exécuter en l'honneur du dieu; voici un aperçu général des chapitres, dont le

titre donne l'idée du contenu : I, battre du feu; II, saisir l'encensoir; III, mettre la cuvette sur l'encensoir; IV, jeter l'encens sur le feu; V, s'avancer vers le lieu saint; VI, détacher la bandelette et l'argile (l'empreinte du sceau sur la porte du naos); VII, détacher le verrou; VIII, faire apparaître le dieu; IX, voir le dieu; X, baiser la terre; XI, se jeter sur le ventre et se relever; XII, adorer Amon; XIII, du parfum et du miel; XIV, de l'encens; XV, entrer au temple et au sanctuaire; XVI, monter par l'escalier; XVII, faire apparaître; XVIII, présenter (la statue de la déesse) Maat; XIX, encenser la neuvaine divine; XX, mettre les mains sur (la statue du) dieu; XXI, mettre les mains sur le coffret pour faire les purifications; XXII, des quatre purifications à eau avec le vase mnšt; XXIII, avec le vase dšrt; XXIV, avec de l'encens; XXV, de la bandelette blanche; XXVI, mettre la bandelette; XXVII, blanche, verte, rouge; XXVIII, présenter l'onguent; XXIX, l'onguent vert; XXX, l'onguent noir; XXXI, répandre du sable; XXXII, tourner quatre fois (autour de la statue); XXXIII, du vase de pastilles (d'encens); XXXIV, l'encensement; XXXV, la purification avec l'eau; XXXVI, l'encensement.

Les cérémonies. — Déjà, dès l'ancien empire, on observait la succession rigoureuse des actes qui composent un rituel et pendant lesquels l'officiant récitait des formules aussi nombreuses que variées. Réunies en chapitres, celles-ci constituent, entre autres, le rituel journalier divin qui a été conservé sur papyrus et sur les parois des temples; on vient de voir le sommaire du rituel d'Amon; vu son intérêt, nous ne pouvons omettre celui du temple de Séthi I[er] d'Abydos.

Il se compose d'environ 66 chapitres, reproduits partiellement dans divers papyrus et illustrés de plusieurs sculptures; ainsi le sanctuaire d'Isis a 36 tableaux, celui d'Harmakhis en compte 35; Ḥorus et Amon en ont 34 chacun; pour Ptaḥ, il y en a 26; pour Osiris 19 (voir Moret, *Rituel du culte divin en Égypte*, 1902). Le temple d'Edfou donne, dans dix-sept tableaux, une image très exacte de ces cérémonies (cf. Rochemonteix-Chassinat, *Edfou*, t. I, p. 50, pl. XII). Quant aux chapitres mêmes, on peut les partager en plusieurs rubriques qui ont pour objet : 1. Les purifications du sanctuaire et du roi-prêtre au moyen de l'eau apportée dans divers vases, au moyen d'encens et d'onctions avec plusieurs huiles et onguents; 2. Ouverture du naos, le dieu réveillé recevant son âme; présentation de statuettes divines (celle de Maat, entre autres) à la statue du dieu; 3. Toilette du dieu et son habillement; 4. Remise de la statue du dieu dans le naos; 5. Présentations d'offrandes symbolisant, par exemple, « l'œil de Ḥorus » et purifications finales. A chaque acte, correspondaient des gestes spéciaux des prêtres, scandant les formules appropriées.

Une cérémonie toute spéciale était la *course* que le roi exécutait en l'honneur de certaines divinités; elle comprenait trois phases, pendant lesquelles le roi tenait en mains, soit un oiseau 'kht, soit un aviron et un vase, ou bien exécutait une partie du ḥeb-sed (cf. Kees, *Der Opfertanz des aeg. Königs*, 1912).

La première cérémonie n'est connue que depuis la XVIII[e] dynastie (représentée dans la chapelle d'Hathor à Deir-el-Bahari). La seconde se trouve déjà dans le temple adjacent du moyen empire (cf. Petrie, *Coptos*, pl. 9, XI[e] dynastie, 1896); le taureau y joue un rôle, sans doute, par un jeu de mots entre le nom de l'aviron et celui du taureau Apis; la déesse Méret elle-même sert de prêtresse. Quant à la troisième, voir plus loin, col. 837.

Les fêtes du calendrier. — Les rituels ont déterminé une série de jours de fête, au cours desquels certaines cérémonies se déroulaient : fêtes de l'an, du mois, du jour, à la levée de Sirius (voir le calendrier de Médinet-Habu). A chaque fête correspondaient des présentations d'offrandes, la récitation de textes indiqués d'avance, des processions d'un temple à l'autre avec une statue ou un symbole, des scènes religieuses (par exemple, le dressement du pilier).

N'oublions pas que les Égyptiens ont connu, à côté des offrandes ordinaires (légumes, fruits, objets divers, boissons, etc., mobilier), les sacrifices sanglants et les holocaustes. Ces sacrifices sont abondamment représentés, avec toutes les variantes, sur les mastabas de l'ancien empire ; ils sont reproduits à la basse époque, avec des détails inconnus avant. Ainsi, on pratiqua en Égypte le sacrifice humain, par exemple celui des ennemis, accompli par le roi au moyen d'une hache, d'une lance ou harpon (šm' šbj) en l'honneur de Ḥorus; puis le sacrifice d'un animal symbolique rappelant la lutte de la lumière contre l'obscurité : Apophis, la tortue, le nḥš-animal de Seth, le rhinocéros, le crocodile, parfois l'âne (Seth). Après l'immolation, on déposait les morceaux sur le feu de l'autel. On a vu, dans ces cérémonies, non le souci de fournir un repas à la divinité, bien que divers aliments et boissons y soient d'habitude ajoutés, mais plutôt des actes purement symboliques, les animaux représentant tous les ennemis et l'holocauste, leur destruction. (Cf. Yunker, *Z. A. S.*, t. XLVIII, p. 69). Sur les autels pour l'holocauste à partir de la V[e] dynastie, voir Kyle, *Rec. tr.*, t. XXXI, p. 49.

Les processions. — Bien souvent, les dieux se rendaient visite, c'est-à-dire que leurs statues étaient transportées d'un temple à l'autre par une armée de prêtres, escortés de dignitaires civils et militaires. Telle, la procession de Tutankhamon, représentée dans le temple de Luxor, où l'on voit les plus hauts dignitaires s'avançant aux sons de chants religieux et de poésies (*Z. A. S.*, t. XLIII, p. 107), parmi les apports d'offrandes; telle, la procession des statues d'ancêtres de Ramsès II (Rosellini, *Mon. stor.*, pl. 76), ou celle de Min (cf. Champollion, *Monum. Égyp. et Nubie*, pl. 149, 212 = Rosellini, *Mon. culto*, pl. 75, 84 = Lepsius, *Denkmäler*, t. III, pl. 162 sq.). A la basse époque, les processions n'ont guère perdu de leur intérêt, ni de leur fréquence; au contraire, on a innové; ainsi, les cortèges se formaient au niveau du temple proprement dit, montaient les escaliers pour se répandre sur les toits où on avait édifié des « reposoirs » et des chapelles; enfin, ils descendaient dans les sous-sols, où on cachait les trésors et les objets du culte. Un excellent exemple de cortèges religieux de ce dernier genre est sculpté sur les murs des escaliers qui relient les deux sous-sols à l'étage du temple de Dendérah (voir Mariette, *Dendérah*, 4 vol., 1870-1875).

Les hommes doivent, après les dieux, un *culte au roi;* on a nié récemment que ce culte lui ait été rendu de son vivant. Cependant, dès leur règne, le temple destiné au culte du roi était commencé. Les textes et reliefs qui l'ornent (par exemple, Séthi I[er] à Abydos) nous font assister à nombre de cérémonies qui manifestent la croyance à la divinité du roi (voir *Les pyramides* et Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 75 sq.); c'est ainsi que les dieux l'engendrent, le couronnent, l'intrônisent, lui assurent règne long et prospère (voir col. 800). Le personnel du temple royal est le même que celui du culte divin ou du culte funéraire (šmr, šm't, khrj ib, šm, šdjm, ḥmk', w'b). Il y a aussi identité entre la bâtisse du culte funéraire et divin et la bâtisse du culte royal, entre les rites de fondation des temples royaux et divins (tension du cordon, enfoncement du pieu, piochement, moulage de la brique, pose de la première pierre, encensement, remise du temple au dieu, course à la rame, à l'équerre, au taureau; le chapitre CXLIII du *Livre des Morts* résume ces rites de fondation). Ces

cérémonies sont accompagnées de purifications, de libations, d'encensements, de remise de couronnes, de sceptres et d'insignes, pendant lesquels les liturgies sont récitées ou psalmodiées (cf. le rituel des offrandes faites à Aménophis Ier, sous la XIXe dynastie; Daressy, *Annal. service antiq. d'Égypte*, 1917, p. 97).

Rappelons que la fête du ḥeb-sed se célébrait en souvenir des trente années de règne d'abord des dieux, puis des rois. Ces fêtes sont mentionnées et représentées dès la Ire dynastie (Petrie, *Royal tombs*, t. I, p. 15, 16) puis à la Ve, dans le temple d'Abusir de Néuserré (Borchardt, *Deutsche orient. Gesells.*, 1905). Il existe une représentation sur un cercueil du nouvel empire (Berlin, *Z. A. S.*, t. XXXIX, p. 72), ainsi que dans la chapelle de Hathor de Deir-el-Bahari. Une scène de la fête ḥeb-sed de Ramsès III montre la barque solaire avec le naos, surmonté du vautour de Nekhbt (*Z. A. S.*, t. XLVIII, p. 48).

Le culte des animaux. — Ce culte fut répandu de tout temps en Égypte; il fut surtout florissant à l'époque saïte et à la basse époque; à ce moment, les dieux et les idées religieuses étrangères affluaient; par opposition, les Égyptiens s'enfermaient dans leur conservatisme, de sorte que, pour les étrangers, le culte des animaux devint une caractéristique de la religion égyptienne. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que les voyageurs étrangers aient interprété, d'une manière peu flatteuse, tout ce qui concerne celle-ci.

Pour bien faire comprendre les sentiments que professaient les fidèles à l'égard de leurs animaux sacrés, rien ne vaut la citation d'une formule que l'on retrouve dans les textes, destinés à affirmer les plus hautes qualités morales envers le prochain et qui prouvent que les animaux, même non sacrés, étaient honorés et aimés à l'égal de l'homme; nous citons, col. 849, quelques-uns de ces textes; un d'eux est suivi de la mention : « Je donnai à manger à l'ibis, au faucon, au chat, au chacal... » (Bergmann, *Hieroglyphische Inschriften*, Vienne, 1878-1879, pl. VI, lig. 9-10.)

Les animaux sacrés étaient assimilés aux véritables divinités; on leur accordait les mêmes honneurs; ils avaient leur temple avec leur administration, leur exploitation agricole, leur personnel attitré. Des cérémonies étaient célébrées lors du repas des bêtes; à leur mort, elles étaient embaumées, enterrées en grande pompe dans de vastes tombeaux (Sérapéum) et honorées par les mêmes moyens et attributs que les dieux. Il existe des rituels à observer, lors de leur enterrement (*Z. A. S.*, t. LVI, 1920, p. 1; un en démotique, *Pap. de Vienne 27*).

A côté de ces dieux animaux, le temple en entretenait d'autres, pour lesquels les Égyptiens avaient moins de considération; ils n'incarnaient pas le dieu comme les premiers, mais lui étaient apparentés et pouvaient servir à son incarnation future. Une troisième classe, enfin, était les animaux fétiches; ils étaient entretenus dans les maisons particulières.

Ce culte a conduit les Égyptiens à momifier les animaux; entre autres : l'autour, le bélier, le bœuf, le chacal, le chat, le chien, le crocodile, l'émerillon, l'épervier, le faucon, l'ibis, le serpent, le singe, le rat, l'antilope, la gazelle, le mouton... Il y eut de véritables cimetières d'animaux momifiés, par exemple, un cimetière d'ibis à Hermopolis; de chats à Bubastis...

La liste précédente ne signale qu'une partie des animaux sacrés; on a pu établir des tableaux indiquant les genres d'animaux et le nome où ils étaient honorés, même d'après les renseignements tirés des auteurs classiques (voir à ce sujet : Hoffner, *Tierwelt im alten Aegypten*, 1914). A notre liste nous pouvons ajouter, d'après lui : la musaraigne, le lion, la panthère, le loup, l'ichneumon, le lièvre, le porc, le rhinocéros, la vache, le veau, le taureau, la chèvre, le bouc, l'okapi, le vautour, le hibou, le corbeau, la colombe, l'hirondelle, la cigogne, l'oie, la grenouille, le poisson, le scarabée, le scorpion... Parmi ces derniers, il y avait des animaux familiers, également momifiés et déposés dans un cercueil (cf. Lortet-Gaillard, *La faune momifiée*, 1905), par exemple, le cercueil d'un chat muni de textes, tout comme pour une personne (*Z. A. S.*, t. XLIV, p. 97), celui d'un chien (*Z. A. S.*, t. XLIV, p. 131).

Les monuments relatifs au culte des animaux sont assez rares, excepté ceux dressés en l'honneur du bœuf Apis, du bouc mendésien, du bélier d'Amon. A la basse époque, on vénérait trois taureaux sacrés : Apis, noir et blanc, à Memphis; Mnévis, tout noir, à Héliopolis et Bakhis, blanc, mais à tête et poitrail noirs à Hermonthis. Le bœuf Apis était mis à mort au cours de cérémonies prescrites, s'il avait atteint un certain âge (25 à 30 ans); quelques auteurs classiques l'affirment (Pline, II, 46; Amien Marcellin, XXII, XIV, 7; Solin, 32; Plutarque, *De Iside*, LVI), mais leurs affirmations ne sont pas confirmées par des textes égyptiens. Les prêtres le noyaient dans un lac déterminé (*Rec. trav.*, t. XXXVIII, p. 57). Son culte grandit dès la XVIIIe dynastie.

On connaît environ 24 Apis, honorés dans le temple de Ptaḥ, à Memphis, à partir de Ramsès II, jusqu'à l'époque ptolémaïque; il existe un rituel en son honneur, malheureusement fragmentaire (Spiegelberg, *Z. A. S.*, t. LVI, 1920, p. 1). Un autre avait une tombe à Héliopolis, sous Ramsès II (*Annal. service antiq. d'Égypte*, 1918, p. 193-196). Un taureau noir était adoré à Hermonthis, de son vivant (*Annals archaeol. anthropol. Univers*, t. XVI, Liverpool, 1929, p. 3 sq; fouilles de 1927).

Quant au *bouc de Mendès*, le socle d'une statue de Stockholm (*Z. A. S.*, t. XLVII, p. 111) a conservé des prières qui lui étaient adressées.

Nous avons déjà mentionné les *allées de criosphinx* du temple de Karnak qui accusent suffisamment combien cette image symbolique du plus grand dieu du nouvel empire était répandue. Remarquons encore qu'on dressait des stèles en l'honneur de ces animaux; telle, la stèle d'une vache d'Isis (*Z. A. S.*, t. XLIII, p. 129), d'époque ptolémaïque, qui raconte, entre autre chose, sa mort.

IX. LE CULTE DES MORTS. — On peut dire que les Égyptiens n'ont jamais vécu que dans la certitude de l'immortalité de l'âme, ou plutôt de la vie éternelle que mènerait l'âme après la mort corporelle; c'est pourquoi le parallélisme entre le culte des dieux et celui des morts est justifié. On peut, en outre, chercher l'origine du culte des morts dans celui voué à Osiris d'abord et au roi, identifié à son fils Ḥorus (*Pyramides*) ensuite, car de la IIIe à la VIe dynastie inclusivement, les rites funéraires osiriens étaient un privilège royal. Petit à petit, avant la fin de l'ancien empire, les nobles de la cour et de la province en bénéficièrent. Au moyen empire enfin, tout mort, de quelque condition qu'il fût, participait aux avantages primitivement accordés au roi. La démocratisation du culte funéraire est encore une des conséquences de l'accès du peuple aux niveaux supérieurs de la société, car cette démocratisation a suivi la même marche ascensionnelle que celle des agents des autres administrations.

Voici les idées principales qui sont au fond de cette religion et de ce culte. Nous sommes très bien renseignés sur ce sujet par des milliers de documents originaux et par les textes de quelques auteurs classiques, qui ont écrit au moment où ce culte était encore en pratique; entre autres, Hérodote (trad. Humbert, II, § 85 sq.), sur les funérailles, les embaumements, etc...

1. *Psychostasie.* — Après la mort, l'âme (ka) continuait l'existence terrestre dans le monde des morts et

des dieux; avant d'y parvenir, elle devait subir son jugement. Celui-ci se faisait en présence de 42 dieux, probablement symboles des nomes; le cœur du mort était placé dans un plateau de balance dont Anubis examinait l'aiguille et dont Thot inscrivait le résultat (voir la vignette du *Livre des Morts*, c. cxxv, dans Naville, *op. cit.* nouvel empire). Si le résultat était favorable, après ou pendant la récitation de la « confession négative », le ka était reçu dans le royaume d'Osiris et assimilé à celui-ci (« osirification »), sinon, il était dévoré par le monstre Aapep. Cette scène se passait dans le hall d'Héliopolis qui avait jadis été témoin de la justification d'Osiris et de la confusion de Seth (*Pyramides*, § 957-960). Dans le royaume d'Osiris, le ka aura des corvées à accomplir, mais il pourra être remplacé pour ces corvées par des figurines, chargées des instruments aratoires et autres (cf. Speleers, *Les figurines funéraires égyptiennes*, 1923).

2. Le séjour dans ce domaine implique l'immortalité de l'âme et sa destinée céleste parmi les dieux. L'âme passait dans divers endroits (champs des Souchets, des Bienheureux, c. cxlix, du *Livre des Morts*). Un texte, qu'on pourrait aisément remplacer par d'autres similaires, ne nous dit-il pas : « Ton âme vit au ciel auprès de Ré, ton corps est en paix dans la Dwat auprès d'Osiris ? » (*Urkunden des alten Aegyptens*, t. iii, 1907, *époque gréco-romaine*, p. 165, 15). Là, elle se mêlait aux dieux et surtout à Osiris, apparaissait en étoile (š'ḥ = Orion; *Pyramides* et *Sarcoph. antérieurs au nouvel empire*) et parcourait le ciel, comme le soleil Ré, pendant le jour et le monde occidental pendant la nuit (« Ré-ification »). L' « immortalité du mort » est d'ailleurs affirmée souvent dans les *Textes des Pyramides* (§§ 7, 8, 134, 372, 412, 414, 762, 764, 787, 810, 878, 1190, 1249, 1301, 1352, 1385, 1464, 1471, 1477, 2201, etc...), dans ceux du moyen empire (Lacau, *Sarcophages antérieurs au nouvel empire*, c. lxxv, p. 122) et dans le *Livre des Morts* du nouvel empire. *Textes des Pyramides*, du moyen empire (Lacau, *op. cit.*, c. xvi, p. 37 sq.).

3. *Métempsychose.* — Le changement de l'âme en formes animales (phénix, ibis, épervier, serpent, insecte, oiseau) ou divines (Ptaḥ, Osiris) ou autres (fleur, pilier) avait une large part dans ces événements. Sous ces formes, l'âme voyageait hors du tombeau, dans les mondes célestes et souterrains, où elle luttait contre les génies qui lui obstruaient le passage (*Livre des cavernes*, p. 289). Précisons qu'il s'agit d'une « prise de forme de tel animal... » dans l'autre monde et non pas de la métempsychose, telle que l'entendaient les Grecs qui l'attribuaient par erreur aux Égyptiens.

Mais l'âme pouvait également goûter, dans l'autre monde, toutes les joies de la vie terrestre; elle pouvait même y vivre parmi les membres de sa famille, comme le promet le « chapitre sur la réunion des aïeux d'une personne dans le khrt nthr » (cf. Lacau, *Sarcoph. antérieurs au nouvel empire*, c. ii, p. 9; c. lxxii-lxxiii; Baillet, dans *Journal asiatique*, 1906, selon le cercueil de Sépa et de Nofra, moyen empire), ou « celui de bâtir son domaine, de creuser ses canaux, de faire fleurir ses arbres », Lacau, *op. cit.*, c. lvii, p. 114. On possède des textes contenant une série de souhaits qui doivent être réalisés pour l'âme (Maspéro, *Études égyptiennes*, t. i, 1879, p. 82). Signalons enfin une dernière raison pour laquelle on exécutait ces rites; c'est que l'âme insatisfaite ou inapaisée pouvait inquiéter les vivants et leur causer des ennuis; on la rendait inoffensive par un service régulier (cf. *Contrats funéraires*, col. 872).

Les rites funéraires avaient pour dessein immédiat de rendre la vie à l'âme; mais, comme on croyait qu'elle habitait encore dans le corps, on pratiquait l'embaumement de celui-ci, afin d'assurer sa conservation (*Textes des Pyramides*, § 574, 1122, 1878; cf. Lacau, *op. cit.*, c. xxv, p. 72); cette pratique existe dès les premières dynasties, mais elle ne s'est généralisée et elle n'est devenue démocratique que beaucoup plus tard. Pendant l'embaumement, on récitait le rituel, notamment, celui de la préparation du cadavre et de l'emmaillottement de la momie (Sciaparelli, *Libro dei funerali...* 1881, 1890 : cercueil de Buteamon, XX[e] dyn.; Maspéro, *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre*, p. 14-104). Les intestins, c'est-à-dire les parties les plus corruptibles, étaient placés dans quatre canopes sous la protection des quatre fils de Ḥorus et remplacés dans le corps par diverses substances, comme le natron, l'asphalte; un masque était collé sur la figure.

Pour assurer la défense de l'âme contre les dangers qui la guettaient dans l'autre monde, on ajoutait au cadavre une série d'amulettes et de papyrus à caractère plutôt magique. L'origine des amulettes est peut-être de fournir, en petites dimensions, tout le mobilier funéraire (armes, vêtements, coiffures).

La cérémonie capitale et la plus fréquente était l'*offrande* ou le sacrifice. Elle se pratiquait, à la fois, dans le culte divin et dans le culte funéraire, c'est-à-dire en l'honneur du dieu et à l'avantage de l'homme (ka) avec les mêmes caractéristiques. (Lire à ce sujet : Maspéro, *Biblioth. égyptol.*, t. i, 1893, p. 292.)

Les cérémonies relatives à la revivification de la statue du mort ont leur origine dans le souvenir du meurtre et du démembrement d'Osiris; de même qu'il faut rendre au roi des morts l'usage de ses membres, de même l'âme du mort, identifiée à Osiris, doit retrouver l'exercice de ses membres, afin de vivre pleinement dans l'autre monde où règne Osiris.

Il est utile de signaler quelques exemples typiques du cérémonial, pour bien montrer que les rites principaux sont restés identiques à travers les âges; ces rites sont sculptés avec des variantes sur les murs des mastabas et des tombes postérieures; on les rencontre même, en résumé, sur de nombreuses stèles funéraires. (Consultez les planches de Klebs, *Reliefs des alten Reichs*, 1915.)

Tout d'abord, on dresse la statue du mort qu'on encense; ensuite, on assiste à l'apport des offrandes, bétail, volaille, aliments et boissons; à l'abatage du bétail, à la préparation de la volaille, etc... au dépôt des offrandes sur des plateaux, enfin sur une table. Le mort, assis devant la table et le « menu », seul ou avec sa femme, reçoit ses parents et les porteurs d'offrandes, surveille les travaux et métiers, assiste aux plaisirs, etc..., en un mot, revit toute son existence terrestre. Avant et après le repas, on procède aux opérations qui doivent rendre au corps l'exercice de ses membres : ouverture de la bouche, des yeux, des oreilles par l'attouchement, avec un outil spécial (mśkhtjw) ou avec les offrandes... Ensuite, on procède à la mise au tombeau de la momie (voir Steindorff, *Das Grab des Ti, Saqqarah*, V[e] dynastie, 1913; *Tomb of Intef-Ikr-Senet*, Thèbes : Davis-Gardiner, 1920, pl. xvii sq., p. 19 sq. du moyen empire). Cette mise au tombeau comprend le voyage au tombeau à Abydos, en bateau, avec le cercueil et les offrandes qu'apportent des serviteurs de nomes, des prêtres et des gens de plusieurs villes; le transport du cercueil se fait sur un traîneau; des danseurs et danseuses, musiciens et musiciennes, harpistes, exécutent les morceaux de circonstance... Ces scènes sont également bien représentées dans le temple de Séthi I[er] (Rosellini, *Monum. culto*, pl. 60 = Champollion, *Monum. Égypt. et Nubie*, pl. 243 sq.), mais pour le culte divin. Le cortège funèbre s'arrête, enfin, devant le tombeau où le cercueil est exposé à l'entrée et puis descendu dans la fosse. (Cf. Maspéro *Études égyptologiques*, t. i, p. 81 sq., 166 sq.; *Z. A. S.*,

t. xxxiii, pl. 1 = Neferrenpet, grand prêtre de Ptaḥ de Memphis; Dümichen, *Grabpalast des Petuamenapt*, 1884, époque saïte; Lefèbvre, *Tombe de Pétosiris*, 1923-1924 : époque gréco-romaine.)

Les *cérémonies de l'ouverture de la bouche* avaient une importance capitale; elles méritent d'être décrites en détail : prêtres et assistants commençaient par ériger la statue sur un tertre, face au Sud; on l'encensait; on l'aspergeait avec le contenu des quatre vases, nmśt et dšrt; on lui présentait cinq balles de natron d'Elkab (Haute-Égypte) pour la purification de la bouche, cinq balles du Wady-Natroun (Basse-Égypte) et cinq balles d'encens; on répétait la fumigation au moyen d'encens brûlant; on lui mettait la coiffure blanche, nms, le vêtement si'w, id. un blanc, un vert, un rouge, un grand (mnkht ḳdjt, w'djt, ins, ''t, idmi), le collier « large » (wskh); on lui faisait une onction; on lui fardait les yeux, au fard vert et noir; on lui présentait le du mort, près des victuailles (cf. les fragments de cérémonies semblables, dans divers musées : Berlin, *13297*, Copenhague, Caire, *Z. A. S.*, t. xliii, p. 51).

On aimait à se faire enterrer à Abydos, près du sanctuaire d'Osiris; sinon, on se contentait d'y envoyer une stèle funéraire.

Au nouvel empire, les rois se faisaient ensevelir dans les roches du Biban-el-Moluk, les reines dans celles du Biban-el-Harim; sans doute, afin de rendre leur sépulture plus secrète. Nous savons que cette crainte n'a été que trop justifiée et qu'à certaines époques la violation des tombes riches était chose courante (cf. col. 813).

Quand les cérémonies étaient terminées et que l'âme libérée pouvait enfin s'engager dans l'autre monde, il fallait encore qu'elle en connût les secrets. Divers chapitres du *Livre des Morts* font « connaître aux âmes des endroits sacrés » (*Z. A. S.*, t. lvii, 1922, p. 1 sq) et enseignent ce qui se passe dans ces endroits (c. cxlix-



141. — Rites funéraires devant la statue d'un mort; offrandes. Tombe de Méri, XIXe dynastie. D'après une gravure publiée par Mart. Nijhoff, La Haye, 1911.

sceptre, 'ms, la massue, ḥb ou ḥdj, la plate, mnw; on répétait l'encensement. Cette série d'actes était accomplie pour les rois héliopolitains des premières dynasties, comme l'indique le texte de la « maison dw't » (*Rec. trav.*, t. xxxvi, p. 7 sq.). Les liturgies du nouvel empire ne sont que le complément de celles-ci; aussi a-t-on pu les comparer utilement (Blackmann, *Journ. Manchester Egyptian oriental soc.*, 1918-1919).

Des cérémonies funéraires se pratiquaient également dans un jardin, le plus souvent artificiel (nouvel empire) dont les représentations sont rares. L'une d'elles (Louvre, *Tombe de Rekhmiré*, *Mission arch. franç. Caire*, Virey, t. v, pl. 38, p. 319 sq.) comporte le transport du cercueil par bateau dans le lac du jardin. Pleureurs, pleureuses et famille accompagnent la momie; des offrandes, des fleurs sont amoncelées au bord de la tombe et on y verse les libations, pendant que s'élèvent les lamentations et les récitations liturgiques; le cercueil avait été dressé au préalable à une place choisie, près d'une petite chapelle, et les statues cl, entre autres), comment l'âme se défendra contre les mauvais génies qui y président (c. de chasser Apophis de la barque de Ré, c. xxxv, p. 85; idem, les crocodiles, c. lxxiii, p. 119, dans Lacau, *op. cit.*, etc.) Mentionnons un livre qui traite spécialement de ce voyage; celui des « deux chemins du bienheureux mort », reproduit sur un fond de sarcophage du musée de Berlin (éd. Schack-Schackenburg, 1903). Il décrit le voyage du mort et ce qu'il rencontre dans les villes qu'il traverse : à Héliopolis, c'est le taureau; à Buto, la plante sacrée et la maison de vie; à Abydos, les serpents... Ce livre appartient au genre religieux, funéraire ou magique, à cause des formules que le lecteur doit prononcer sur certaines amulettes; un plan est même dressé par le scribe sur lequel est indiquée la route à suivre et celle à éviter, car cette dernière mène à la destruction par la mer de feu. Quelques figures illustrent le papyrus.

Le *Livre pour traverser l'éternité*, d'après une stèle du Vatican (128 *a* : *Z. A. S.*, t. xlv, p. 111) ou d'après la

version de Vienne (Bergmann, 1877)... est une suite de phrases adressées au mort, comme on en rencontre dans la littérature funéraire (des « Respirations des morts », de parcourir l'éternité, des transformations de l'âme...), relative à la vie d'outre-tombe. Les deux *papyrus funéraires Rhind*, composés en hiératique et en démotique (édit. Müller, 1913, Édimbourg) sont en relation étroite, au point de vue du contenu, avec certains textes funéraires de basse époque de Thèbes; comme, par exemple, les manuscrits cités précédemment. Ils contiennent la biographie du mort, sa salutation par Anubis, l'embaumement, la fête de Sokaris, l'introduction du mort auprès d'Osiris par Anubis, la salutation d'Osiris par le mort, le discours du mort à Osiris pour sa justification, le témoignage en sa faveur par les fils de Ḥorus, des formules et des prières.

Enfin, nous ne pouvons pas perdre de vue les nombreuses *stèles funéraires* datant de l'époque primitive jusqu'à l'époque chrétienne et dont la plupart portent, soit une représentation, soit un texte. Ce dernier mérite, à lui seul, une étude; ses formules, depuis l'ancien empire, se réduisent aux suivantes (cf. *Rec. trav.*, t. XXXIV, p. 25) : 1. Offrande est faite à Anubis pour qu'une sépulture soit donnée dans l'Occident au fidèle du grand dieu; 2. Pour qu'il ait des liturgies, des aliments et boissons à telles fêtes; 3. Pour qu'il marche sur les voies où il est bon de marcher; 4. Suivent des formules d'offrandes, en l'honneur des dieux, pour le ka du mort et une prière aux vivants, pour qu'ils cultivent son souvenir.

A la basse époque, les cultes funéraires n'avaient rien perdu de leur intérêt, ni de leur popularité; on peut en donner pour preuve la « remise à neuf » de l'antique littérature : *Textes des Pyramides*, de la course du soleil, du *Livre des Morts*, du *Livre de la Respiration*, des plaintes pour Osiris, d'Isis, de Nephtys, du rituel de l'embaumement, de la conquête d'Apophis... inscrits sur les parois des cercueils et sur celles des tombeaux. Voir entre autres le tombeau de Pétouamenapt (suite, Dümichen, *op. cit.*).

Nombreux sont les documents qui témoignent du respect dont on entourait tombeaux et nécropoles; on punissait sévèrement, même par la mort, les violateurs qui y pénétraient pour les dépouiller (*Pap. Abbott;* voir col. 813). Le roi lui-même édicta des prescriptions relatives à la conservation des tombeaux. Le respect des morts a intéressé les gouvernants jusqu'à la fin; ainsi Nekht-Ḥorḥeb (374 avant notre ère, stèle de Berlin : *Z. A. S.*, t. XLIV, pl. 55) menace de peines sévères (mutilation d'un membre) quiconque violerait la sainteté non pas seulement des tombes, mais même de la roche dans laquelle sont taillés les caveaux (Abydos).

Remarquons enfin que les cultes funéraires furent répandus à l'étranger : en Nubie (Abusimbel, Napata, Derr, Gerf Husein), dans l'oasis de Jupiter (Siwa), où il y avait un oracle réputé à l'époque grecque; dans les oasis libyennes (Chargheh, époque perse) et en Syrie. La stèle de Yehawmélek, celles de Chamal (Sendjirli, VIIIe-VIIe siècles) apportent également la preuve de l'influence exercée par les rites égyptiens sur les usages funéraires de la Mésopotamie occidentale.

X. LA MAGIE. — La religion égyptienne a conservé des usages qui se confondent avec ce que nous appelons la « magie », c'est-à-dire, l'art de produire des effets contraires aux lois naturelles, par des pratiques religieuses ou des « charmes ». Cette confusion s'explique partiellement par l'incapacité de renoncer aux usages traditionnels. Citons quelques-uns de ces effets.

Nous avons vu que le rituel funéraire comporte plusieurs opérations, dont une des plus importantes est l'ouverture de la bouche du mort sur sa statue, ainsi que celles qui rendront au mort l'usage de ses membres; elles s'exécutent pendant que le prêtre prononce les paroles ou formules appropriées à l'acte. C'est, en somme, de la magie « sympathique », par laquelle le « mage » veut obtenir sur l'âme l'effet que l'acte devrait produire dans le monde sensible. Dans l'offrande de sacrifices au mort, on procède de même; par l'effet des formules et des gestes, le mort est censé jouir des aliments et des avantages qu'on veut lui procurer. Le fait de peindre ou de sculpter sur les murs du tombeau, sur les parois des cercueils, sur la feuille de papyrus, des images de la vie terrestre ou céleste, suffit pour procurer à l'âme tous les avantages qu'elle aurait pu goûter sur terre et ceux qui l'attendent dans la compagnie des dieux. Il existe même une formule, par laquelle on empêchera « que les charmes de quelqu'un soient enlevés dans l'autre monde ». (Lacau, *op. cit.*, c. VII-VIII, p. 25.)

Ce que nous disions des procédés employés dans le culte funéraire peut se répéter de ceux dont on usait dans le culte des dieux; dans ce sens, on peut affirmer que les tombes aussi bien que les temples et les objets et moyens de culte relèvent de la magie. (Pour la magie dans la littérature, voir col. 875.)

Outre les formules et les représentations, on se servait d'amulettes et d'objets sur lesquels il y avait ou non des formules. Le nombre des amulettes est considérable. La plupart sont déjà représentées sur les cercueils du moyen empire. Plusieurs d'entre elles correspondent à un chapitre du *Livre des Morts;* c'est dire l'importance qu'on y attachait. Voici une liste des principales amulettes : stèles, bâtons en ivoire gravés, pendeloques, corde à sept nœuds (chapitre des sept nœuds de la (vache) Mḥt wrt (Lacau, *op. cit.*, c. I, p. 9) et deux tablettes magiques (Erman, *Religion*, p. 99), scarabées, divinités à tête humaine ou animales, le cartouche du nom royal, l'œil wdj', , le pilier , la colonne w' dj , la boucle s' , le lacet 'nkh , les couronnes , , , les plumes , les sceptres , , le fouet , etc... (cf. Petrie, *Amulets*, 1914; *Z. A. S*, t. XLIII, p. 66); le chevet , le contre-poids (de collier) , le menat , le doigt , ou les deux doigts , le sistre , l'équerre , le niveau , l'escalier , le signe de la réunion , le pectoral , la table d'offrandes , l'obélisque , la barque , le paquet , l'horizon , le cœur , le ka , la main , etc... (N. B. Dans *Encyclopaedia britannica*, on trouvera un article de Gardiner sur les diverses formes de magie, auxquelles appartiennent les exemples précédemment décrits.)

Les fidèles savaient aussi menacer les dieux, s'ils ne leur donnaient pas satisfaction; les *Pyramides*, le *Livre des Morts* et la littérature postérieure contiennent nombre de ces menaces (*Z. A. S.*, t. XLIX, 1911, p. 48). Le mort croyait aussi pouvoir forcer les dieux à exécuter sa volonté. Dans ce dessein, il les conjurait par des déclarations, par le nom secret d'êtres ou d'objets, par des prières, par des amulettes, etc... De la magie se rapproche la sorcellerie ou l'art de produire des effets néfastes, par des pratiques où les formules religieuses et les instruments appropriés jouent un

rôle. Un exemple frappant est conservé dans le *Pap. Lee* (époque de Ramsès III), où un sorcier est accusé d'avoir voulu conspirer contre la vie du roi en obtenant des résultats magiques au moyen d'images de cire; le sorcier fut puni de mort. (Cf. Newberry, *Amhearst papyri*, t. v, 1899, pl. 2 et 3.)

La croyance aux démons donna sans doute naissance à la sorcellerie, car ce sont les démons qui causent les malheurs dont souffre l'homme. En les évoquant par des moyens ressortissant de la magie, sympathique ou non, ils prenaient possession d'un être et lui causaient le mal que le sorcier désirait lui infliger.

XI. LES MYSTÈRES ÉGYPTIENS. — D'après nos connaissances générales de la religion, des textes et des pratiques religieuses, nous pouvons dire que les Égyptiens célébraient ce que nous appelons des mystères; ceux-ci furent surtout en vogue dans les temples gréco-romains. Outre les passages des *Textes des Pyramides* et quelques autres de l'ancien empire, nous avons des documents directs sur les mystères depuis le moyen empire. Mentionnons tout d'abord les *mystères d'Osiris*, décrits d'une manière saisissante sur une stèle de la XIIe dynastie (Sésostris III; cf. Schäfer, *Die Mysterien des Osiris in Abydos*, dans *Untersuchungen zur Geschichte Aegyptens*, t. iv, 1904). Ces mystères se pratiquaient à une époque déterminée de l'année; ils débutaient par la sortie d'Wpwat qui se mettait en route pour aller venger (ou assister) son père Osiris, et jouait donc le rôle de Ḥorus, selon les *Textes des Pyramides*. Précédé d'Wpwat, Osiris apparaissait ensuite comme roi, victorieux de ses ennemis, sur sa barque (nšm-t). Amis et ennemis en venaient aux mains pour simuler la lutte d'Osiris et de Seth; mais la lutte se terminait par la mort d'Osiris. On recherchait le cadavre du roi, on le pleurait. Dès qu'il avait été trouvé, Thot était chargé de rapporter sa dépouille à Abydos (Pkr), afin de la déposer dans son tombeau. On munissait le roi mort de tout ce qui convenait à son ensevelissement à Pkr. Les amis d'Osiris (Ḥorus et ses « suivants ») combattaient de nouveau Seth (et ses partisans) pour venger Osiris; cette lutte avait lieu au lac de Nedit. Osiris ressuscitait et devenait définitivement victorieux, après la défaite de ses ennemis; il rentrait alors triomphalement dans son tombeau à Abydos.

On voit le rapport entre ces jeux et les légendes osiriennes exposées col. 831, et rapportées par les *Textes des Pyramides* et par d'autres textes; ces mystères n'étaient que la « mise en scène » des rédactions liturgiques. Cette conclusion est encore confirmée par l'exemple suivant, d'après les textes et les représentations de Dendérah, d'Edfou, de Philae (cf. Yunker, *Stundenwachen in den Osirismysterien*, Vienne, 1910). Au cours des cérémonies qui devaient symboliser la vie, la mort, la résurrection du dieu, on faisait la *veillée d'Osiris*. Les acteurs jouaient le rôle de défenseurs, de pleureurs, de démons, etc... Une catégorie spéciale d'artistes assumait la tâche de veiller le corps du dieu, pendant les douze heures du jour et les douze heures de la nuit. Libations, encensements, onctions, récitations de prières... constituaient leur tâche principale. D'autres acteurs symbolisaient les enfants de Ḥorus et ceux de Khnti imnti. Pendant la procession du cercueil du mort, ils portaient aussi les chapelles divines. Suivaient ceux qui figuraient les dieux : Anubis, Wpwat, Ḥorus, Thot, šw, Geb... les prêtres : récitateur (khri ḥb), libateur (śm), servant (ḥm nthr), échanson (wdpw), voyant (wr maa); les déesses : Isis, Nephtys, Neith, Sekhmet, Rekhti et S'ḥti; les pleureuses : djrti et ḥ'ti... Avant les cérémonies, Osiris venait dans son sanctuaire s'unir à son esprit, sous forme de serpent, d'épervier, de faucon; il réunissait les dieux et les déesses autour de lui, prenait ses formes (śšt', bś, stkhm) et reposait dans sa statue. Son entourage opérait alors autour de celle-ci et exécutait tous les rites qui symbolisaient sa vie, sa mort, sa résurrection.

D'un tout autre genre est le document suivant, découvert, en 1895-1896, dans une caisse du Ramesséum par Quibell. C'est un papyrus très abîmé (*Hieratische Pap. Berliner Museen*, t. iv, p. 5...; Sethe, *Der Dramatische Ramesseumspap.*, dans *Dramatische Texte zu altäg. Mysterienspielen*, 1928; *Untersuchungen zur Geschichte u. Altertumskunde Aeg.*, t. x, 2), datant du moyen empire et dont le sujet est divisé en 46 scènes et tableaux, qui se déroulent en plusieurs endroits. Les acteurs expriment par les paroles, sans doute accompagnées de gestes appropriés, leurs aventures et sentiments, alors que, dans d'autres textes, ce sont les dieux du mythe osirien qui parlent et agissent; ils représentent parfois les divinités, les animaux et les objets symboliques dont le rôle est indiqué par les paroles; ces dernières sont d'ailleurs reproduites dans le papyrus sous forme de légende explicative.

Quant au fond même du sujet, il retrace, sous une forme dramatique, le couronnement et l'intronisation de Sésostris Ier, après la mort de son père Amenemhat Ier, ainsi que les cérémonies de son enterrement. Sésostris Ier, entre autre, prend la forme de Ḥorus et c'est autour de ce personnage symbolique que toute l'action va se poursuivre. A la mort du roi, on équipe la barque royale en la chargeant d'offrandes et d'objets symboliques, les deux enfants royaux y montent (scènes 1 à 16); on fait une offrande au dieu de Létopolis (17-21); les deux enfants royaux présentent au roi du vin et des bijoux (22-24); d'autres acteurs lui offrent le repas et promènent les objets cultuels (25-26). On honore les insignes royaux et on exécute les scènes du couronnement, ainsi que les cérémonies complémentaires (27-32) et les rites funéraires pour le roi mort (33-46). Ce drame, si ce mot peut caractériser un jeu religieux-mythologique, rappelle à certains égards les mystères de notre Moyen Age; mais il est intimement mêlé à une liturgie et à des cérémonies cultuelles d'où les préoccupations magiques ne sont pas absentes.

Dans le même ordre d'idées, il faut mentionner le texte memphite (col. 825) relatif aux créations de Ptaḥ; on a reconnu (Sethe, *op. cit.*, t. i) qu'on peut y distinguer un jeu dramatique où les acteurs reproduisent la lutte d'Osiris et de Seth, pendant qu'un ou plusieurs prêtres récitent ou expliquent certains passages de nature dogmatique aux assistants, et dirigent le jeu. Ainsi les spéculations théologiques en vinrent à se confondre non seulement avec la mythologie et la religion, mais encore avec les besoins artistiques. Rappelons-nous qu'Hérodote (l. II, c. lix-lxiii, 171) fait allusion à des jeux semblables qui sont également des pratiques religieuses, sans être ce que nous appelons des « mystères » proprement dits.

XII. LES ORACLES. — Il est à présumer que les Égyptiens connaissaient les oracles. En effet, certains textes font supposer l'existence de statues articulées qui répondaient, par un mouvement, aux questions qu'on leur posait. Nous avons cité (col. 816) l'exemple de Nebwnef, qui fut déclaré grand prêtre par un mouvement de tête de la statue du dieu, après que Ramsès II eût prononcé le nom de Nebwnef, parmi ceux de plusieurs candidats à cette dignité (*Z. A. S.*, t. xliv, p. 30 sq.). Mais il y a des exemples plus anciens. Ainsi une inscription d'Abydos parle de la statue du roi défunt Aḥmès Ier, portée dans la barque sacrée par quatre prêtres; par un mouvement elle termine une contestation relative à la possession de propriétés funéraires. Hatshepsut et, plus tard, Thutmès III furent élus, pour régner, grâce à l'oracle, parmi les assistants au temple de Karnak.

Nous voyons donc que le dieu, ou plutôt les prêtres, intervenaient dans la désignation par le roi des hauts

fonctionnaires et, par conséquent, dans la décision d'affaires importantes. Sous la XXIIe dynastie, on eut souvent recours aux oracles. Plus tard, cet usage ne tomba pas en désuétude. Un papyrus contient, à lui seul, au moins quatorze tables donnant réponse à quelques demandes relatives aux rois de la XXVIIIe à la XXXe dynastie (Roeder, *Altäg. Erzählungen u. Märchen*, 1927, p. 238 à 249). A l'époque ptolémaïque (Spiegelberg, *Sogenannte demotische Chronik*, 1914, p. 6) et copte (*Z. A. S.*, t. XXXVIII, p. 71), on pratiquait toujours les oracles. L'oasis de Siwa était un lieu de culte des plus célèbres où les potentats gréco-romains allaient interroger l'oracle d'Amon. Celui de Napata, capitale de la Nubie, marque la prépondérance du culte d'Amon sur les dieux indigènes et égyptiens.

XIII. LA MORALE. — Comme nous le verrons plus bas, les Égyptiens ont connu la distinction du bien et du mal; on peut donc parler d'une morale égyptienne. Pour en avoir une idée, nous devrions interroger les sources et nous demander en quoi consistait leur conception de la justice, de la pureté, de la bonté, de la fidélité, de l'amour... d'une part, et leurs antithèses d'autre part. Mais ils n'ont jamais codifié leur morale, ni défini leurs notions sur l'injustice, l'impureté, la méchanceté, la traîtrise et la haine. Nous avons déjà eu et nous aurons encore l'occasion de constater que chez eux ces sentiments existaient; il suffira de prendre connaissance des documents mentionnés ci-après pour connaître suffisamment leurs vertus et leurs vices. D'ailleurs, vers la basse époque, il y a eu des tentatives pour rédiger et grouper les idées en cours aux époques antérieures, comme le prouve le *Pap. moral de Leiden*, composé en langue vulgaire (démotique). Son éditeur, Eug. Revillout, Paris, 1907 (cf. Boeser, dans *Acta orientalia*, Leiden, 1922, p. 148-157) a jadis subdivisé en une vingtaine de chapitres les sujets traités qui restent, car les cinq premiers manquent. Voici un aperçu des thèmes abordés dans ce papyrus : 6. Il faut profiter de la vie sans oublier les soucis d'outre-tombe; 7. De la fréquentation des hommes et de la conduite à observer vis-à-vis de ses semblables; 8. De la gourmandise; 9. De la luxure; 10. De l'éducation; 11. Des domestiques, des maîtres et du dieu; 12. De la prudence; 13. De la peine; 14. De notre attitude envers le petit et l'ignorant; 15. Le devoir du riche; 16. De la volupté charnelle; 17. Les fins dernières; 18. La conscience; 19. De la modération dans les discours; 20. Du respect des petites choses; 21. De l'estime due à soi-même; 22. De l'amour du foyer; 23. De la conduite dans les passions; 24. De la connaissance du dieu; 25. Des fins dernières (cf. 17).

Faisons maintenant un retour en arrière pour concrétiser l'opinion que nous pouvons nous faire, grâce aux textes antérieurs et, parfois, aux représentations que nous trouvons sur les tombes et dans les temples. Le texte le plus explicite est celui qu'on appelle la *Confession négative;* celle-ci fait partie du chapitre CXXV du *Livre des Morts* (XVIIIe à XXe dynastie, selon l'édition de Naville, *Todtenbuch*, 2 vol., 1886). A en juger d'après les vignettes, cette confession était récitée par le prêtre pour le compte du mort, au cours du pesage de son âme, en présence des 42 divinités (voir col. 839). Elle contient la liste, sans ordre logique, des péchés que les Égyptiens devaient éviter, afin (cf. Lacau, *Sarcophages antér. au nouvel empire*, c. XXIX, p. 79-80) d'être « maa-khrw » « juste de voix » (cf. Moret, *Rec. tr.*, t. XIX, p. 122 : *La condition des féaux*), et de vivre heureux, dans l'au-delà, auprès des dieux. Le juste énumère tous les actes défendus qu'il n'a pas commis, telle est sa confession négative. Plusieurs actes défendus sont énoncés au cours d'une invocation des dieux. Voici un extrait, en traduction libre, de cette confession; on peut ramener les fautes à trois ou quatre séries, selon qu'il s'agit de péchés contre les dieux, leurs sanctuaires et les tombes, contre le prochain, enfin contre l'intérêt général.

1. *Péchés contre les dieux :* « Je n'ai rien fait de ce que les dieux détestent; je n'ai pas amoindri les rations dans le temple, ni diminué les pains destinés aux dieux; je n'ai pas attaqué les oiseaux des dieux, ni pêché les poissons de leur étang, ni volé le revenu du temple; je n'ai pas nui au bétail du temple; je n'ai pas fait d'impureté dans quelque sanctuaire de mon dieu; je n'ai pas tué de taureau sacré, ni calomnié le dieu... »

2. *Péchés contre le prochain :* « Je n'ai pas volé les aliments du mort; je n'ai pas desservi quelqu'un auprès de son supérieur, ni affamé quelqu'un, ni fait pleurer, ni tué, ni ordonné de tuer, ni causé quelque mal; je n'ai pas enlevé le lait de la bouche de l'enfant, ni le bétail de sa prairie; je n'ai pas pillé, ni trompé, ni volé, ni entretenu la querelle, ni menti; je n'ai pas rompu la fidélité conjugale; je n'ai pas insulté, ni abusé de la parole, ni outragé le roi, ni levé la voix trop haut... »

3. *Péchés contre l'intérêt général :* « Je n'ai pas diminué la mesure du grain, ni la coudée, ni faussé la mesure agraire, ni alourdi les poids; ni faussé l'aiguille de la balance; je n'ai pas mis d'obstacle à l'eau de l'inondation, ni arrêté l'eau courante; je ne fus pas sourd à la voix de la justice; je n'ai pas pratiqué le vice charnel... »

Il résulte du chapitre CXXV que le bonheur dans l'autre monde est conditionné par la « pureté » ou plutôt l'absence totale des péchés énoncés; c'est ici qu'intervient la magie, car par la lecture des chapitres du *Livre des Morts* ou même par leur seule présence dans la tombe sous forme de papyrus ou d'inscription, sur quelque partie de la tombe et du cercueil, la répudiation de ces péchés est faite et la « pureté » assurée.

L'idée du péché, c'est-à-dire le sentiment de la culpabilité envers le dieu et même le prochain, est le commencement d'une religion intérieure; ce sentiment a été directement exprimé : « L'homme est pécheur depuis sa naissance. » (*Pap. Anastasi ; Select. pap... Br. Mus.*, t. II, 1842, p. 8, 5; cf., *ibid.*, t. II, pl. 10, 1 sq.)

Ce sentiment a été encore mieux exprimé dans les *maximes de sagesse d'Amenemope* qui méritent un examen approfondi. (Publié par Budge, *The teaching of Amenemapt*, *Hier. pap. Br. Mus.*, IIe sér., London, 1923-1924; Erman, *Eine aeg. Quelle der Sprüche Salomos-Sitzungsber. preuss. Ak. Wiss.*, t. XV, 1924, p. 86; Lange, *Weisheitsbuch des Amenemapet*, pap. *10474*, Br. Mus., 1925).

Ce manuscrit ne date que de la XXIIe dynastie ou plus tard et est un modèle littéraire que les élèves s'exerçaient à copier. Une tablette en bois du musée de Turin porte quelques extraits du livre, copié par un élève. Le fond est essentiellement religieux et moral; plusieurs divinités sont invoquées en témoignage et l'idée frise parfois un « semblant » de monothéisme. L'auteur attribue à la conscience de la divinité la raison déterminante de la conduite dans la vie, de même qu'il attribue au dieu la création de l'homme et la direction du sort; c'est presque une négation du libre arbitre. Dieu est la cause de la justice dans l'ordre universel, tandis que l'homme n'est qu'un pécheur qui devrait s'en remettre au dieu en toutes ses affaires. La pratique des vertus fondamentales, le dédain des richesses matérielles, la justice dans les rapports avec le prochain, l'hospitalité, la conciliation, l'absence de méchants discours, la franchise, la réserve dans l'expression des idées... en un mot, l'amour du prochain, telles sont les vertus morales qu'on conseille au lecteur d'acquérir ou de pratiquer. Essentiellement égyptiennes tant par la forme que par le contenu, ces maximes ont une ressemblance frappante avec les *Proverbes* attribués à Salomon; certains passages, presque identiques, font

supposer que le sage de la Bible a eu connaissance de la sagesse égyptienne et qu'il s'en est inspiré. Ainsi, les deux œuvres comptent chacune trente chapitres où le père enseigne son fils et lui donne des conseils : cf. Prov., XXII, 20-21. Le chap. I et Prov., XXII, 17-19, prient le fils d'écouter l'enseignement du père, « dans son cœur ». Le chap. II et Prov., XXII, 22-23, conseillent de ne pas dépouiller le pauvre et de ne pas lever la main contre le faible. Le chap. VI et Prov., XXII, 28, XXIII, 10-1, défendent de déplacer les bornes de pierre. Le chap. VII et Prov., XXIII, 4-5, conseillent de dédaigner les richesses. Le chap. XXI et Prov. XXIII, 9, recommandent de ne pas parler aux faibles d'esprit. Le chap. XXX et Prov., XXII, 29, affirment que l'homme capable peut entrer au service du roi. Le chap. IX et Prov., XXII, 24-5, exhortent le fils à ne pas être insolent, quand il parle à son supérieur. Parfois, les maximes sont seulement semblables et il s'en faut d'un seul mot qu'elles soient identiques; tels le chap. XI, défendant d'acquérir le bien du pauvre, tandis que les Prov., XXIII, 6-8, engagent à ne pas manger le pain d'un avare. De même, le chap. XXIII incite le fils à s'observer quand il mange à la table d'un grand, tandis que les Prov., XXIII, 1 à 3, remplacent le « grand » par le qualificatif de « malhonnête », ce qui modifie l'idée. Cf. Mallon, dans *Biblica*, 1927, p. 3-30.

Remarquons aussi qu'un parallèle semblable pourrait être établi entre le Décalogue et la morale égyptienne, telle que les lignes précédentes nous la font connaître; car les deux sont à peu près identiques et la seule différence concerne les prescriptions spécifiquement hébraïques, telles que le monothéisme, l'interdiction des images et de leur adoration, la défense de se servir du nom de Yahweh (Ex., XX, 2-17 et Deut., V, 7-18). Sur ce sujet, voir DÉCALOGUE, dans le *Supplément*, t. II, col. 339-349.

Nous venons de connaître les péchés égyptiens, ainsi que quelques maximes indiquant plutôt des devoirs; ceux-ci méritent un plus ample exposé; c'est là tout un chapitre à écrire sur l'idée que les Égyptiens avaient de leurs obligations envers les dieux, envers le prochain, ou envers eux-mêmes.

Devoirs envers les dieux. — Bien souvent ont été exprimés des sentiments de soumission et de respect (Virey, *Études sur le pap. Prisse*, XV, 7, 1887, p. 96), ainsi que l'exhortation à accomplir les exigences du culte dans ses moindres détails; le c. CXXV du *Livre des Morts* le dit d'une manière négative. Et quand on considère le nombre incalculable d'inscriptions religieuses exprimant la piété populaire, la majesté des temples, le raffinement des cultes, le caractère officiel « étatique » de la religion, l'importance du clergé et sa place prépondérante dans la vie sociale qui ne se conçoit même pas sans religion; quand on constate que, depuis l'époque la plus primitive, la religion existe et qu'elle continuera jusqu'en pleine époque grécoromaine à se développer et à se modifier selon une courbe harmonieuse et presque logique... on reste confondu devant la profondeur et l'intensité du sentiment religieux de ce peuple.

Devoirs envers le prochain. — La lecture de nombreux manuscrits nous enseigne qu'on recommandait le respect, la douceur, la prudence, la justice et la bonté, dans la fréquentation des égaux et des inférieurs. La stèle du Caire, n. 20505, fait dire au titulaire : « J'ai donné du pain à l'affamé, des vêtements à celui qui était nu; j'ai transporté celui qui n'avait pas de barque. » La stèle de Hannovre, Kestner, t. II, 1891, p. 10 : « Je fus un père pour l'orphelin, un mari pour la veuve. » La stèle du Caire, n. 1641 : « J'ai acquis mon avoir en toute honnêteté. » La première inscription atteste la charité envers les déshérités; la seconde, la bonté envers ceux que le sort vient de frapper; la troisième affirme la plus grande délicatesse dans la manière de parvenir.

Les vertus sociales. — Les devoirs des grands vis-à-vis des humbles sont bien exprimés par ces paroles que dit un haut fonctionnaire de la Ve-VIe dynastie, sur sa stèle : « Je donnai à manger aux affamés... je vêtis le dénudé..., je remplis ses prés de bétail... je n'oppressai jamais personne en m'appropriant ce qui lui est dû... je dis ce qui est bien. » (Davies, *Deir el Gebrawi*, t. II, pl. 24-25; Sethe, *Urkunden des alten Reichs*, t. II, 1903, p. 77, lig. 6 sq.)

A l'égard de la *famille*, les Égyptiens cultivaient les sentiments les plus tendres pour entretenir l'union de tous ses membres; les nombreuses scènes qui décorent les stèles funéraires, tout le culte funéraire lui-même, témoignent clairement de la fidélité des parents et des enfants les uns envers les autres. L'attachement filial était une des principales vertus égyptiennes. Les papyrus ne nous disent malheureusement pas les raisons qui amenèrent le divorce; encore ce fléau n'apparut-il qu'à la basse époque, c'est-à-dire, dans une période où la décadence régnait depuis longtemps dans tous les domaines.

Sur *les devoirs d'état*, rien ne peut nous édifier davantage que les instructions d'un roi à son fils, Mériré, ou Amenemhat, Ptahhotep, de Dawf à son fils (*Pap. Millingen*, voir Littérature, col. 878), ou encore celles du roi à son vizir Rekhmiré (col. 807).

Un fonctionnaire, Amenemhat, grand prêtre d'Amon, a laissé dans son tombeau (Scheich-abd-el-Gournah, *Z. A. S.*, t. XLVII, p. 87) une sorte de confession négative qui indique en quoi consistaient les devoirs de chacun dans l'exercice de ses fonctions : « Je ne transgressai pas les ordres de mon père en les diminuant, en les négligeant; quand il parlait, je ne le fixais pas, mais baissais les yeux; je ne fis rien qu'il ne sût; je ne connus pas sa servante; je ne maudis pas son échanson et n'entrai pas avant lui...; je ne divulguai pas les secrets; je ne cherchai pas la société des turbulents et des méchants... »

De cette confession, nous pouvons rapprocher une lettre où éclate l'honnêteté d'un ouvrier de la nécropole qui refusait de détourner des objets dont il avait la garde (*Z. A. S.*, t. XLII, p. 102). Certains papyrus témoignent de la soumission aux traditions (*Maximes d'Ani, pap. Boulaq*, IV, 59; *Pap. moral de St-Pétersbourg;* Golénischeff, *Z. A. S.*, 1876, p. 107).

Enfin, on peut encore signaler certains devoirs que le particulier devait remplir envers lui-même, comme : profiter des joies de la vie sans oublier les soucis de l'autre monde; pratiquer la sobriété, la modération dans les discours et les passions, l'amour du home et de la famille, etc... déjà mentionnés.

Les Égyptiens avaient aussi leurs petites *vanités*, car la gloriole était très répandue parmi eux. Dans leurs vœux de bonheur, on rencontre souvent celui d'avoir et de garder « un bon nom » parmi les vivants. Ils aimaient beaucoup les manifestations en public, les réceptions brillantes, les maisons plus ou moins luxueuses, l'habillement et les bijoux... pour attirer sur eux l'attention d'autrui et, peut-être, exciter l'envie... comme encore de nos jours.

Il faut aussi dire un mot des mœurs intimes. Les Égyptiens ne semblent pas avoir eu l'idée de l'inceste (voir *Z. A. S.*, t. L, 1912, p. 57), si ce n'est à la basse époque, car les mariages consanguins étaient courants; l'union même du père et de la fille n'était pas immorale à leurs yeux, bien qu'elle doive s'être rencontrée rarement. Le titre royal ou divin, très ancien, « taureau de sa mère », semble indiquer que des rapports intimes existèrent entre la mère et le fils et furent sinon fréquents, du moins considérés comme naturels. Toutefois, nous n'avons aucun document assez explicite pour nous prononcer sûrement. Rappelons néanmoins que la

chasteté était appréciée, comme cela ressort du chap. cxxv du *Livre des Morts* et de quelques maximes citées plus haut. Dans cet ordre d'idées, il existe quelques sentences adressées aux jeunes gens, pour les prévenir contre les désordres qu'entraîne la fréquentation des filles. Ces sentences ne dépassent pas la morale utilitaire, c'est-à-dire directement favorable au bonheur d'ici-bas.

Pour juger la morale égyptienne, commençons par faire abstraction de nos propres habitudes de penser et par tâcher de nous mettre au niveau de leurs conceptions, en tenant compte des nécessités climatériques, sociales et économiques. Si, ensuite, nous faisons un parallèle, à divers points de vue, nous finirons invinciblement par reconnaître que la morale égyptienne avait atteint, dans la vie pratique, un haut degré de développement et que la plupart des vertus étaient couramment pratiquées. Y eut-il un rapport étroit entre la pratique de ces vertus et la religion, en d'autres termes, leur vie morale était-elle directement inspirée, soutenue, conseillée ou prescrite par la religion telle que nous la connaissons? Il est bien difficile de répondre affirmativement à cette question; car nous n'avons aucune trace de l'existence de « cours de morale » par lesquels on inculquait des principes de morale à la jeunesse. Il faut plutôt admettre que cet enseignement se donnait seulement par la vie pratique, par l'exemple et, peut-être aussi, par la crainte des troubles qu'entraîne tout dérèglement.

N. B. — Sur la morale, voir encore : Baillet, *Le régime pharaonique dans ses rapports avec l'évolution de la morale*, 1913, et le résumé du même par Autran, dans *Sphinx*, t. xviii, p. 137 sq.; Mercer, *S. Egyptian morals*, dans *Journ. Soc. or. research*, t. iii, 1919, p. 1 sq.

V. La science égyptienne. — Les Égyptiens n'ont pas eu de science proprement dite, c'est-à-dire un ensemble de connaissances raisonnées et de lois, basées sur l'observation objective et méthodique des phénomènes. Une tradition conventionnelle leur dictait ou leur inspirait les « lois de la nature », et leur tempérament conservateur les prédisposait à maintenir cet enseignement. Nous avons déjà vu que leur théologie ne peut pas revendiquer le caractère « scientifique », comme on l'accorde aux théologiens de nos pays; c'est pourquoi, nous en avons traité dans le chapitre de la religion. D'ailleurs, l'Égyptien n'avait pas la mentalité philosophique ou « raisonnante », comme le montrent ses spéculations théologiques, l'esprit de ses cultes, ses conceptions sur la vie posthume, et aussi ses notions sur la nature humaine (voir col. 863). Aussi, ses livres « philosophiques » ou didactiques sont-ils plutôt des morceaux littéraires (voir col. 877).

Dans ce paragraphe, nous devons donc seulement nous demander quelles notions les Égyptiens avaient de l'homme, du monde extérieur, des choses.

Constatons d'abord que deux sciences primaient toutes les autres : l'écriture et le calcul. L'art d'écrire et de calculer était très répandu dès l'époque primitive. Déjà les palettes (ex. : Narmer) et d'innombrables documents postérieurs attestent le goût inné des Égyptiens pour ces deux arts; leur usage d'ailleurs s'imposait par les conditions économiques. Les fermes, grandes et petites, sans parler du palais et des temples, nécessitaient un inventaire périodique des entrées et sorties de tous les produits; cet inventaire était dressé par des scribes de profession; aussi existe-t-il de nombreuses listes-inventaires et aussi des exercices d'élèves reproduisant des morceaux de littérature. Rappelons que la déesse de l'écriture et du calcul, Šš't, figure déjà sur un bas-relief du temple de Sahuré (V[e] dynastie).

1. L'écriture égyptienne. — Elle fut déchiffrée pour la première fois et partiellement en 1822, par Champollion le Jeune (1790-1832), grâce à la pierre trilingue (hiéroglyphique, démotique et grecque) trouvée à Rosette (aujourd'hui au Brit. Mus.) en 1799, par les savants de l'expédition française de Bonaparte. Les chercheurs contemporains ne voulaient voir dans le texte contenu sur cette pierre que des caractères idéogrammatiques.

Dans ce texte qui contient un décret des prêtres égyptiens en faveur de Ptolémée V Épiphane (27 mars 196 avant J.-C.) et de sa femme Cléopâtre (cf. Sethe. *Zur Geschichte und Erklärung der Rosettana*, 1916; Lepsius, *Auswahl der wicht. Urk.*, 1842, pl. 18-19). Champollion constata que des noms royaux, entourés d'un cartouche, correspondaient aux équivalents grecs; de là, il conclut à la valeur phonétique des signes, en tira les conclusions et publia celles-ci dans sa fameuse « Lettre à Dacier » (secrétaire de l'Académie), en 1822. Ce qui le mit sur la piste des valeurs alphabétiques, ce furent les noms propres de Ptolémée, Cléopâtre. Alexandre, Autocrator, Tibère, Domitien, Germanicus. Trajan, Thutmès, Ramsès... Il écrivit ensuite une grammaire et composa un dictionnaire.

Après Champollion, il convient de citer parmi ceux qui contribuèrent le plus aux recherches hiéroglyphiques : Birch, Brugsch, Chabas, Goodwin, Hincks, Lepsius, de Rougé, etc., etc...

Voici quelques-uns des résultats qu'il faut considérer comme acquis. L'écriture hiéroglyphique était, à l'origine, une pictographie, c'est-à-dire que les signes représentaient les objets naturels, auxquels correspondaient des sons et des idées qu'évoquaient ces images : signifiait le visage humain, qu'on exprime par le son ḥr; signifiait le faucon, qu'on exprime par le son ḥr; signifiait la bouche humaine, qu'on exprime par le son r'; signifiait l'œil, qu'on exprime par le son ir-t, wdj'; signifiait l'avant-bras, qu'on exprime par le son ʿ.

Ces signes pictographiques ont été classés, pour faciliter leur recherche, dans des rubriques représentant les éléments suivants : 1. Les hommes et les dieux; 2. Les animaux; 3. Les plantes; 4. Les éléments du ciel, de la terre, de l'eau; 5. Les édifices; 6. Les bateaux; 7. Les ustensiles de maison; 8. Les costumes, parures et accessoires; 9. Les récipients; 10. La nourriture et les offrandes; 11. La musique, l'écriture et le jeu; 12. Divers.

Petit à petit, on sentit le besoin d'exprimer les sons de la pensée d'une manière moins équivoque et même de les accompagner de « compléments phonétiques » : signifiant « visage » fut écrit , c'est-à-dire ḥ + r; signifiant « faucon » fut écrit , c'est-à-dire ḥ + r.

Ensuite, on se mit à écrire, au moyen des mêmes signes, des mots du même son, mais de signification différente: « visage » ḥr, devint ḥr = « sur » (préposition); « œil » ir-t, devint m'' = « voir » (verbe, substantif); « maison » pr, devint pr(i) = « sortir »; « canard » s', devint s' = « fils »; « bouche » r', devint r « à » (préposition); « corbeille » nb, devint nb = maître, chacun, tout. »

La perte de la signification originale de ces signes conduisit à l'emploi de signes phonétiques et alphabétiques; il y eut 24 signes alphabétiques. De ce développement sortirent, en outre, des signes syllabiques de 2 à 3 consonnes : mn « damier » = « rester »;

wr « oiseau, grand »; šhm = « sceptre, puissant »: khpr = « scarabée, devenir ».

Il y eut, enfin, des signes symboliques : la plante du Sud; celle du Nord.

On créa encore quelques signes indiquant des désinences grammaticales : le pluriel ; le duel : || \\; et divers : ...

Finalement, pour garantir la signification des mots, on les fit suivre d'un signe conventionnel qui devait indiquer l'idée originale des signes phonétiques rmth-t = « hommes »; dr-t = « arbre ». Ce signe conventionnel est pour ce motif appelé « déterminatif ».

A l'origine, ces signes s'écrivaient en plusieurs sens : de haut en bas, de gauche à droite et de droite à gauche; le premier sens est le plus ancien. Primitivement sculptés ou gravés sur n'importe quelle matière, ces signes gardaient leur forme originale, sans subir de modifications essentielles. Mais lorsqu'il s'agissait de les mettre sur papyrus, au moyen d'un calame, les scribes finirent, soit pour aller plus vite, soit par suite d'une longue pratique, par les déformer en les simplifiant. Dans le premier stade de cette simplification, l'écriture cursive se rapproche encore des hiéroglyphes sculptés; on l'appelle alors, à tort d'ailleurs, « écriture hiératique ». Vers le VIIe siècle avant notre ère, l'écriture hiératique fut elle-même encore simplifiée, tellement qu'elle ne ressemble plus aux anciens signes; c'est le « démotique », l'écriture « populaire », dont la lecture nécessite un entraînement long et intense. Finalement, on écrivit la langue égyptienne au moyen de signes grecs; ce fut le « copte », employé surtout à l'ère chrétienne.

Plus on se rapproche de la basse époque, plus les hiéroglyphes ont tendance à céder la place au démotique et même au grec. On fit alors des inscriptions bilingues (hiéroglyphique et démotique) et même trilingues (celle de Rosette) celle de Philae (hiéroglyphique, latin, grec); celle du gouverneur Gaius Cornelius Gallus, 30-29 avant J.-C., cf. *Z. A. S.*, t. XXXV, p. 70), celle de Canope (voir Pierret, *Le décret trilingue de Canope*, 1881).

La dernière inscription hiéroglyphique serait de l'époque de Théodose Ier (375-395) ou d'après Möller, (*Inschr. deut. Vereins f. Buchwesen Schrifttum*, p. 79) du temps de Dèce, vers 251 de notre ère, au temple d'Esneh (Lepsius, *Denkmäler*, t. IV, p. 90*c*). La dernière inscription démotique est de l'époque de Xénon (474-491), (Bonnet, *Aeg. Schrifttum*, 1919, p. 15).

Les signes produits dans la pierre le furent, à l'origine, au moyen du silex, puis d'un ciseau ou d'une pointe; après gravure et sculpture, les signes furent accentués par des couleurs. Remarquons qu'à l'époque grecque, les signes acquirent une signification alphabétique différente, de sorte qu'il faut aussi un court apprentissage pour déchiffrer des textes gréco-romains.

Il en est de même de l'alphabet éthiopien, inspiré de l'égyptien; mais ici la différence est beaucoup plus accentuée; cet alphabet fut créé par les rois éthiopiens vers 500 et connut à son tour une sorte de « cursive ». Sur l'alphabet éthiopien (emprunté au système égyptien) voir Griffith, *Meroitic inscriptions*, 1911; Drioton-Sottas, *Introduction à l'étude des hiéroglyphes*, 1922, p. 52).

Égyptien	Égyptien
= a	kh =
= e	kh =
= ê	s =
i =	š =
= y	k =
w =	q =
b =	th =
p = □	te =
m =	= tē
n =	= z
= ñ	: séparation des mots.
r =	
= !	

Remarquons que l'écriture hiéroglyphique a inspiré également les Sémites de Syrie; il est à peu près acquis aujourd'hui que les inscriptions égyptiennes du Sinaï ont dû être vues par eux et qu'ils ont construit, sur la base de l' « acrophonie », un système alphabétique qui a donné naissance aux signes « phéniciens ». Les Hyksos auraient importé cet alphabet en Syrie vers 1580, après leur expulsion sous Aḥmès Ier. Les Syriens auraient développé sur cette base plusieurs écritures cursives, remplaçant désormais l'écriture cunéiforme dont l'usage était répandu jusqu'au sud de la Palestine, à l'époque de Tell-el-Amarna. Ajoutons toutefois que ces recherches se trouvent encore dans un état embryonnaire et qu'il est dangereux d'émettre des conclusions, manquant de bases suffisamment certaines.

Quant aux *matières* sur lesquelles on écrivait, outre la pierre (tessons de poteries, éclats...) le bois et le tissu, il faut citer avant tout le *papyrus* qu'on couvrait de couleurs noire et rouge au moyen d'un roseau convenablement taillé. Les feuilles de papyrus furent fabriquées avec des tiges de papyrus, soigneusement triées, puis battues au maillet, jusqu'à ce que des feuilles de la grandeur désirée résultassent du battage. Diverses feuilles ainsi obtenues furent superposées et collées les unes aux autres, grâce au suc produit par la pression, formant des épaisseurs variées.

On a constaté que les papyrus diffèrent de couleur selon l'époque (*Z. A. S.*, t. XXVII, p. 118); au moyen empire, les papyrus sont de couleurs brun foncé; au nouvel empire et à l'époque libyenne, ils sont plutôt brun clair; enfin, à l'époque ptolémaïque, on préféra la couleur jaune clair.

La dimension des papyrus différa également selon les époques; ceux du nouvel empire furent beaucoup plus larges que ceux du moyen empire, les

premiers se rapprochèrent constamment de 40 centimètres.

II. LE CALCUL. — L'arithmétique égyptienne n'a jamais connu que le système décimal, employé dès l'âge thinite (cf. Jéquier, *Le système numérique égyptien*, dans *Recueil... dédié à Champollion*, 1922, p. 467-482). On pratiquait couramment l'addition, la soustraction, la multiplication, la division; plusieurs cahiers d'écoliers de l'ancien ou du moyen empire ont été découverts (Daressy, *Rec. trav.*, t. XXVIII, p. 62 sq.). Mais les principaux documents, propres à nous renseigner, datent du moyen empire. Il y a le *Papyrus de Moscou* (Turaieff, dans *Anc. Egypt.*, 1917, p. 100 sq.) contenant 19 problèmes dont 4 de géométrie (calcul d'une pyramide tronquée) puis, un papyrus découvert à Kahun par Petrie en 1889 (Griffith, *Hieratic papyri from Kahun and Gurob*, 1898, p. 15-18, pl. 7), avec plusieurs calculs élémentaires et un compte.

Le *Papyrus Rhind*, du moyen empire (*Proc. Soc. Bibl. Arch.*, 1891, 1894; Eisenlohr, *Mathematisches Handbuch*, 1877, édition du même par Peet, in-fol., 1923), contient des exercices de calcul élémentaire, des tables de fractions et la solution de plusieurs problèmes. Il atteste que les Égyptiens savaient déterminer à ce moment la valeur du cercle, des pyramides... mesurer les volumes et les surfaces.

D'autres fragments ont moins d'intérêt : deux tablettes de bois du Caire, originaires d'Akhmin, qui enseignent à trouver le quotient de certaines fractions : 1/3, 1/7, 1/10, 1/11, 1/13 du « hat » et un papyrus de Berlin, *6619* (*Z. A. S.*, t. XXXVIII, p. 135) avec trois problèmes incomplets et un complet, sur la division de 100 coudées carrées en deux carrés dont les côtés sont dans le rapport de 1 à 3/4.

En fait de *fractions*, les Égyptiens ne connaissaient que celles dont le numérateur est l'unité et 2/3, 3/4. Au lieu de dire : 4/7, 7/12, 5/12, 17/30, ils ajoutaient 1/2 + 1/14, 1/3 + 1/4, 1/3 + 1/12, 5/12 + 1/2 + 1/15.

Les papyrus de Kahun (Griffith, *The Petrie papyri from Kahun*, 1898, *op. cit.*; Rhind, *op. cit.*) donnent des fractions qui sont le quotient de la division dont le diviseur est 2; 2 à diviser par 3, 5, 7, 9, 99 donne : 2/3, 1/3 + 1/15, 1/4 + 1/28; 1/6 + 1/16; 1/66 + 1/198.

Les calculateurs avaient établi des tables et des règles pour faciliter l'emploi des fractions et avaient connaissance des progressions arithmétique et géométrique (*Pap. Rhind*). Dans ce dernier manuscrit, on énumère une série de fractions, équivalentes à la somme de leurs décomposés, auxquels on peut rapporter toutes les autres fractions; ex. : 2/5 = 1/3 + 1/15; 2/9 = 1/6 + 1/66. On y fait aussi des exercices avec une inconnue (x = ḥ'w) : x/7 + x = 19 (Rhind, p. 27 à 29 et 60, 88). Enfin, le même papyrus contient des exercices pour la détermination des surfaces, des volumes... Les Égyptiens avaient calculé la valeur de la *circonférence*; elle est égale à la surface dont un côté est le diamètre moins 1/9. Or, ce calcul produit $\pi = 3{,}1620$, alors qu'en réalité, $\pi = 3{,}1416$.

Après les unités (wʿ jw), les Égyptiens connaissaient les dizaines (mdj-w), les centaines (šn-t), les milliers (h'-w), les dizaines de mille (djbʿ-w), les centaines de mille (ḥfn), le million (ḥḥ). Quant aux unités, on les nommait :

	masc.	fém.	abstrait	copte	abstrait	dizaines
1	wʿ (—iw)	wʿ+t	wʿ w—t	ΟΥⲀ, ΟΥЄΙ	—ΟΥЄ	10 : ΜΗΤ
2	šn (wj)	šnti		ⲤΝⲀⲨ, ⲤΝΤЄ		20 : ϪΟΥⲰΤ שנים اثنان
						25 : ϪΟΥⲰΤ ϮΟΥ
3	khmt	khmtt	khmt—t	ϣⲙⲟⲙⲧ	ϢΟΜΤЄ	30 : ⲙⲁⲁⲃ
4	fd (—w)	fd—t	ifd—t	ϥⲧⲟⲟⲩ, ϥⲧⲟ	ⲀϤΤЄ	40 : ϩⲙⲉ
5	dw (—w)	dw—t	dw—t	ϮΟΥ, Ϯ,	ΤΗ	50 : ΤⲀΙΟΥ)
6	šjš (—w)	šjš—t	šrš—t	ⲤΟΟΥ, ⲤΟ	ⲀⲤЄ	60 : ⲤЄ שׁשׁ ستّ
7	šfkh (—w)	šfkh—t	šfkh—t	ⲥⲁϣϥ, ⲥⲁϣⲉ,	ⲥⲁϣϥⲉ	70 : ϣϥⲉ שׁבע سبع
8	khmn (—w)	khmn—t	khmn—t	ϣⲙⲟⲩⲛ (ϮЄ)	ϣⲙⲏⲛⲉ	80 : ϩⲙⲛⲉⲉ שמנה ثمانية
9	pśdj (—w)	pśdj—t	pśdj—t	ΨΙΤ, ΨΙΤЄ	ΨΙΤЄ	90 : ⲡⲉⲥⲧⲁⲓⲟⲩ

Des dizaines, et de quelques nombres supérieurs nous n'avons conservé que les mots coptes :

100 : ϣⲉ š't	10000 : ΤΒΑ djbʿ
200 : ϢΗΤ	100000 : ḥfn
1000 : ϢΟ kh'	1000000 : nḥḥ
2000 : ϢΟⲤΝΑΥ	

Sethe veut reconnaître des traces de numération par 5, 50, 80 (50 + 30), 80 (4 × 20), 12, dont le copte contient des vestiges (*Von Zahlen u. Zahlwörtern*, *Wiss. Ges. Strassburg*, n. 25, 1916, p. 24 sq.).

Du système sexagésimal, qui est à la base du calcul suméro-babylonien, les Égyptiens n'ont pas laissé de traces, ce qui permet d'affirmer qu'ils ne l'ont pas connu. Il existe, toutefois, une expression qui pourrait prouver le contraire, notamment ḥntj (un duel) = 120 années, provenant du singulier ḥn-t = 60 années; mais ce mot a une origine différente (voir col. 861).

Les nombres ordinaux se forment des précédents par la préposition du mot mḥ ΜЄϨ « qui remplit »? au chiffre; une seconde forme est obtenue par la postposition de nw : Ʊ.

Pour « premier », on emploie d'autres expressions : tpj, ⲀⲠЄ, tptj, ḥ'wtj dans ϩⲟⲩⲓⲧ, ḥntj-t, khrp ϣⲟⲣⲡ.

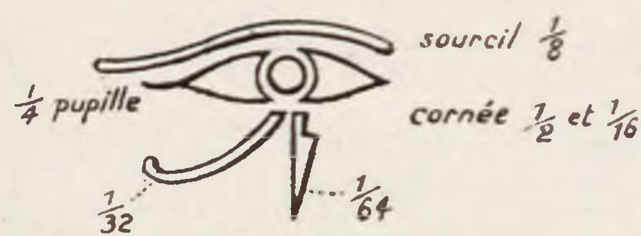
Enfin, les nombres distributifs sont obtenus par la répétition du chiffre.

III. LE SYSTÈME MÉTRIQUE. — Les *mesures de longueur* étaient : mḥ = l'aune (royale); mḥ ndjś = la petite aune; rmn = le bras; djśr = l'avant-bras; wʿr-t = la main; šp = la main; djbʿ = le doigt.

Mesures de surface. 1 kht = 100 aunes; 10 kht 2 = unité de mesure de surface.

Mesures de capacité. On les écrivait au moyen des

parties du signe de l'œil wdj' auxquelles on attribuait les valeurs et les formes correspondantes : 1/2 = gś; 1/4 = ḥśp; 1/8 = s'; 1/16 = św; 1/32 = rm't; 1/64 = r'; 2/3 de l'aune cubique = 1kh'r. (Cf. Möller, *Z. A. S.*, t. XLVI[1], p. 99.)



Ces signes servaient surtout pour les parties (ḥḥ't) du boisseau = 1/30 de l'aune cubique = 10 hin; 1 hn = 0,412 litre environ; néanmoins dans le *Pap. Hearst* (Wreszinski, 1912, p. XII), ils sont indiqués autrement.

Mesures agraires : st'-t = ⲤⲰⲦⲈ : ἄρουρα; ḥq'-t = ἀρτάβη.

Le musée du Louvre, entre autres, possède un vase gradué, employé pour mesurer les liquides; il est au nom de Thutmès (Daressy, *Bull. Inst. ég. Caire*, 1897-1898). *Egypt*, 1915, p. 177, donne la photographie de la vitrine contenant les mesures pour liquides (vases en métal entre autres) et des poids.

Les *poids* avaient la forme d'un animal (quadrupède couché, lion, vache...) ou d'un bloc, en pierre, plus ou moins arrondi, carré, rectangulaire, conique, sphérique, trapézoïdal, ovale, elliptique. (Cf. *Annales serv. ant. Égyp.*, 1917, p. 40.)

Quelques noms de poids méritent d'être mentionnés (cf. *Z. A. S.*, t. XXVII, p. 1-85) : dbn, qd-t, ḥnw, krkr, knkn.

Sous l'ancien empire, il y avait un type précurseur d'étalon monétaire métallique, appelé š't, divisé en dbn-w; il était imposé par l'autorité (Chassinat, *Rec. tr.*, t. XXXIX, p. 79-88). Les deux meilleures collections de poids sont conservées au musée du Caire et dans l'University College de Londres; d'autres se trouvent au Brit. Mus., à Berlin, au Louvre, etc...

(Cf. Weigall, *Weights and balances, Cat. gén. Caire*, 1908; Petrie, *Weights and measures*, dans *The encyclopaedia Britannica*. On trouvera plusieurs formes de balances dans : *Annales serv. ant. Ég.*, 1908, p. 32, 49; *Bull. Metrop. mus. art*, t. XII, 1917, p. 85.)

A remarquer deux jeux de poids rectangulaires, chiffrés de 1 à 100, qui furent trouvés, avec deux balances, dans le tombeau de Ḥosy (Quibell, *Egypt*, 1914, p. 39). Les poids sont d'ailleurs figurés dans plusieurs tombes depuis le milieu de la XVIII[e] dynastie.

L'*arpentage* se pratiquait au moyen de cordes; une image de la XVIII[e] dynastie montre les ouvriers occupés à manier les cordes; tandis qu'une statue d'arpenteur porte un rouleau de cordes comme emblème de sa profession (*Z. A. S.*, t. XLII, p. 70-72).

Comme application des plus pratiques, il convient de citer les nilomètres (col. 858); nous avons insisté sur les conditions physiques qui exigeaient l'observation la plus rigoureuse du mouvement des eaux; aussi, dès l'ancien empire, les Égyptiens s'étaient habitués à enregistrer la hauteur qu'atteignait la crue du Nil et ils ont mentionné cette hauteur sur la Pierre de Palerme, entre 1 et 8 aunes de hauteur (Schäfer, *op. cit.*, p. 16, 123). A Rodah, nome héliopolitain, on s'en servait même déjà dès la I[re] dynastie.

Shabataka fait encore mention d'une inondation survenue pendant la troisième année de règne; le Nil avait atteint la hauteur considérable de 20 coudées, 2 mains (*Z. A. S.*, t. XL, p. 125).

Ce n'est pas empiéter sur le chapitre de l'histoire de l'art que de mentionner, dès maintenant, les niveaux que pouvait atteindre la crue du Nil. A Edfou, Éléphantine, Philae, donc dans les temples d'époque gréco-romaine, on mesure ces niveaux par un puits dans le fond duquel on pénétrait par un escalier; la hauteur que l'eau pouvait atteindre était indiquée par les marches mêmes. A Dendérah, un « lac sacré » était complété par un puits semblable. On en rencontre encore à Esneh, Karnak, Kom-el-Ghizeh, Luxor... où, comme dans les puits précédents, des marques sculptées dans la pierre indiquent la hauteur que la crue a atteinte à un moment donné (cf. Borchardt, *Nilmesser u. Nilstandsmarken, Abhandl. königl. pr. Ak. Wiss.*, 1906).

IV. L'ASTRONOMIE. — Le ciel visible, avec ses planètes et ses étoiles, n'était pas entièrement inconnu aux Égyptiens. Ils ont distingué 5 planètes, des étoiles fixes et non fixes; ils les ont d'ailleurs représentées en les accompagnant de noms dans les tombes royales de la XVIII[e] dynastie et suivantes, ainsi que dans les temples de basse époque, sans parler des textes religieux (*Pyramides, Livre des Morts*, etc...) qui y font couramment allusion ou qui en parlent, en les mettant en rapport avec une entité divine ou avec le mort. (Cf. Daressy, *Bull. Inst. fr. arch. Caire*, 1915, p. 1-34; *Orient. Literatur Zeitung*, 1902, p. 7 : noms de planètes et d'étoiles, selon un ostracon du I[er] siècle après notre ère.) Dans les *Textes des Pyramides*, par exemple, le soleil, la lune, les étoiles circumpolaires et d'autres jouent un rôle des plus importants en relation avec le mort. A Dendérah, les planètes sont figurées sous la forme de cinq personnages passant de profil et portant un sceptre; on leur a donné un nom composé de celui de Ḥorus et d'un qualificatif; Jupiter est Wp št' (« qui ouvre le secret »), « Saturne est le taureau du ciel », Mars est Ḥorus rouge, Mercure est Sobek ou Stš, Vénus est l' « étoile unique » (Roeder, *Himmelsbeobachtung*, 1917). Dès l'ancien empire, le soleil était figuré par le disque; à l'époque d'Aménophis IV, par un disque produisant des rayons terminés par des mains; à la basse époque, enfin, par divers personnages, selon qu'il était mis en rapport avec l'une des vingt-quatre heures... On peut les voir au plafond de Dendérah, d'Edfou, de Philae (Brugsch; Daressy, *Annal. serv. ant. Égypt.*, t. XVII, p. 197 et *Bull. Inst. fr. arc. or.*, t. XII).

Ces planètes évoluaient dans les maisons du zodiaque; la représentation de celui-ci date toutefois de l'époque impériale romaine; elle provient de la salle hypostyle et d'une chambre de la terrasse de Dendérah. Une courte description, avec les correspondances des nomes, auxquels les signes se rapportent, en a été faite par Daressy (*Bull. Inst. fr. arch. or.*, t. XII, voir surtout les tableaux, p. 32 sq.; Mariette, *Le temple de Dendérah*, t. IV, pl. 84 sq.; Brugsch, *Astronomische... Inschriften*, 1883, *Kalendarische Inschriften. Thesaurus I*, 1883; *Aegyptologie;* Biot, *Mémoire sur le zodiaque circulaire de Dendérah*, 1846; Ginzel, *Handbuch der math. u. techn. Chronologie*, t. I, 1906, p. 152).

Ce ne sont pourtant pas les Égyptiens qui semblent avoir inventé le zodiaque, car le nom des douze images zodiacales est, en majeure partie, la traduction de noms grecs; or, ceux-ci sont certainement d'origine babylonienne (Boll, *Sphäre*, p. 181). Néanmoins, les animaux qui les représentent sont spécifiquement égyptiens. En dehors des temples, on a encore trouvé ces noms sur des ostraca démotiques; leur étude a permis à Spiegelberg (*Z. A. S.*, t. XLVIII, p. 147, pl. 4) de les présenter comme suit.

1. p'' sw = le bélier; ⲠⲈⲤⲞⲞⲨ; 2. p' k' = le taureau; 3. n' ḥtr = les gémeaux; ⲚϨⲀⲦⲢⲈⲈⲨ; 4. p'knhdj = le scarabée (cancer); 5. p' m' = le lion, ⲠⲘⲞⲨⲒ; 6. t' rpj = la vierge; 7. t''khj = la balance (l'horizon); 8. t' djl = le scorpion; ⳨ϭⲖⲎ. 9. p' nt'tḥ = celui qui tend (l'arc), sagittaire; 10. p'ḥr cnkh = la

figure de la chèvre (capricorne); 11. p' mw = l'eau (verseau), ΠΜΟΟΥ; 12. n' tbte = les poissons; NTBT.

Les Égyptiens ont adopté les *décans*, c'est-à-dire qu'ils ont divisé la sphère céleste en 36 dizièmes; chaque maison comptant donc 30 degrés. Cette subdivision semble dater de l'ancien empire, car le § 1067*c* des *Pyramides* fait une allusion qui paraît viser un décan. Il est certain, d'autre part, que sur un cercueil du moyen empire se trouve une liste de décans égyptiens (Daressy, *Annal. service antiq. Égypte*, 1900, p. 79, 83 sq.) auxquels correspondent des divinités bénéficiant d'une offrande. L'éditeur les a même comparées aux listes des tombes de Séthi Ier (Lepsius, *Denkmäler*, t. III, pl. 137), de Ramsès IV, du Ramesseum (*ibid.*, t. III, pl. 170-171), du pronaos d'Edfou, de Dendérah et a signalé leur correspondance avec les heures. Divers musées possèdent des cercueils sur lesquels figurent ces listes, mais ils sont presque tous de basse époque, entre autres celui de Nectanébo.

D'époque intermédiaire (XVIIIe dyn.) date le plafond du tombeau de Senmut près de Deir-el-Bahari, décoré de représentations astrales parmi lesquelles on distingue les 36 décans, puis des divinités, des districts, des mois, des heures, le tout mis en correspondance (voir la photographie dans Weltall, t. XXVIII, 1928; Roeder, *Eine neue Darstellung des gestirnten Himmels...*). Ces correspondances se retrouvent notamment dans les tombeaux précités de la XIXe dynastie, et plus tard, jusqu'à l'époque ptolémaïque.

On déterminait par de savants calculs les phases de la lune, du soleil et des étoiles. Parmi les plus importantes, il y a les íhkmw sk et íkhmw wrdj, ou étoiles circumpolaires (fixes), Saḥw = Orion, Sothis = Sirius, špd-t, dont le rôle est considérable dans les *Pyramides*. Dans les tombes de la XVIIIe dynastie et plus tard, on mentionne beaucoup d'étoiles et même des tables d'étoiles (Ramsès IV, VI et IX; voir aussi au Ramesséum, les tombes de Séthi Ier, Ramsès II, VII, le pronaos d'Évergète II à Edfou, les temples de Philae, d'Erment, d'Ombos...), avec les images correspondant aux étoiles, aux heures et aux dieux. (*Mission fr. arch. or. Caire*, t. II-III; Rosellini, *Monum. culto*, pl. 38 à 45, 68 sq.; Champollion, *Monum. de l'Égyp. et Nubie*, pl. 125 sq.; Biegel, *Zur Astronomie der alt. Aegypter*, 1921.)

La *levée de Sirius* (špd-t), coïncidant avec l'inondation, déterminait le début de l'an (wp-t rnp-t = tpj rnp-t) et le calendrier. La fixation de ce lever était de la plus grande importance pour la réglementation de la crue du Nil dont dépendait la prospérité.

La manière d'indiquer *les années et les jours* n'est pas sans avoir subi l'influence de l'astronomie. Si, au début de l'histoire, on comptait les jours selon la succession des événements, comme la défaite des ennemis, l'inventaire du bétail, de la moisson... (Pierre de Palerme), dès les IIIe-IVe dynasties, on comptait l'année à 12 mois de 30 jours, plus 5 jours supplémentaires, depuis l'avènement d'un roi. Ces 5 jours épagomènes sont déjà mentionnés dans les *Pyramides* : § 1961. Dans les temples, on gardait les mois lunaires primitifs.

L'année se subdivisait en trois saisons de 4 mois : celle de l'inondation ('kht), celle des semailles (pr-t), celle de la moisson (šmw); elles étaient personnifiées et représentées (Abusir; cf. *Z. A. S.*, t. XXXVIII, 107).

Remarquons, enfin, que les Égyptiens ont dû employer l'année lunaire de 360 jours, à 12 mois de 30 jours, comme le démontre Mahler (*Z. A. S.*, t. XLVIII, p. 87), qui se base sur le calendrier des fêtes de Médinet-Habu où l'on indique l'année, non pas par rnp-t qui vaudrait 360 jours, mais par 360 + 5 jours épagomènes (rnp-t + dw' ḥrjw rnp-t). Selon le même auteur (*Zeitschr. für Assyriologie*, t. XXXIV, p. 66) l'année héliacale serait un emprunt des Égyptiens aux Babyloniens.

Les mois portaient un nom; ce nom a été conservé sur un ostracon du nouvel empire et dans le *Papyrus Ebers;* les voici :

'ht : mois de Thot

» » Paophi (« celui de ípt, Karnak »)

» » Athyr (déesse)

» » Khoiakh (k' ḥr k')

prt : Tebi (šfb-t = « le gonflement de l'épeautre ».

» Mechir (chacal ou rhinocéros)

» » Phaménoth-rkḥ, « Aménophis »

» » Pharmouthi (Rennwt, déesse de la moisson);

šmw : Pachon (Khonsu)

» » Payni (Ḥor khntj 'kht), « celui du vallon ».

» » Épiphi (déesse Epep ou Epet).

» » Mesoré (Ḥor-Ré-'kht « naissance de Ré »).

(Cf. Ginzel *Handbuch, der mathem. u techn. Chronologie*, 1906, *op. cit.*, t. I, p. 156-157; Brugsch, *Thesaurus*, t. II et *Kalendarische Inschr.*) Les noms des mois apparaissent comme des noms de fêtes, dans le calendrier Ebers, à la 9e année d'Aménophis Ier; de même, dans certains manuscrits de la XIXe-XXe dynastie (*Z. A. S.*, t. XXXIX, p. 129; Sethe, *Zeitrechnung d. amt. Eg. im Verhältnis*, 1920, p. 31).

Si chaque mois avait ses fêtes, celles-ci variaient suivant les temples et comme elles se présentaient aux mêmes jours des mêmes mois, elles devaient changer de saison (Ginzel, *Handbuch*, t. I, p. 205, donne les fêtes de chaque endroit pour les mois de Thot à Mésoré). Voici un aperçu général des *principaux calendriers de fêtes*, parmi lesquels il y en a de complets et d'incomplets.

Il y a des *calendriers de fêtes* dans les tombes depuis la IVe dynastie (cf. : Silsileh); un des plus importants se trouve sur un mur extérieur au Sud du temple de Ramsès III à Médinet-Habu et un autre dans le propylône du grand temple.

Des calendriers fragmentaires sont ceux de Kahun (XIIe dynastie) et de Thutmès III à Éléphantine. Un calendrier double est celui du *Papyrus Ebers* (vers 1550, p. 11). Le *Papyrus Sallier, IV* (*Select papyri... Br. Mus.*, 1841), de l'époque de Ramsès, donne des notices de calendrier. Celui du *Papyrus de Leiden* (hiératique, I, 32), fait à l'époque d'Auguste, pour Thèbes, contient l'indication des 5 jours épagomènes.

De basse époque sont encore les calendriers d'Edfou, d'Esneh et de Dendérah, ainsi que le *décret de Canope*. Dans le temple de Ramsès II à Edfou (Dümichen, *Altäg. Kalenderinschriften*, 1866, pl. 1 sq.), un calendrier donne une série de mois, aux jours desquels des offrandes sont présentées. Enfin, les contrats, tessons, papyrus... de basse époque portent des indications semblables qui peuvent toutes avoir leur utilité (voir Ginzel, *Handbuch der Chronologie*, t. I, p. 151).

S'il est peu probable que les Égyptiens aient connu la semaine de 7 jours, il est certain qu'ils avaient adopté la décade, c'est-à-dire la période de 10 jours, dont le premier est un jour de fête; il est déjà nommé dans le tombeau de Meten (IIIe dyn., Sethe, *Urkunden des alt. Reichs*, t. I, 1903, p. 4, lig. 9).

Aux jours épagomènes, consacrés à Ḥorus et à ses quatre fils (Imsti, Ḥap, Qebeḥ-snuf et Dwamwtef), on faisait des cérémonies en l'honneur des morts. Plutarque (*De Iside et Osir.*, XII) raconte comment Hermès-Thot forma les 5 jours supplémentaires de l'année solaire, notamment en prélevant la 72e partie de 360 jours, au cours du jeu d'échecs qu'il terminait avec Isis.

Il semble que les Égyptiens aient même adopté des *périodes d'années* (Ginzel, *Handbuch*, t. I, p. 174). On mentionne, en effet, une période de 365 années à Edfou (Naville, *Textes relatifs au mythe d'Horus*, 1870); les *Textes des Pyramides* connaissent la période ḥnt (j) (§ 2118) et, sur la *Pierre de Rosette*, il est question de la période śd; cette dernière serait le retour du 1er jour de chaque 30e année de règne. Enfin, dans le tombeau de Khnumhotep à Béni-Hassan, on distingue la grande et la petite année. A ajouter encore la période d'Apis et la période sothiaque (1460-1461 années).

Dès la conquête d'Alexandre le Grand (332), on introduisit le calendrier macédonien. Dans les décrets, lettres et contrats de cette époque, on trouve donc, souvent, deux stipulations de date : l'une ancienne, l'autre, celle des Grecs.

Plusieurs essais de réforme du calendrier échouèrent jusqu'au *décret de Canope* (Sân-Tanis; Pierret, *Le décret trilingue de Canope*, 1881), composé sous Ptolémée III Évergète (247-222). On y décida que, tous les quatre ans, on ajouterait 1 jour, dédié à un dieu Évergète, après les cinq jours épagomènes, afin de rendre l'année civile égale à l'année sothiaque ou naturelle.

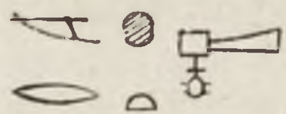
Le calcul des heures et du temps. — Les heures commençaient à partir du lever du soleil; nous le savons, grâce à une inscription copte, d'après laquelle une éclipse solaire est datée du « 14 phamenoth de la 4e indiction à la 4e heure du jour »; c'est l'éclipse du 10 mars 601 qui atteignit son point culminant à 21 h. 54' (Roeder, *Himmelsbeobachtung*, 1917, p. 11).

Le jour se composait de 12 heures diurnes et de 12 heures nocturnes. Ces heures sont indiquées dès le moyen empire sur un cercueil de Siut; ensuite, à la XVIIIe dynastie à Deir-el-Bahari (Naville, *Deir-el-Bahari*, t. IV, p. 114 sq.) et dans les textes de la Dwat on donne leurs noms. Des tables d'heures sont enfin sculptées dans les tombes royales (Ramsès VI et Ramsès IX... : Lepsius, *Denkmäler*, t. III, p. 227-228; cf *Z. A. S.*, t. XXXVII, p. 15, qui donne les 12 heures du 1er paophi).

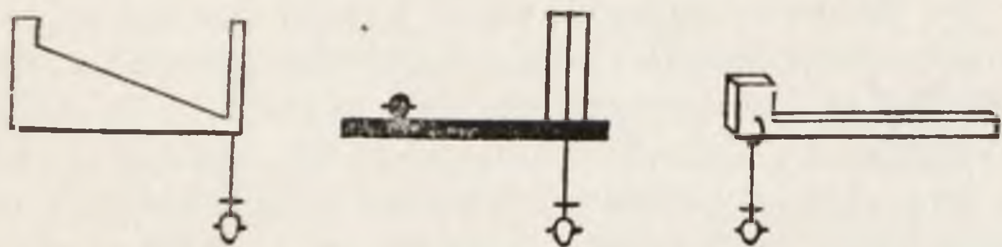
Dès le nouvel empire, on avait inventé plusieurs instruments pour compter les heures; ils sont au nombre de trois, dont voici une courte description.

1. La *clepsydre*, c'est-à-dire un vase qui laisse couler l'eau, goutte à goutte, et à l'intérieur duquel sont indiquées les heures diurnes et nocturnes par des traits correspondant au niveau de l'eau. Ce genre d'horloge nous est connu par un exemplaire d'Edfou et de Karnak; ce dernier (Daressy, *Bull. Inst. Égyp.*, Ve série, t. IX, 1915, p. 5) est muni des courbes horaires pour une année; il daterait de la XVIIIe dynastie.

2. *Les cadrans solaires ou gnomons*, c'est-à-dire les instruments qui marquent les heures et la hauteur du soleil, par l'ombre projetée, grâce à une flèche, sur un plan ou sur une surface courbe. Le plus ancien cadran date de Thutmès III; c'est un gnomon portatif (Daressy, *Bull. Inst. Egyp.*, Ve série, t. IX, 1915, p. 15). On connaît également des horloges solaires de voyage, notamment celle de Menephtah, qui fut trouvée à Gézer (Macalister, *Excavations of Gezer*, 1912, p. 331, dans *Z. A. S.*, t. LVI, p. 101); on y a gravé des divisions régulières et, de l'autre côté, les cartouches, le ciel, la barque solaire. D'époque gréco-romaine, date une horloge de voyage en faïence verte, marquant les heures, non pas d'après le principe de la longueur des ombres, mais d'après celui de leur direction. L'aiguille indicatrice fait défaut. L'horloge devait être attachée verticalement. Ce genre de gnomon est décrit par Vitruve (*De archit.*, IX, c. VIII, 12). Autre exemple d'horloge solaire : *Z. A. S.*, t. XLIX, 1911; *Rec. tr.*, t. XXXVIII, p. 1. A ce même procédé, il faut rattacher les obélisques ou colonnes qui déterminaient la position du soleil par leur propre ombre; rien ne nous permet de douter que les anciens se soient laissé guider par ce moyen si simple.

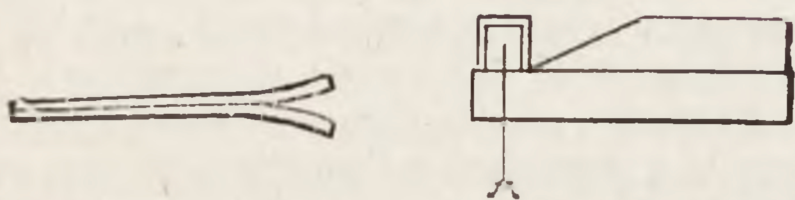
3. Des horloges appelées *merkhrt* = *indicateur*,  se composaient d'une planchette verticale, munie d'une fente, dans laquelle pendait un fil à plomb; ce fil traversait un corps horizontal en bois ou en pierre et faisait fonction de miroir, où pouvaient se refléter deux étoiles, dans une même verticale, tandis que la tablette horizontale gardait sa position, jusqu'à ce que les étoiles s'y montrassent dans un plan horizontal. Cet instrument devait être maintenu dans une certaine position relativement aux étoiles et au fil à plomb; la distance entre la position de celles-ci et le plomb indiquait l'heure, son multiple ou sa fonction, c'est-à-dire la culmination des étoiles. Les astronomes composèrent des tables qui donnaient la position des astres au début des 12 heures de la nuit, tous les quinze jours.

Nous avons déjà vu qu'on attribuait des génies et des étoiles aux heures; ils sont nommés dans les textes astronomiques de basse époque; souvent même on trouve des listes comprenant, à côté de l'heure et de l'étoile correspondante, la position de celle-ci relativement au fil à plomb de l'horloge. (Cf. *Z. A. S.*, t. XXXVII, 10, 15, 16 et t. XLVIII, 9, 12, pl. 1; *Rec. tr.*, t. XXIV, p. 135; *Journ. Eg. archaeology*, t. XVII, pl. 16 sq.)



142. — Horloges.

D'après *Rec. tr.*, t. XXIV, p. 142; XXXVIII, p. 71.



142 bis. — Horloges de Qantarah d'époque grecque, d'après *Rec. tr.*, t. XXXVII, p. 38; t. XXXVIII, p. 1, 70.

A citer encore deux horloges du musée de Berlin, datant de 1000 à 600 avant notre ère (*Z. A. S.*, t. XLVIII, p. 10, pl. 1), qui mentionnent, par une marque et une inscription, les six premières heures de la journée :

1. wbn = heure du lever du soleil; 2. sšmt = heure du début (de sa course?); 3. mk nb-ś = heure « protection de son maître »; 4. sšt't = heure secrète; 5. nsr-t = heure de la flamme; 6. ʿḥʿ-t = heure qui se tient (haut?).

Nous connaissons bien peu les astronomes d'alors, comme, d'ailleurs, les autres « savants » de toutes les époques; un astronome de la cour d'Aménophis Ier est cité (Schiaparelli, *Actes du VIIIe congrès or.*, Stockholm, 1889). Il existe une statue d'astronome avec un texte parlant de la fonction du titulaire (XXXe dynastie, Daressy, *Annal. service antiq. Égypte*, 1916, p. 1 sq.).

V. LA MÉDECINE. — Aux yeux des Égyptiens, l'homme se composait du corps physique (kh-t) et de plusieurs éléments invisibles : le ka ou double, reproduction du corps terrestre dans une matière plus subtile et antérieur à la naissance, comme on le voit sur les reliefs d'Aménophis III à Luxor et d'Hatshepsut (*Rev. hist. relig.*, 1913, p. 11-13; Naville, *Deir-el-Bahari*, pl. 48); le ba, âme représentée par un oiseau; l'ombre (khab-t), l'esprit ('kh) et, enfin le nom (rn)... Selon les *Pyramides*, on doit y ajouter šwjt l'ombre : § 1487; irw la forme : passim; khprw, id.; qd, id.; des forces intérieures : śpd, śkhm. L'Égyptien n'a jamais défini ces forces constituant la personnalité humaine. A nous de les déterminer; mais notre langage ne se prête guère à ces conceptions, restées vagues et qui sont plutôt du ressort des spéculations théologiques.

Les Égyptiens avaient, néanmoins, une connaissance plus objective du corps, comme le prouvent leurs livres de médecine; ceux-ci attestent qu'ils ont reconnu, de bonne heure, l'existence de certains organes et même de leurs fonctions, car ils étaient habitués, dès l'ancien empire, à pratiquer l'embaumement et cette opération nécessitait l'ouverture du torse et l'enlèvement d'organes essentiels.

En dépit de cet examen du corps et d'autres textes d'un autre genre, nous ne pouvons pas avoir grande confiance dans leurs livres de médecine, car leurs méthodes étaient entachées de magie et la maladie était considérée comme produite par la présence d'un démon qu'on devait chasser par des exorcismes et des recettes appropriées. Cf. les livres magiques et non médicaux suivants : celui du Vatican, *Z. A. S.*, t. XXXI, p. 123, celui de Turin (Pleyte-Rossi, t. CXXV, 5); certains passages des *Textes des Pyramides*, § 1303 à 1305; du *Livre des Morts*, c. XLII; le Livre des formules pour mères et enfants (Berlin, *3027*, Erman, *Zaubersprüche für Mutter u. Kind*, 1901 (*Akad. Berlin*), qui mentionnent tout ou une partie des membres du corps humain, notamment *Vatican :* 28 membres; *Turin :* 34 membres; *Pyramides :* une cinquantaine de parties. Plusieurs passages des *Pyramides* et du *Livre des Morts* identifient ces membres aux dieux.

Le *Papyrus de Kahun* (XIIe dynastie, Griffith, *The Petrie papyri*, 1898, p. 12-14; J. Guiart, *L'obstétrique dans l'ancienne Égypte*), traite de gynécologie et de l'art du vétérinaire (voir un résumé et une traduction par Maspéro, *Journal des savants*, 1897-1898; C. R. de Sethe, *Imhotep, der Asklepios der Aegypter*, 1902; cf. *Z. A. S.*, t. XXXVII, p. 55).

Au point de vue de la destination des livres, il faut distinguer le *Papyrus Ebers* (écrit sous Aménophis Ier) qui est plutôt un livre didactique, des *Papyri Hearst* du Brit. Mus, *10059* (Reissner, *Hearst medical papyr.*, 1905; Wreszinski, 1912) et du *Papyrus de Berlin* (Wreszinski, *Der grosse Medicin. Papyrus des berl. Mus.*, *3038*), destinés aux praticiens. Cette distinction repose non seulement sur le contenu, mais aussi sur le format même des livres; ainsi, *Ebers* a le format d'un grand livre de bibliothèque, tandis que les deux autres ont une dimension réduite, convenant mieux à leur usage courant.

Le *Papyrus Ebers* peut être divisé en 25 chapitres, traitant des moyens pour se protéger contre les affections suivantes : 1. Le ver ḥf-t; 2. Les maux de poitrine; 3. Le ver, fn-t; 4. śrjt; 5. Sujets divers où l'on distingue l'inhalation; 6. Le mal ʿʿ; 7. Des fumigations et de l'emploi des vapeurs; 8. De l'emploi des onguents; 9. Remèdes contre śrf-t; 10. Contre nstj; 11. Contre les affections cardiaques; 12. Divers remèdes; 13. Contre les maux de la jambe; 14. Contre les abcès; 15. Sujets divers; 16. Traité des vaisseaux; 17. Divers remèdes; 18. De la préparation d'une boisson pour faire passer les remèdes; 19. Préparation de deux onguents; 20. Neuf remèdes contre les pertes de sang; 21. Deux formules magiques; 22. Remèdes contre les maux d'estomac; 23. Diagnostic de la femme enceinte; 24. Remède contre le mal des oreilles 25. Remède sans titre.

En somme, ce livre est plutôt un recueil de recettes, particulièrement pour les affections des yeux. Les exemples suivants témoignent de l'esprit de cette médication. Le papyrus a d'abord des titres qui suggèrent la compétence : « Livre pour détruire les abcès sur tous les membres de l'homme; L'art du médecin qui connaît la marche du cœur. » Par contre, il y a des passages qui trahissent une parfaite incompétence : « Pour débarrasser le ventre, il faut mélanger : lait de vache, une quantité de graines, une de miel; puis piler, passer et cuire le mélange, prendre celui-ci en 4 fois. » (*Ebers*, pl. V, 1.)

Le *Papyrus Hearst* a des tendances plus magiques que scientifiques à la manière du *Papyrus de Berlin* (Erman, *Zaubersprüche für Mutter u. Kind*) datant d'avant Thutmès III. Il contient des remèdes, quelques diagnoses et des indications de soins à donner aux malades. Des parallèles, fréquents dans les titres mêmes, sont indiqués dans la publication de Wreszinski, p. XV. Il se compose de 22 chapitres environ dont voici le relevé : 1. Traité de khsd bnr; 2. D'une maladie de l'os; 3. Du remède nśjt et tmjt; 4. Du remède tmjt; 5. De la matrice; 6. De l'excitation ner-

veuse; 7. Des remèdes contre les brûlures; 8. Formule à réciter dans l'emploi d'un remède pour les yeux; 9. Pour l'œil droit; 10. Pour le mal ʿkhw; 11. Comme les c. III et IV; 12. Sans titre; 13. Traite d'une maladie inconnue, de nom sémitique; 14. D'une maladie, de nom égyptien; 15. Du mal thntʿmw; 16. Du mal šmn; 17. D'un mal des yeux šʾrw; 18. Des pertes de sang chez la femme; 19. Du sang des plaies; 20. De la vulve et du vagin; 21. Des remèdes pour brûlure; 22. Appendice.

Est tout à fait digne de mention un *traité de médecine* contenant 48 cas décrits et traités, datant de la XVII[e] dynastie (à peu près contemporain du *Papyrus Ebers*). Il a été publié par Breasted, pour la première fois dans la *New York historical Society, Quarterly bulletin*, t. VI, 1922 et s'appelle *Edwin Smith papyrus*. Il en résulte que les médecins examinaient le mal, en faisaient la diagnose et, enfin, déterminaient les remèdes à appliquer.

D'après les ouvrages précédents, on peut se faire une idée de la manière dont les Égyptiens se figuraient le travail des organes. Le *cœur* était le centre qui reliait les organes par diverses conduites; c'était aussi le siège de la pensée et de la vie. Ces conduites ou plutôt ces *vaisseaux* forment le sujet d'une théorie exposée dans le *papyrus Ebers* et dans le *papyrus de Berlin*. D'après ces papyrus, ces vaisseaux étaient de 12 à 48; deux à quatre allaient à chaque organe ou membre : jambes, poitrine, cou, yeux, bras, front, nez, oreilles, tempes, organes génitaux, foie, vessie, reins. Il y en avait 12 ou 22, ou 24 ou 46, selon les papyrus, qui charriaient le sang, les glaires, l'air, l'eau, la galle, la fiente, le sperme, l'urine. De l'état de ces vaisseaux dépendait la santé de l'individu. Leur affection constituait la maladie; selon qu'ils s'échauffaient, se refroidissaient, se raidissaient, s'obstruaient, s'excitaient, le corps était sujet à la maladie et devait subir un traitement déterminé. Les médicaments servaient à les refroidir, les réchauffer, les amollir, les rouvrir, les calmer. A l'état normal, ces vaisseaux provoquaient des sentiments : mélancolie et colère; leur âge déterminait la vieillesse. « On a l'âge de ses artères », disons-nous alors couramment.

Soulignons la confusion des veines et des artères.

A côté du cœur et des vaisseaux, le *nez* était un organe très important, parce qu'il recevait l'air dont le cœur avait besoin pour fonctionner et qui de là était renvoyé aux poumons; c'est donc par lui que la vie (l'air) entrait dans le corps; on l'avait déjà admis dans les *Textes des Pyramides* (§ 538, 540, 1061, cf. 291).

La pharmacopée. — Les médicaments étaient recueillis dans les trois règnes (minéral, végétal, animal). La plupart des recettes et prescriptions ne résultaient pas de l'expérience humaine, mais bien de spéculations religieuses; en tout cas, la magie et même la sorcellerie y avaient une très grande part. La majeure partie des médicaments étaient des purgatifs et des diurétiques; on les servait sous forme de pilules. On connaissait aussi les liniments, les draughts, les fumigations, les inhalations, les massages, les onctions et même un élixir ou panacée servant à guérir tous les maux. Les médicaments étaient administrés aux « jours fastes » en quantité déterminée.

Il a dû exister dans l'antiquité de véritables écoles de médecine, comportant un laboratoire et une bibliothèque; nous avons, sur ce point, un témoignage de l'époque persane. C'est la statue du médecin en chef, Oudja-Ḥor-resnt (au Vatican, originaire de Saïs : *Z. A. S.*, t. XXXVII, p. 72) qui raconte qu' « il vint d'Elam (où se trouvait Darius) en Égypte, au service de ce roi, pour restaurer le pr ʾnkh, c'est-à-dire une dépendance du temple de Neith à Saïs. Il y fit venir des élèves, des instruments de travail, mentionnés dans les livres... « afin de guérir les malades, parce que le roi savait l'utilité de l'art de guérir ».

VI. L'HISTOIRE. — L'intérêt que les Égyptiens portaient à l'histoire se réduisait à créer des légendes sur leurs origines religieuses (voir *Mythologie* et *Littérature*, col. 826, 870), à dresser des listes de leurs rois (*Chronologie*, voir col. 767), enfin, à écrire des rapports parfois circonstanciés sur leurs expéditions militaires à l'étranger. Tous ces documents nous ont servi, à notre tour, pour faire l'histoire générale du pays et, en partie, celle de la Syrie et de la Mésopotamie, grâce aux synchronismes qu'ils fournissent. N'oublions pourtant pas de nous en servir avec critique, car beaucoup de ces documents sont rédigés d'une manière indéniablement tendancieuse; c'est surtout le cas des récits de faits militaires qui enregistrent volontiers les victoires pharaoniques, mais rarement ou jamais les désastres. Ainsi, de la période si humiliante de la domination étrangère, entre les VII[e] et XI[e] dynasties, nous n'apprenons rien, si ce n'est par une pièce littéraire (col. 774). Que saurions-nous de l'époque de Tell-el-Amarna, sans les lettres cunéiformes, écrites par des étrangers à l'étranger? Enfin, les lacunes de l'histoire égyptienne sont encore si nombreuses que nous pouvons à peine esquisser un cadre très large, où viennent s'intercaler quelques faits.

VII. LA GÉOGRAPHIE. — Nous avons vu (*Mythologie*, col. 826) quelle image fantaisiste les Égyptiens se faisaient de l'univers. Connaissaient-ils mieux le monde réel? En général, il se limitait pour eux aux pays limitrophes et à l'Asie antérieure jusqu'à l'Euphrate, à la mer Rouge et à une partie de la Méditerranée. La terre était pour eux une sorte de plateau au milieu duquel s'étendait l'Égypte et dont les quatre points portaient le ciel; en bas — à l'Occident — se trouvait le monde des morts. N'est-ce pas, à peu près, la vision que les Hébreux s'en faisaient?

Néanmoins, ils avaient des connaissances de géographie plus réelles sans être complètement objectives, ce qui les a amenés à dresser de véritables cartes géographiques. Une des plus anciennes représente un district minier (*Papyrus de Turin*, époque ramesside), qu'on identifie aujourd'hui avec la région des mines du Wady Karein, près de la route Qena-Qoçeir et des carrières de basalte de Wady-Hammamat (Gardiner, dans *Cairo scientific journal*, n. 89, t. VIII, 1914, p. 42). On peut en rapprocher la carte d'une région aurifère (*ibid.*, p. 467) et les mines d'or modernes en Nubie (*Annal. service. antiq. Égypte*, t. IV, 1903, p. 268). Administrativement bien organisés dès l'ancien empire, les bureaux du centre devaient avoir une connaissance approfondie du pays et de ses divisions politiques; aussi possédons-nous plusieurs listes de nomes qui en témoignent. De la VIII[e] dynastie, date une liste de vingt-deux nomes de la Haute-Égypte, conservée sur la stèle du directeur du Sud et vizir Šma, trouvée à Coptos (col. 786). Un papyrus du moyen empire, découvert sous le Ramesséum, par Quibell, en 1895-1896, contient, entre autres, une liste géographique de forteresses nubiennes et de villes de Haute-Égypte (*Journ. Egyp. arch.*, t. III, 1916, p. 184).

Les listes du temple de Médinet-Habu donnent près de 365 noms de lieux et peuples conquis par Ramsès III (*Rec. tr.*, t. XX, p. 113). De basse époque date une liste géographique (pap. *31169*, Caire) mentionnant une cinquantaine de localités de Basse-Égypte (Daressy, *Sphinx*, t. XIV, p. 155).

Le *Papyrus Anastasi I*[er] (Ramsès II-Séthi II; Gardiner, *Hieratic texts*, 1911) contenant des lettres de deux scribes, rapporte les doléances que Ḥor, un scribe réputé, fait à Amenemopé sur la condition misérable de l'émissaire en Syrie, dans le dessein de le

dissuader de cette carrière; il cite ou décrit très sommairement un certain nombre de villes syriennes et particulièrement phéniciennes; il insiste sur les accidents de terrain qui rendent le voyage pénible; cette composition accuse une grande connaissance du pays; à ce titre, elle peut être mentionnée sous cette rubrique.

Un traité de géographie d'Égypte et du Fayum, rédigé sous Évergète II, est apparenté aux papyrus géographiques de Ghizeh, de Vienne et de Lincoln (Newberry, *Amhearst papyri*, n. VIII, p. 44, pl. 15 à 18). Il énumère les nomes de provinces par ordre géographique et, comme divinité locale de chacun, il cite un crocodile : Sobek. Très fragmentaire, sa traduction ne peut donner aucun résultat d'ensemble. Une autre liste, d'Edfou, d'époque ptolémaïque, (*Z. A. S.*, t. I, p. 3-6, 17) contient le nom de quarante-six nomes de Haute et de Basse-Égypte. Enfin, un bloc de basalte noir, trouvé à Eschmoun, porte une liste de localités de nomes libyques (Caire, n. *45936;* Daressy, *Annal. service antiq. Égyp.*, 1916, p. 241).

A la suite de leurs voyages, relations commerciales et militaires, les pays avoisinants ne pouvaient pas rester ignorés des Égyptiens; aussi connaissaient-ils, au Nord, quelques îles de la Méditerranée (la Crète, Chypre), tout le littoral syrien, le nord syrien jusqu'à l'Euphrate et le territoire compris entre le désert arabe et le sud du Sinaï (voir une liste géographique de Médinet-Habu, *Rec. tr.*, t. XIX, p. 64; t. XXI, p. 30; *idem* d'Abydos, *Recueil de trav.*, t. X, p. 139; des villes de Palestine, *Rec. tr.*, t. XX, p. 113). Ils ont eu des ports sur la mer Rouge (où on doit peut-être situer le pays de Punt).

Ils connaissaient la Nubie (voir la liste citée, *Journ. Egyp. arch.*, t. III, 1916), qu'ils ont colonisée, et une grande partie du désert, à l'est et à l'ouest du Nil. Si les Libyens et les Asiatiques ont été représentés dès la période thinite, les nègres, au contraire, n'ont été figurés qu'à partir de la XVIII[e] dynastie (Lepsius, *Denkmäler*, t. III, pl. 120-121; *Mém. miss. fr. Caire*, V[e] série, t. IV; Wreszinski, *Atlas zur ägypt. Kulturgeschichte*, 1914 sq., pl. 56 *a*, 35). Les indigènes du Sud, les nḥśj, dont l'image orne quelques bas-reliefs de l'ancien empire sont des Chamites, originaires de la région de Dongola et non pas des nègres proprement dits. Les trouvailles faites dans les tombes confirment cette opinion de Yunker (*Das erste Auftreten der Neger in der Geschichte*, 1920). Leur foyer paraît se trouver au sud de la 4[e] cataracte, mais, vers 1500, les razzias en ont ramené quelques-uns provenant de la région des 2[e]-3[e] cataractes.

Complétons cet aperçu par la mention des « peuples de la mer » qui luttèrent au cours de la XIX[e] et de la XX[e] dynastie; on a pu en identifier plusieurs : Dardaniens, Lyciens, Siculiens, Sardaigne, Achéens, Tyrséni (Étrusques), Teucriens, Philistins, Danéens... (Voir Hall, *Recueil... dédié à Champollion*, 1922, p. 297 sq.; Weill, dans *Syria*, 1922, p. 35 sq.) Ajoutons-y les pdj-t, le « peuple des (neuf) arcs », qui joue un rôle dans les *Textes des Pyramides* et qu'on a tenté de déterminer, notamment, Pttjw; śtjw, « ceux du Sud », mḥtjw, « ceux du Nord »; intjw de Nubie, Mntjw d'Asie, thḥnw (Libyens), « ceux des oasis », « ceux des îles de la Méditerranée » (nbwt)

Des contrées précitées, les Égyptiens ont mentionné une quantité de villes et de bourgades, ainsi que les accidents de terrain (exemple, les listes de Karnak de Thutmès III, 359 villes syriennes, et 269 du Sud copiées par Shešonk), ainsi que de nombreuses tribus qu'ils se vantent d'avoir subjuguées. (Sethe, *Urk. äg. Altert.*, t. IV, p. 781 sq., 796 sq.).

Ils ont même décrit les populations étrangères; une liste en a été dressée par Burchardt (Meyer, *Berichte üb. eine Expedition nach Aegypten zur Erforschung der Darstellung der Fremdvölker, Kgl. pr. Ak. Wiss.*, t. XXXVIII, 1913, p. 777); ces portraits se trouvent sur les parois des temples et tombeaux; ils ont également dépeint une foule d'objets d'usage courant.

Des étrangers qui avaient adopté la vie égyptienne se sont fait représenter à leur tour sur leur stèle funéraire; par exemple, celle d'un Phénicien (*Z. A. S.*, t. XL, pl. 1, accompagnée d'un texte araméen), appelé Kha-Ḥape, vivant vers 240 avant J.-C. Voir la stèle du nègre portant une plume sur la tête (aux musées royaux de Bruxelles), et le Syrien buvant au moyen d'une tige de roseau.

VIII. LA SUPERSTITION. — Nous avons dit plus haut et nous montrerons dans les pages suivantes que, malgré certaines connaissances résultant de l'observation des phénomènes, les Égyptiens ne peuvent pas passer pour un peuple d'esprit scientifique, à cause des superstitions innombrables qui encombraient leurs ouvrages didactiques, historiques, religieux et littéraires. Il importe d'y insister. En religion (voir col. 843), magie et sorcellerie avaient une large part et devaient obscurcir l'entendement des fidèles. Leur théologie ne reposait ni sur une saine logique, ni sur une foi transcendante. Le culte des animaux rendait leur religion inférieure à celle des peuples syriens et mésopotamiens qu'ils fréquentaient depuis des siècles. En justice, ils se laissaient influencer par leurs idées religieuses et avaient recours aux oracles; de même, dans la nomination des hauts dignitaires (voir col. 816). En astronomie, le calendrier était composé de « jours fastes et néfastes », où il était bon, utile, ou mauvais de poser tel acte (Chabas, *Papyrus Sallier*, t. IV, *op. cit.*, 1844; *Calendriers des jours fastes et néfastes*, sans date) en raison des faits mythologiques ou autres qui s'étaient passés jadis en ces jours.

Bien que médiocres astrologues, ils tiraient, à la basse époque, des horoscopes (*Z. A. S.*, t. XXXVIII, p. 71; en copte). Le rapport qu'ils établissaient, entre les corps célestes et les divinités, montre qu'ils n'abordaient ces sciences qu'avec des idées préconçues, puisées dans leur polythéisme et avec l'irrésistible tendance à humaniser tout, même les dieux. Quoique les calculs astronomiques aient décélé une certaine activité scientifique, on doit cependant avouer qu'elle n'était pas comparable à celle des Babyloniens; ceux-ci, il est vrai, confondaient également astronomie et astrologie, mais leurs calculs étaient beaucoup plus profonds et accusaient une science bien plus élevée (Ginzel, *Handbuch der mathem. u. techn. Chronologie*, t. I, 1906, p. 153). Le peu de progrès qu'on constate chez les Égyptiens, après de nombreux siècles, ne s'affirma que sous l'influence des astronomes grecs (Ptolémées). Or, nous savons que l'astronomie grecque dut tout, ou, à tout le moins, beaucoup aux Babyloniens des VI[e]-V[e] siècles.

Les annales historiques des Égyptiens, surtout leurs annales militaires, ne sont pas exemptes de préoccupations tendancieuses, contraires à l'esprit d'objectivité. On peut l'affirmer surtout pour la médecine, discipline pourtant si objective par elle-même. La médecine égyptienne n'est pas parvenue à reconnaître le rôle d'organes essentiels ; elle prétendait guérir les malades (c'est-à-dire ceux que possédait un démon malfaisant) au moyen de formules qui s'adressaient aux dieux ou parlaient d'eux, au moyen d'amulettes, de médicaments administrés au cours de récitations de formules religieuses dont plusieurs avaient trait à l'histoire des dieux. Les méfaits des scorpions, crocodiles, lions, serpents, étaient conjurés par des textes (série d'exorcismes, comme ceux des cippes de Ḥorus, sur la stèle de Djed-Ḥer, d'Athribis, basse époque) (Daressy, dans *Annal. service antiq. Égypt.*, t. XVIII,

p. 115.) La stèle de Metternich, XXX[e] dynastie, étudiée par Golénischeff, 1877, Leipzig, contient, en outre, des passages relatifs au mythe d'Osiris-Isis-Ḥorus.

En gynécologie, ils prétendaient savoir déterminer le sexe des enfants à naître. Leur pharmacopée est un ensemble de remèdes inefficaces, souvent grossiers, entremêlés de formules magiques ou sorcières.

La superstition égyptienne s'éclaire vivement par l'étude des amulettes. Nous avons mentionné les principales (col. 844). Quoique les productions littéraires et artistiques soient presque toutes impersonnelles, les Égyptiens ont voué un culte respectueux à certains hommes qui se sont distingués par leur sagesse et leur savoir; tel, *Imḥotep*, architecte de Djézer (III[e] dynastie), encore honoré dans les siècles suivants. A la basse époque, on le représenta assis, lisant un manuscrit déplié sur ses genoux. Il était associé au prince *Ḥordedef*, fils de Mycérinus (IV[e] dynastie); il jouit de la plus haute réputation de son vivant et fut divinisé après son décès. Il était, à la fois, écrivain, médecin, constructeur (cf. Maspéro, *Imhotep, l'Esculape des Égyptiens*, p. 578; cet auteur le tient pour le magicien du conte de Khéops, *Ét. mythol. arch.*, t. VIII, p. 125).

Aménophis, fils de Ḥapi (architecte et scribe sous Aménophis III) fut divinisé à l'époque ptolémaïque; on lui attribuait des « paroles de sagesse » (*Aegyptiaca*, Ebers, 1897, p. 107). On ne sait rien des bâtisses érigées, ni des écrits rédigés par lui.

IX. DIVERS. — Il existe plusieurs documents que nous devons classer parmi ceux qui accusent des préoccupations scientifiques; tels, des papyrus relatifs au traitement chimique des métaux et autres matières pour la fabrication de diverses substances (Radcliffe Coley, *The Leyden papyrus*, X; *Journ. of chemical education*, t. III, 1926, n. 10; *id.*, t. IV, 1927, n. 8 : *The Stockholm papyrus*). En ce qui concerne la botanique et la zoologie, les reliefs de Deir-el-Bahari et une salle de Karnak contiennent une série d'images, de plantes et d'animaux que les Égyptiens ont vus à Punt et en Syrie (G. Schweinfurth, *Botanische Jahrbücher*, 1919, *Pflanzenbilder im Tempel von Karnak;* cf. *Urk. d. aeg. Altert.*, t. IV, 1907, p. 775-777). Rappelons-nous que, déjà dans le temple de Sahuré, se trouve l'image d'un ours, provenant sans doute de Syrie.

Il existe aussi des listes de noms d'objets, des collections de mots groupés selon la similitude des objets dont on a pu se servir dans les écoles. Un de ces documents date du moyen empire; il fut découvert sous le Ramesséum par Quibell (1895-1896); il contient 323 mots différents et plusieurs abréviations qui désignent du bétail, des huiles, des oiseaux, des plantes, des vertébrés, des gâteaux, des parties du corps humain, une liste géographique, citée col. 786. Sans parler des « bibliothèques » et des « laboratoires », ou plutôt des listes de livres et de substances employées dans diverses préparations (exemple : *Z. A. S.*, t. XVII, p. 100) qui sont consignées sur les murs des temples gréco-romains.

Au temple d'Edfou (basse époque), il y a un catalogue de librairie (Brugsch, *Aegyptologie*, p. 156-158) où on mentionne le titre d'ouvrages magiques, rituels, astronomiques, des listes de fêtes, de localités, de temples, d'hymnes, de morceaux mythologiques. Il est permis de croire que ces préoccupations « scientifiques » ont eu pour origine le désir de recueillir et de conserver des traditions populaires ou non, orales ou non; désir qui se manifeste souvent pendant la vieillesse ou la décadence d'un peuple et de sa civilisation.

Nous avons parlé plus haut d'une école de médecine. A en croire les textes, il faut admettre l'existence de nombreuses écoles publiques installées dans les temples où les jeunes gens se préparaient à la « carrière des lettres », c'est-à-dire où l'écriture, le calcul élémentaire, les textes... jouaient un rôle prépondérant. Aussi, possédons-nous un grand nombre d'exercices de tous genres, exécutés par des élèves (exemple : *Z. A. S.*, t. XXXVIII, p. 19 : hymnes et prières), parfois copiés d'après d'autres manuscrits. En même temps, on peut admettre l'existence d'écoles privées où quelques professeurs particuliers enseignaient à lire, à écrire, à calculer, etc...

VI. La littérature égyptienne. — La littérature égyptienne est d'une abondance et d'une variété correspondantes à la longueur de l'histoire et à la diversité des éléments de civilisation. Elle nous est parvenue fragmentairement, sous les formes les plus diverses : tessons de poteries, éclats de calcaire, tablettes de bois, papyrus, cercueils, statues et statuettes, stèles. Même, des murs de grande dimension portent des morceaux littéraires de premier ordre (*Textes des Pyramides* de Saqqarah, *Poème de Pentaur* à Karnak). Généralement, nous n'en connaissons pas les auteurs; un bon nombre de pièces ne sont que des copies, faites par des élèves sous l'œil du maître.

Pour avoir une idée générale de cette littérature, il faut la subdiviser en plusieurs branches et en se plaçant à divers points de vue :

1. Au point de vue religieux, on peut distinguer la littérature païenne (depuis les débuts de l'histoire, jusque 300 ans après J.-C.) et la littérature chrétienne, surtout copte (depuis 300 après J.-C.).

2. Au point de vue de la forme et du contenu, on doit distinguer : *a)* le *genre narratif :* histoire, biographies (stèles, tombes), le roman, l'épopée, les légendes mythologiques, les fables; *b)* le *genre didactique :* poèmes, chansons lyriques, érotiques, morceaux didactiques, dialogues philosophiques, satires, parodies, lettres; *c)* le *genre technique :* mathématiques, médecine, astronomie, astrologie, magie, géographie, contrats (tout ce qui relève du droit et du commerce); *d)* le *genre religieux et magique :* hymnes aux dieux, aux rois, litanies, formules diverses; *e)* le *genre funéraire : Textes des Pyramides*, *Livre des Morts*, *de la Dwat*, *des deux chemins*, etc.; *f)* divers.

On pourrait aussi répartir la littérature égyptienne selon la nature des sujets traités et distinguer la littérature documentaire (historique, technique, religieuse, didactique...) et les belles-lettres; ces dernières nous intéresseront plus spécialement. Il n'entre pas dans nos intentions de donner un exemple de chaque catégorie; nous indiquerons seulement, parmi les principales, celles qui n'ont pas encore été signalées dans les pages précédentes, ainsi que celles qui méritent d'être mises plus en évidence. Commençons notre aperçu par la littérature documentaire.

I. LITTÉRATURE DOCUMENTAIRE. — *a) Littérature historique.* C'est grâce à elle que nous avons pu reconstituer une grande partie de l'histoire; nous en avons mentionné les œuvres principales dans les sections relatives à la chronologie et à l'histoire. Cette littérature comprend les listes des rois, les annales militaires où l'on trouve parfois l'indication de faits, d'expéditions dans les pays limitrophes, les travaux publics, etc..., exécutés au cours d'un règne. Quelques exemples d'annales militaires : celles des Aḥmès, Thutmès, Hatshepsut *(Urkunden des aeg. Alt.*, par Sethe, division IV, 1906 sq.; le *Papyrus Sallier I*, *op. cit.*, qui contient le récit de la « guerre de libération » des Hyksos par Sekenenré; le *Papyrus Harris 500* qui raconte comment Thutmès III prit la ville de Joppé (XX[e] dynastie, voir col. 892); les *Papyrus Sallier III* et *Raifet* qui relatent le combat de Ramsès II contre les Hittites et le *poème de Pentaur ;* les annales de Ramsès II sur la *pierre de Kubban*, trente-sept lignes

relatives à la construction d'une voie vers une mine d'or; les annales de Shešonk, listes des villes conquises, copiées sur celles de Thutmès III (*Urkunden des äg. Altertums*, t. IV, p. 772-774). Ajoutons-y le récit d'une expédition pacifique faite au pays de Punt sous le règne de Hatshepsut (Naville, *Deir-el-Bahari*, 6 vol., 1895-1908). Les biographies particulières, que chaque personnage de marque a fait sculpter sur sa stèle ou sur les murs de sa tombe, nous apprennent, outre leurs titres et fonctions, ainsi que l'organisation sociale qu'ils supposent, une série d'événements et de faits qui contribuent à décrire un règne ou une époque. Elles remontent à la IIIe dynastie et vont jusqu'à la fin de l'histoire.

b) Littérature technique. Nous avons mentionné les principaux exemples de cette littérature en parlant de la science égyptienne. On peut la subdiviser en ouvrages qui traitent des mathématiques, de l'astronomie, de la médecine, etc... Et on doit y ajouter une série de listes classant des divinités, des fêtes, des villes, des montagnes, des titres, etc...

c) La littérature « diplomatique » est représentée par quelques lettres et listes cunéiformes d'Aménophis III, adressées aux rois de Babylonie, Kadašmankharbé (Knudtzon, *Die Tell-el-Amarna Tafeln*, t. II, n. 1, 5, p. 75) et Burnaburiaš (*op. cit.*, p. 107 sq.). Après les souhaits et saluts d'usage, ces lettres font mention des cadeaux qu'envoient les pharaons aux rois d'Asie. Elles supposent une correspondance suivie des cours syrienne, hittite, assyrienne et babylonienne, avec la cour égyptienne; il devait y avoir, dans la chancellerie égyptienne, un secrétaire d'origine asiatique, chargé de rédiger et d'écrire la correspondance, car ces lettres ne peuvent pas avoir été écrites ni composées par un Égyptien.

d) Littérature juridique. — En l'absence de code et de lois, nous avons quelques décrets (col. 812); ils ne peuvent nous donner une idée satisfaisante de la vie juridique. Mais il existe un certain nombre de contrats qui y suppléent en partie; la plupart datent des époques saïte et postérieure; ils comprennent des clauses diverses relatives à la vente, à la location des champs, aux entreprises funéraires, au mariage, au divorce, à l'héritage, etc. Les déclarations y sont faites sous serment en présence de témoins (Nathaniel Reich, *Papyri juridischen Inhalts in Hierat. u. demot. Schrift*, 1914, Brit. Mus.). Quelques exemples :

En général, les contrats de mariage comprennent les clauses suivantes sous forme de formules : la prise pour femme, le don nuptial ou l'achat, la peine en cas de mépris ou de polygamie, la rente fixée au profit de la femme en cas de dissolution (cf. Paturet, *Condition juridique de la femme*, 1886; Spiegelberg, *Die Demotischen Papyri Hauswaldt*, 1913). Spiegelberg, dans *Z. A. S.*, t. LV, p. 95), déduit d'une lettre-plainte en justice de la XIXe dynastie que le contrat de mariage était employé dès cette époque. Möller en a publié de la XXIIe dynastie (*Ber. pr. Ak. Wiss.*, 1918, p. 1); il y est question de la dot qu'apportent les époux et de sa restitution par le mari en cas de divorce. On peut y rattacher le contrat démotique publié par Sethe (*Nachr. könig̈. Ges. Wiss.*, Göttingen, 1918, p. 288) et d'autres. Dans des contrats postérieurs, publiés par les mêmes auteurs, on stipule, entre autres choses, que la dot de la femme a été remise conformément au contrat, que les biens du mari sont le gage de l'exécution du contrat, que, si le mariage n'est que temporaire, c'est-à-dire que, s'il se dissout avant terme, on restituera, parfois de part et d'autre, la dot; que la femme jouira d'un droit alimentaire, que le contrat ne reste valable qu'en cas d'existence de progéniture, pendant un laps de temps déterminé, que le mari reconnaît les enfants antérieurs au contrat et qu'ils sont héritiers légitimes. On a la formule d'un contrat de mariage d'essai de cinq mois (démotique : *Z. A. S.*, t. XLVI, p. 112; cf. un contrat ptolémaïque : *Z. A. S.*, t. LIV, p. 94).

Le nombre des contrats de mariage commence à augmenter depuis la XXVIe dynastie, datés de Psammétique et de Ahmès (Louvre); on y mentionne le choix des époux, leur apport mutuel, une clause en cas d'abandon (*Proc. Soc. bibl. archaeol.*, 1909, p. 212).

Enfin, il existe des contrats coptes d'époque chrétienne (*Z. A. S.*, t. LV, p. 71).

Parmi les contrats relatifs aux cessions de biens, nous ne mentionnerons que pour mémoire les ventes et les achats même par hypothèques (Spiegelberg, *Rec. tr.*, t. XXXI, p. 91), d'époque démotique, dont les ostraca et quelques papyrus nous fournissent des exemples variés et nombreux. A ce sujet se rapportent également les testaments privés.

Les dispositions testamentaires étaient fréquentes, mais elles sont en grande partie relatives au culte funéraire; elles consistent à assurer au mort la quantité d'aliments, de prières, etc., qu'il désire pour le repos de son âme (ka); elles se trouvent mentionnées sur un grand nombre de stèles funéraires et de tombeaux, dès les premières dynasties jusqu'à la fin de l'histoire. En échange des services que demande le mort, il accorde à ses héritiers des avantages matériels; nous en avons un exemple, entre cent, sur les parois d'un mastaba de l'ancien empire de Ghizeh : la défunte Bebi remet à Tenti, son fils, une rente en grains et vêtements sur la maison royale, en des champs dont le produit servira aux offrandes. Tenti, à son tour, remit ces biens à sa femme et à son frère (Moret, dans *Comptes rendus Ac. inscr. bel.-let.*, 1914, p. 541). Dix contrats de Siout, enregistrés dans le tombeau de Ḥapidjfai du moyen empire, rentrent dans la même catégorie, tant au point de vue de leur destination que de leur contenu (Griffith, *op. cit.*, pl. 4 sq., 1889; cf. *Z. A. S.*, t. XX, p. 161). Il y en a beaucoup de semblables (*Z. A. S.*, t. XX, p. 163). Les donations particulières par testament sont relativement peu nombreuses; citons celles du moyen empire trouvées parmi les papyrus de Kahun (Petrie, *Papyri*, par Griffith, 1900); il s'agit de la cession de biens meubles et immeubles de chefs de famille (cf. Maspéro, *Journal des savants*, 1897, p. 24). Citons comme exemple celle du grand prêtre, Euwarat (*Z. A. S.*, t. XXXV, p. 13).

Des cessions de biens peuvent émaner du roi; ces *donations royales* se font par décret en faveur de personnes déterminées (Psammétique Ier à sa fille adoptive Nitocris : *Z. A. S.*, t. XXXV, p. 16, 25) ou en faveur d'une communauté; tel, un décret de Tafnekht, sous Pianki, qui assure une donation importante au temple de Neith-Saïs et qui est suivi de malédiction contre le destructeur du décret. C'est parfois le dieu lui-même qui émet un décret en faveur d'autres dieux au profit d'un mortel; tel le décret d'Amon pour Osiris, Isis, Ḥorus pour Unnefer, afin que son corps, son âme, sa momie, sa sépulture soient conservés dans la Dwat, qu'il ait ses offrandes, etc... (*Annales service antiq. Ég.*, t. XVIII, p. 220, époque persane). Dans la cachette des momies royales, à Deir-el-Bahari, on découvrit plusieurs papyrus, parmi lesquels il y avait un décret, par lequel Amon favorisait la famille de ses prêtres thébains de la XXIe dynastie, entre autres Nesikhonsu, composé en strophes de plusieurs vers (Maspéro, *Momies royales de Deir-el-Bahari*, dans *Mis. fr. archéol. Caire*, t. I, 1889, p. 594); celui de Pinedjem (*Z. A. S.*, t. LVII, p. 189; *Rec. tr.*, t. XXXII, p. 175). Après une longue louange du dieu Amon, suivent les termes du décret; les faveurs sont relatives à la vie posthume du bénéficiaire : il fera partie du collège divin; on célébrera fêtes et offrandes pour que son âme puisse aller et séjourner où il lui plaît... Un décret royal de

Pépi Ier, relatif à l'exemption de travaux pour l'entretien de la pyramide de Snefru, rentre dans la même catégorie (*Z. A. S.*, t. XLII, p. 1 sq.).

Ces décrets comportent des sanctions; un bon exemple de menace de punition contre quiconque touche aux prescriptions testamentaires est le décret d'Aménophis, fils de Ḥapu (Möller, *Sitzungsber. pr. Ak. Wiss.*, t. XLVII, 1910, p. 932 et 941); on y exprime des menaces contre les malfaiteurs des époques de l'ancien, du moyen et du nouvel empire!

La majeure partie des contrats date de l'époque ptolémaïque; ils sont relatifs à l'héritage, à la vente... (Gradewitz, Preisigke; Spiegelberg, *Ein Erbstreit a. d. Ptol. Aeg.*, 1912 : un procès! Spiegelberg, *Die demot. Pap. Hauswaldt*, 1913.)

A cette série documentaire on peut rattacher les archives résultant des transactions commerciales; telles, les quittances de vente de tous objets et choses, les factures de fournitures de marchandises, par exemple : celles de l'époque de Séthi Ier (Spiegelberg, *Rechnungen*, 1896); celles de Kahun, de la XVIIIe dynastie (*Z. A. S.*, t. XLIII, p. 28), celles de l'époque ptolémaïque (Spiegelberg, *Demot. Pap. Mus. Berl.*, 1902, et *Rec. tr.*, t. XXXV, p. 151 : vente de terrains devant notaire avec témoins; *Rec. tr.*, t. XXXI, p. 91 : contrat de vente démotique); celles de l'époque de Ramsès IV (*Z. A. S.*, t. XXIX, p. 75).

Un journal de l'époque de Ramsès II donne les noms de personnes et d'artisans, suivis de nombreuses rations, avec la date (*Monuments ég. du mus. d'ant. de Leiden*, t. I, pl. 164-166; *Rec. tr.*, t. XVII, p. 144); un autre de la XIIIe dynastie *Z. A. S.*, t. LIV, p. 58).

e) Morceaux militaires. Outre les documents littéraires, cités sous la rubrique littérature historique, il convient de mentionner l'exemple suivant. Une stèle de granit trouvée dans le temple d'Amon, à Karnak, reproduit un discours poétique que le dieu Amon adresse à Thutmès III, au sujet de ses victoires (*Urk. aeg. Altert.*, t. IV, p. 610 sq.). On peut aisément reconnaître les strophes dans lesquelles la pièce est composée. Pour d'autres exemples, voir col. 881.

f) L'épopée. On n'a pas de meilleur récit des luttes de Ramsès II avec les Hittites, ainsi que de la bataille de Kadeš, que le *poème de Pentaur*. Il est connu en trois versions qui décorent les bases de colonnes et les murs du temple de Luxor (cf. Loukianoff, *Bull. Inst. fr. Égypt.*, t. IX, 1927, p. 57-66). Il est à compléter, d'abord, par une chanson sur la défaite des Hittites à Kadeš et un hymne au roi Ramsès II, dans le *papyrus Anastasi IV* (cf. Maspéro, *Genre épistolaire*, p. 80). Quant à la bataille de Kadeš, attribuée à Pentaur, elle raconte en termes épiques (*Papyrus Sallier III*, pl. 24, 34; *Select pap... Brit. mus.*, 1844, voir la bibliographie dans Breasted, *Ancient records*, t. III, p. 136, § 305) les diverses phases de la bataille qu'a livrée Ramsès II au roi des Hittites, Muwatalliš : la préparation de la lutte, la marche de Tharu à Kadeš, la description des forces ennemies (tous rois du Nord de la Syrie), leur position stratégique et celle des Égyptiens, l'attaque des ennemis et celle de Ramsès II, divers incidents de la lutte, notamment la conduite héroïque du pharaon. La forme poétique de cette épopée a servi de modèle aux rapports ou aux descriptions de faits militaires postérieurs, notamment aux exploits guerriers de Ramsès III, conservés sur les murs de son temple à Médinet-Habu.

La *légende de Pétubast* (Spiegelberg, *Der Sagenkreis des Königs Petubast*, selon des papyrus démotiques de Strasbourg, Vienne, Paris, 1910), a un fonds historique; l'action se passe à l'époque de l'annexion du Delta par Assourbanipal, vers 670. On y relate plusieurs combats entre des Asiatiques (ʿ'mw) et des princes égyptiens, pour la possession d'une cuirasse, appartenant à Inaros, roi d'Héliopolis. Il est difficile, pour l'instant, d'en retirer quelques renseignements historiques; aussi, les manuscrits n'ont, pour le moment, qu'une valeur littéraire. Ils peuvent avoir été composés entre l'époque saïte et l'époque gréco-romaine, mais ils sont plus probablement ptolémaïques.

g) La littérature religieuse. Les genres religieux sont aussi nombreux que les manifestations religieuses elles-mêmes, puisqu'aucune d'elles ne se produit sans récitation de formules appropriées; on peut donc les classer en plusieurs rubriques, déjà passées en revue, où l'on trouvera des œuvres marquantes : légendaires (chronologie, mythologie); cultuelles (les rituels dont nous avons dit un mot, col. 833); funéraires (voir col. 840); magiques (voir col. 844). Il convient d'y ajouter les hymnes, les prières, les litanies... La littérature théologique a pour fonds les *Textes des Pyramides* (V^e^-VIe dynasties), les textes des sarcophages qui continuent la tradition des précédents (Lacau, *Sarcophages antérieurs au nouvel empire*); ceux du nouvel empire à l'époque saïte; citons les nombreux exemplaires, parfois différents dans les détails, du *Livre des Morts*, le *Livre de la Dwat*, celui *des deux chemins*, celui *de traverser l'éternité*, etc.

Les Textes des Pyramides. — Ils se composent d'une série nombreuse de conjurations, de prières, d'hymnes, de récits de la vie du mort dans le ciel, parmi les étoiles... rédigés d'abord pour Osiris, ensuite destinés au roi qui est assimilé à Osiris, étant fils de Ḥorus, ou plutôt au ka du roi et ayant pour dessein de lui rendre l'existence agréable dans l'autre monde auprès des dieux, de le défendre contre ses ennemis, de lui faire prendre telles et telles formes. Le mort y est constamment identifié au soleil Ré et à d'autres divinités.

On compte 714 chapitres, divisés en 2217 paragraphes par le dernier éditeur. Ils se trouvent sur les parois intérieures de cinq pyramides à Saqqarah et, en minime partie, sur les sarcophages des rois : Wnas (V^e^ dynastie) Téti, Meri-Ré-Pépi Ier, Meri-nré, Neferkar'-Pépi II (ces quatre derniers de la VIe dynastie).

Chapitres et formules commencent par les mots : « Paroles à dire. » Ces formules étaient récitées par un prêtre à l'intention de l'âme du roi défunt, à l'exception de quelques paragraphes qui sont censés être récités par un dieu. Nous avons reproduit (col. 826) l'image que les Égyptiens se faisaient de l'univers d'après ces textes. (Maspéro, *Les inscriptions des Pyramides de Saqqarah*, 1894; Sethe, *Die altaeg. Pyramidentexte*, 1908 (texte), 1910, 1922; Speleers, *Les Textes des Pyramides*, 1923 et 1924, traduction et vocabulaire.)

Ajoutons que ce recueil se compose de fragments poétiques, symboliques et historiques; *poétiques*, parce que dans la description des événements qui se déroulent au ciel, par exemple les voyages, séjours et combats du mort, les rédacteurs ont fait usage de nombreuses figures tirées des règnes de la nature et de la vie humaine, en personnifiant tout ce qu'ils concevaient : les choses, les êtres et même les abstractions: *symboliques*, parce que leurs images cachent parfois les plus concrètes réalités : telles, les couronnes du Nord et du Sud, la rouge et la blanche, indiquant les royaumes du Nord et du Sud; *historiques* enfin, parce que la description, par exemple, des combats entre entités diverses (le mort, les dieux) indique réellement des faits passés, notamment la lutte d'Osiris-Ḥorus contre Seth, ou du Nord contre le Sud, précédant la réunion des deux pays pour la reconstitution de l'ancien royaume.

La *magie* n'en est pas absente, car des offrandes par exemple sont présentées en des termes qui font supposer une modification de leur nature intime; de nombreuses conjurations sont adressées à des serpents;

la seule présence du texte dans la tombe est un « viatique » pour le mort.

Le Livre des Morts. — Les égyptologues appellent de ce nom un recueil de prières, d'incantations, de spéculations théologiques, de cérémonies purificatoires et de formules... destiné à enseigner au ka du mort sa conduite dans l'autre monde, à le protéger contre les dangers qui l'y guettent et à assurer son séjour dans le monde d'Osiris. Ses premières rédactions datent du moyen empire; on les trouve sur des sarcophages (cf. Speleers, celui de Ma, à Bruxelles, dans le *Recueil... dédié à Champollion*, 1922, p. 621-649 sq., sur le c. XVII; dans le *Rec. tr.*, t. XL, p. 86, sur le c. CLXXXII; *Figurines funéraires*, 1923, sur le c. VI; *Le pap. de Neferrenpet*, 1917, p. 38, sur le c. XXXII. Grapow, *Das XVII. Kapitel... und seine religionsgeschichtliche Bedeutung*, 1912). Il est certain qu'une partie des textes fondamentaux existaient déjà sous l'ancien empire (*Z. A. S.*, t. LIV, chap. « d'amener la barque »), notamment dans les *Pyramides*. A la XVIIIe dynastie le *Livre des Morts* prit une forme plus ample, après que la théologie y eut ajouté de nombreux autres chapitres, des commentaires et des gloses des chapitres anciens et nouveaux. Cette recension acquit, enfin, sa forme définitive à l'époque saïte, où on ajouta encore aux développements de la XVIIIe dynastie et des dynasties postérieures, si bien que l'édition saïte (*Papyrus de Turin*, édité par Lepsius, 1842) compte 183 chapitres. Inutile de dire qu'au cours de ces développements, plusieurs recensions ont subi de grosses corruptions textuelles. Il n'est pas possible, pour le moment, de classer ce recueil d'une manière systématique, parce que les chapitres ont trait à des cérémonies ou à des sujets trop disparates, et que leur titre ne correspond parfois pas à leur contenu. Néanmoins, on peut y reconnaître des séries interrompues de sujets complémentaires dont voici un relevé, très abrégé : sortir au jour (1 à 16), respirer l'air pur, revisiter la terre, changer sa forme en celles d'oie, de vanneau, d'oiseau ba, d'hirondelle, de vipère, de crocodile, d'épervier, de lune, de fleur de lotus, de Ptaḥ... voguer dans la barque de Ré; rendre l'usage des membres (le cœur : 26 à 30) au mort, empêcher d'être pris par le crocodile (32), exécuter des travaux (5-6), échapper aux dangers et aux ennemis de l'autre monde, avoir la voix juste (19-20), pesage et justification de l'âme, « confession négative » (125, voir col. 847), être parmi les dieux (133), réunir le corps à l'âme (91), spéculations théologiques (17, 125), l'hymne au soleil, etc...

Un papyrus du British Museum (Rhind), intitulé « Chapitres des fêtes de Djertj (Isis, Nephtys), des litanies de Sokaris et de Ré pour soumettre Apophis », (Budge, *Archaeology*, t. LII, Westminster, 1891 et *Rec. tr.*, t. III, p. 57-64; *Proc. Soc. biblic. archaeol.*, t. IX, p. 11-26), est de l'époque d'Alexandre et de caractère funéraire. On pourrait en citer bien d'autres.

h) La littérature magique. Nous avons déjà cité plusieurs fragments (col. 864), de formules, prononcées dans le dessein d'échapper à quelque mal physique. Comme complément, attirons l'attention sur les suivants. Un papyrus magique copte de Paris (*Z. A. S.*, t. XXI, p. 90) contient des conjurations faites au moyen d'amulettes, prononcées par le mage. Elles ont pour but de chasser le démon, de l'apeurer, de l'appeler dans le corps d'un jeune homme, de soumettre la volonté d'une femme, d'exciter le cœur, etc. *Le papyrus magique du Louvre* (XXe dynastie) 3237, 3239 est un phylactère contre la piqûre des serpents, avec allusions mythologiques à Seth et à Ḥorus (cf. la stèle de Metternich, *op. cit.;* les cippes de Ḥorus...). *Le papyrus magique Harris* (cf. Lange, *op. cit.*, 1927, p. 50 sq., cf. Budge, *Facsimile of Eg. hierat. pap. Brit. Mus.*, 1900) contient plusieurs conjurations de crocodiles, entre autres, Maga, comme celles du *Livre des Morts* (Speleers, *Pap. Neferrenpet*, 1917, p. 38 sq., fig. 54, c. XXXII). Les objets de culte eux-mêmes étaient protégés par les formules magiques, telles le *Livre pour la protection de la barque divine*, de la bibliothèque du temple d'Edfou (de Rougé, *op. cit.*, t. II, pl. 121 = *Rec. tr.*, t. XVI, p. 108).

Les hymnes. — Le schéma des hymnes aux dieux est toujours le même; ils énumèrent les noms divins, les attributs (couronne, sceptre...), leurs sanctuaires; ils font allusion à leurs légendes et multiplient les comparaisons; on mentionne aussi le bien que font les dieux. On a des hymnes :

A *Osiris : Z. A. S.*, t. XXXVIII, p. 30, 33; Mariette, *Abydos*, t. II, p. 54-55; sur la stèle de Maï, à Bruxelles, Speleers, dans *Rec. tr.*, t. XXXIX, 1921, p. 113-144.

A *Ré : Z. A. S.*, t. XXXVIII, p. 20; *Papyrus Leiden*, p. 350; Naville, *Todtenbuch*, 1886, c. XV, etc.

A *Aton-Ré :* parmi les morceaux poétiques à tendance à la fois philosophique et religieuse, il faut citer les poèmes que les contemporains d'Aménophis IV firent sculpter sur les murs de leurs tombes à Tell-el-Amarna; ils ont une allure panthéistique et abondent en images saisissantes, réalistes. Citons surtout, comme exemple, l'hymne au disque solaire, à qui tous les bienfaits de la création sont rapportés (cf. Breasted, *De hymnis in solem sub rege Amenophis IV conceptis*, sans date).

A *Amon :* Gardiner, *Papyrus Leiden, Z. A. S.*, t. XLII, p. 12; un hymne à Amon rétabli après la chute d'Aton-Ré : *Z. A. S.*, t. XLII, p. 106.

A *Amon-Ré:* Grébaut, *Papyrus, musée du Caire*, 1874.

A *Thot : Z. A. S.*, t. XXXIII, p. 121; t. XXXVIII, p. 35.

A *Ptaḥ :* (*Z. A. S.*, t. LXIV, 1929, p. 17-44); décrit sous le nom de Ptaḥ les phénomènes cosmiques (création primordiale, naissance et coucher du soleil, de la nuit, etc.).

Au *Nil :* selon les *Papyrus Sallier II*, pl. 11 et *Anastasi VII*, pl. 7 : *Rec. tr.*, t. XIII, p. 1, par Ennana, XIXe dynastie; Maspéro, *Hymne au Nil*, 1868, *Bibl. égyptol.*, t. II, p. 458; Palanque, *Le Nil*, 1903, p. 76, 86; *Z. A. S.*, t. LII, 1914, p. 104.

A *Khnum*, voir Daressy, *Hymne à Khnum du temple d'Esneh*, dans *Rec. tr.*, t. XXVII, 1905, p. 83, 187.

Cet hymne se compose de deux parties: la première chante le dieu comme créateur de l'univers; l'autre cite les noms sous lesquels diverses localités l'adorent.

Hymne du premier jour de l'an (Mariette, *Dendérah*, 1870-1875, t. IV, p. 30), composé en l'honneur d'*Hathor* et qu'on récitait sur le toit, lorsque la déesse y était montée pour voir la face (l'œil) de son père Ré (cf. col. 830); il se compose de deux parties de cinq strophes (Yunker, *Z. A. S.*, t. XLIII, p. 105).

A la *déesse du vin* (basse époque; Mariette, *Dendérah*, t. I, p. 31) qu'on chantait à date fixe devant la déesse du vin, de la danse, de la joie, au cours de cérémonies (Yunker, *Z. A. S.*, t. XLIII, p. 102).

Le *Papyrus Harris* (magique, publié par Chabas en 1860, par Budge en 1910, par Akmar dans *Sphinx*, t. XX, 1916, par Lange en 1927) comporte des hymnes à Šw, aux dieux d'Hermopolis, à Amon-Ré-Ḥor-'khtj, à Amon-Ré, à Osirs-Sépa... une conjuration du crocodile Maga, des formules magiques et une liste de mots magiques.

Aux rois : Sésostris III : Moret, *Caractère religieux de la royauté*, p. 307; Griffith, *The Petrie papyri from Kahun*, t. II, 1898, p. 1-3.

A *Menephtah* (Stèle d'Israël), au sujet de ses victoires : Petrie, *Z. A. S.*, t. XXXIV, p. 1, pl. 1.

Au diadème des pharaons (Erman, *Ber. kg. pr. Ak. Wiss.*, 1911); originaire du Fayum (Crocodilopo-

lis), datant de la fin de l'époque des Hyksos. La pièce compte dix hymnes, glorifiant les deux couronnes royales, blanche et rouge, avec les serpents, en termes poétiques et par de nombreuses comparaisons.

Les *prières proprement dites* n'abondent pas; citons un excellent exemple, celle qu'adresse au dieu solaire un fonctionnaire injustement dépouillé de ses fonctions, afin que le dieu veuille bien les lui rendre (fin du nouvel empire, *Z. A. S.*, t. XXXVIII, p. 23). La supplique est exprimée en forme poétique.

Les litanies. — Encore une forme littéraire qu'on attribuait soit à l'Ancien Testament, soit à l'époque chrétienne et dont l'origine est sûrement égyptienne! Le meilleur exemple est celui d'une litanie du soleil, dont on a recueilli diverses parties dans les tombes royales de Biban-el-Moluk (Séthi Ier et II, Ramsès II et IV, Menephtah... voir l'édition de Naville, 1875). Après le titre du livre, soixante-quinze lignes verticales commencent par les mots : « Gloire à toi, Ré! l'élevé, le puissant! » et se terminent par des qualifications et par l'énumération de ses actes.

Des litanies d'Amon, prononcées par Ramsès II, se trouvent au temple de Luxor (Daressy, dans *Rec. tr.*, t. XXXII, p. 62-69). Citons encore comme exemple l'adoration de iʿḥ-Thot, Ré-Atum, Khéper-Ḥorus, etc... (cf. Maspéro, *Bibl. égyptol.*, t. II, p. 448).

i) La littérature philosophique. Sous cette rubrique, on peut classer des morceaux qui témoignent du malaise moral dont souffrait déjà l'humanité aux bords du Nil; ces pièces sont empreintes d'un grain de pessimisme; elles prennent la forme du dialogue.

Dans le colloque que tient un « neurasthénique avec son âme » (moyen empire, vers de trois membres, 8-16-16-3, Erman, *Ak. Berlin*, 1896), on cherche à savoir si la vie vaut la peine d'être vécue; le patient répond que « la mort ne fait aucune peur à celui qui connaît la vie et la corruption de l'humanité; que la mort semble être, à celui-ci, comme un retour d'un pays étranger, ou comme une guérison d'une grave maladie. »

Un papyrus démotique, d'époque romaine, nous a conservé la conversation d'un chacal et d'un chat, au sujet du malheur de vivre (Révillout, *Revue égyptol.*, t. IX, p. 13 sq.; t. VIII, p. 61; t. X, p. 72 = *Papyrus de Leiden*, p. 384).

Un ostracon de la XVIIIe dynastie (H. Sottas, *Recueil... dédié à Champollion*, p. 484) est de caractère moral et philosophique ; c'est pourquoi, on peut en parler ici. Le sens du morceau est : « Les conditions sociales sont instables, et précaires les privilèges de la naissance. Félicite-toi d'avoir passé ton existence sans catastrophe, ni amoindrissement! »

A cette littérature, on doit encore rattacher les fragments, dans lesquels il est fait allusion *à l'avènement d'un sauveur;* celui-ci, après la tourmente actuelle, remettra l'ordre dans le pays et dans la société et provoquera une nouvelle ère de prospérité et de bonheur.

Dans le *Papyrus Westcar* (*Mitteilungen orient. Sammlungen Berlin*, Heft V, 1890, Erman, *Die Märchen des Pap. Westcar*, I-II) un prince raconte, au roi Khéops, qu'à l'époque des IIIe-Ve dynasties un magicien prophétisa la naissance de trois fils d'une femme du prêtre de Ré (Rededet), dont l'aîné sera grand prêtre à Héliopolis. Il est probable qu'un des trois enfants régnera un jour et, pour cela (on peut le sous-entendre), Khéops peut avoir eu des velléités de le supprimer.

Dans les prophéties d'un prêtre, sous le règne de Snefrw, (*pap. 1116*, Saint-Pétersbourg, Golénischeff, 1913, XXe ou XVIIIe dyn.), on annonce l'arrivée prochaine d'un roi des deux Égyptes, Améni, fils d'une Nubienne.

Vers la fin du papyrus pessimiste de Leiden, I, 344 (Ipwwr, début du moyen empire), on promet au roi qu'un berger de l'humanité viendra, au cœur pur... qui écartera le mal régnant (cf. Lange, *Prophezeihungen eines ägyptischen Weisen*, 1903, p. 601, *Sitzgsber. Ak. Berlin;* Maspéro, *Causeries d'Égypte*, 1907, p. 266). Une chronique démotique (Revillout, dans *Rev. égyptol.*, t. I, p. 49 sq., 145 sq.; cf. *Oriental. Literatur Zeitg.*, Spiegelberg, 1904, p. 196), fait des prophéties d'ordre politique, parmi lesquelles on promet qu'un roi viendra chasser les ennemis, rétablir les cultes et régner pour le bien de tous.

j) La littérature didactique comprend des morceaux qui ont pour dessein d'enseigner certaines vertus morales ou sociales. Il y a, par exemple, des « sentences » dans le genre de l'Ecclésiaste et des Proverbes (cf. col. 848-849).

Les *sentences de Gemnikai* (*Pap. Prisse*, Chabas, *Le plus ancien livre du monde*, Bibliot. nation., Paris, 1858; Virey, *Études sur le pap. Prisse*, 1887) ont trait à la destinée de l'homme, à la tempérance en général, aux rapports humains, à la possession de soi. Rédigées lors de la XIIe dynastie, elles sont attribuées à la IIIe dynastie. Le même papyrus (Dévaud, 1916) contient les maximes de *Ptaḥḥotep*, vizir du roi Djed-ka-ré-issi, Ve dynastie, composées pendant la XIe-XIIe dynastie, qui réfléchit sur la vieillesse de l'homme, ainsi que les « sentences du bon discours et du bon entendement ». Nous ne les connaissons que par des copies sur papyrus (cf. *Ostraca Carnarvon et Prisse*, dans *Rec. tr.*, t. XXXI, p. 147). A cette rubrique, on doit rattacher l'enseignement de Dwawf à son fils Pépi (*Papyrus Sallier II; Anastasi VII, op. cit.*), sur la dignité de la fonction de scribe, à laquelle nulle autre n'est comparable (ancien empire, Maspéro, *Genre épistolaire*, 1872, p. 48). Plus tard, cette littérature prétendra que la carrière de l'officier n'est pas préférable à celle du scribe, ainsi que l'assure Unnofer, l'orateur, à Nekhtsotep (*Anastasi IV*, 9, 10).

L'enseignement d'Ani à son fils Khonsḥotep (nouvel empire, cf. *Z. A. S.*, t. XXXII, p. 127; Chabas, *Mélanges, maximes du scribe Ani*, 1862-1873) est du même genre que les maximes de Ptaḥḥotep.

On doit comparer le *Papyrus Insinger* (Leiden, démotique du Ier siècle après J.-C. par Lexa, 1926, et Bœser, 1922; cf. Revillout, *Le premier et le dernier des moralistes*, dans *Bessarione*, 1905), ainsi que les conseils donnés par le roi au vizir (col. 807) dans le *Papyrus Leiden I*, 344, dont il est question plus bas; idem, le suivant ou *l'enseignement d'Amenemhat Ier à son fils Sésostris Ier* qu'il installe comme régent (rapporté en manuscrits du nouvel empire et plus tard = *Papyrus Sallier II*, 1 à 3; cf. Maspéro, *Bibl. égypt.*, III, trad. angl. et *Imhotep, l'Esculape*, dans *Mém. Inst. fr. arch. or.; Z. A. S.*, t. XXXIV, p. 35; *Papyrus Millingen*, avec traduction anglaise de Griffith = *Papyrus Sallier I, II*). Sur la joie de vivre et l'inanité de la mort, consulter Müller (*Liebespoesie*, 1899, p. 35). Voir d'excellentes traductions dans Maspéro, *Genre épistolaire, op. cit.*

Nous avons vu, col. 848 (confession négative et maximes de sagesse d'Amenemope), qu'il y a des rapports indéniables entre la morale égyptienne et celle des Proverbes. Or, étant données les relations entre la Palestine et l'Égypte d'une part, et la littérature didactique, remontant à une époque bien antérieure à celle des penseurs d'Israël d'autre part, il est logique d'admettre que ces derniers ont pu subir dans une certaine mesure l'influence des livres égyptiens. Aussi, l'auteur du Ier livre des Rois, V, 10, loue-t-il hautement cette sagesse étrangère, tout en affirmant qu'il lui préfère celle de Salomon (I Reg., IV, 30; X, 23). Le dédain d'Isaïe, XIX, 11 sq., pour la sagesse des « princes de Tanis et de Memphis » n'a pour dessein que de dénoncer leur incompétence politique et leur impuissance.

On a donc établi de nombreux rapports de ressemblance ou d'identité entre la sagesse égyptienne et la sagesse juive (voir P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, 1929, qui réunit une foule d'exemples montrant un certain parallélisme). On a surtout trouvé des rapprochements dans les Proverbes (voir col. 849), l'Ecclésiaste, le livre de Job et même Tobie et Esdras. Mais, si l'emprunt est possible, il faut reconnaître que le penseur juif fait, à notre avis, un grand pas en avant en mettant ses maximes sous le signe du monothéisme et en les purifiant du paganisme; en toutes circonstances, l'un reste païen et sombre dans le pessimisme, tandis que l'autre s'en remet à Dieu, même en aspirant à la mort. De même, si l'auteur égyptien simule un débat devant le roi sur un thème plutôt philosophique pour la récréation du roi, le Juif le situe à la cour céleste devant Satan, l'ennemi de Dieu (Job). De même, le paysan disert a pour dessein d'attester son éloquence, et Job veut montrer « qu'il a des lettres ». Quant à la supériorité de la fonction du scribe sur toutes les autres professions, elle est également affirmée dans le *Papyrus de Dwawf* (col. 850) et dans l'Ecclésiaste (XXXVIII-XXXIX).

On peut résumer les rapports d'identité et de ressemblance entre les deux sagesses sous les rubriques suivantes : Cet enseignement est « traditionnel », transmis de père en fils; il est religieux (soumission à la volonté divine et exercice de son culte); il est moral (se marier jeune, faire bon ménage et ne pas chercher des satisfactions au dehors; probité en affaires; prudence entre « amis »; charité et justice envers les pauvres, les infirmes, les vieillards; modération en actes et paroles, domination des passions); il a une même méthode pédagogique (l'autorité fait loi et toute innovation de la part de l'élève est exclue). Remarquons encore, au point de vue de la forme : l'ordre logique dans la suite des maximes est absent, de même que toute ressemblance dans le groupement d'autres maximes : on constate les faits, on les juge avec le bon sens; on donne des conseils en usant de comparaisons.

On doit compléter la série des œuvres didactiques par plusieurs autres qui mériteraient d'être citées; contentons-nous d'en indiquer une dernière, de teneur pareille aux maximes d'Amenemhat Ier; ce sont les maximes de Merikaré, probablement de la XVIIIe dynastie, mais attribuées à un roi héracléopolitain, IXe dyn. (Golénischeff, *Pap. hiératique de l'Ermitage de Saint-Pétersbourg*, 1913, pl. 15-22.)

Cette littérature nous incite à rappeler qu'il existait, en Égypte, une « question sociale » dès le milieu de l'ancien empire (col. 774). En décrivant les couches sociales, leurs subdivisions, leurs cadres, nous avons constaté que certaines catégories luttaient instinctivement pour une plus grande participation au pouvoir et aux richesses. Il est arrivé aux classes inférieures de supplanter les classes supérieures; ce fut le résultat d'un mouvement social et économique qui ne s'exécuta pas sans violence. Ces faits sont crûment signalés dans un *poème du musée de Leiden* (pap. *344;* cf. Gardiner, *Admonitions of an egyptian sage*, 1909; Erman, dans *Ber. Ak. Wiss.*, t. XLII, Berlin, 1919, p. 804; Lange, *Prophezeihungen eines ägyptischen Weisen*, *Berl. Ak. Wiss.*, 1903, p. 601). On y raconte que les fonctionnaires et les dignitaires furent chassés de leurs sièges, toute l'administration, y compris celle de la justice, étant supprimée. La royauté elle-même fut abolie. La classe dirigeante, créatrice de civilisation, fut supprimée par la plèbe qui établit le règne de la barbarie. Le commerce avec l'extérieur fut anéanti; les greniers et les entrepôts de vivres furent pillés; l'assassinat régnait; les nobles durent vaquer à des besognes viles et se vêtir de haillons. Les grandes dames n'échappèrent ni aux outrages, ni à la déchéance. Peuple et esclaves prirent la place des anciens maîtres. On ne travaillait plus pour assurer l'existence matérielle du lendemain; de là, la famine et la diminution des naissances. Le papyrus fait encore allusion aux étrangers, qui profitèrent du désordre général pour s'établir dans le pays.

k) Littérature de la vie courante. Lettres. — Sauf exception, les lettres commencent par une introduction, où l'on fait l'éloge du destinataire et où on lui souhaite santé et prospérité; vient ensuite le sujet lui-même qui comporte bien des variétés. Certaines missives ont trait à tous les événements de la vie journalière (*Le papyrus démotique Ehrbach*, dans *Z. A. S.*, t. XLII, p. 43). D'autres nous apprennent que les jeunes candidats connaissaient déjà la « fièvre de l'avenir »; à preuve, celles que l'élève envoyait au patron-professeur en vue d'un avancement, ou les lettres de recommandation et de demande d'un emploi, avec des prières, récitées par des scribes ambitieux, aspirant à un poste plus élevé : *Papyrus Anastasi IV*, 10. A remarquer les lettres de conseils donnés par le patron au subordonné (Maspéro, *Genre épistolaire*, 1872, p. 31) sur la tempérance. Une des plus intéressantes renferme les instructions de Dwawf à son fils Pépi; elle a pour objet de lui enseigner que la profession de scribe est la meilleure de toutes et que les métiers de forgeron, de sculpteur, de barbier, de batelier, de laboureur, de maçon, de jardinier, de tisserand, d'armurier, de courrier, de teinturier, de blanchisseur, de chasseur et de pêcheur... ne valent pas le métier de scribe. (Les mêmes idées sont exprimées dans l'Ecclésiaste, XXXVIII-XXXIX.) Sur la carrière de l'émissaire en Syrie, voir les lettres de Ḥori, mentionnées col. 866.

Nous possédons aussi des modèles de lettres que les écoliers apprenaient à copier (*Z. A. S.*, t. XXXVIII, p. 36). On doit en rapprocher celles (*Papyrus Anastasi I*) qu'envoie Ḥori, scribe des écuries royales, à Amenemope, pour lui apprendre à rédiger convenablement une lettre (*ibid.*).

En confirmation de la survie de l'âme du mort après la vie terrestre, nous possédons des « lettres écrites au mort » sur des tessons ou bols qui ont pour dessein de protéger le survivant contre la mauvaise humeur du défunt. (Gardiner, Sethe, *Egyp. letters to the dead, mainly from the old and middle kingdom*, 1928.) A remarquer la lettre d'une veuve à son mari, Ankhkaré, au sujet de son triste sort dont elle le rend responsable; elle lui rappelle leur vie commune, leurs joies et souffrances partagées. Il faut en rapprocher les plaintes que chante un mari sur l'esprit de sa femme, à qui il reproche de l'avoir quitté (XXe dyn., voir col. 886). Cette lettre est digne d'être classée parmi les chansons d'amour. Nous avons mentionné (col. 813) l' « appel au roi » que pouvaient faire des condamnés; il existe aussi des « suppliques » au roi (*Z. A. S.*, t. XXXVIII, p. 38 à 40; à la reine, à Ramsès II et à Ramsès IX.

Les pièces administratives comptent plusieurs lettres; un excellent modèle de lettre administrative est le *Papyrus Mallet* (Maspéro, *Bibliothèque égypt.*, t. IV, p. 23); ce sont trois rapports, datant de Ramsès IV, relatifs à la vente de divers objets, au sujet desquels les scribes dressent des réclamations (peaux pour vêtements et cuirasse, bois (incrusté et canne), toile, pour recevoir de l'écriture).

Un journal du palais du moyen empire (Mariette, *Papyrus Boulaq*, t. II, p. 14-55; *Z. A. S.*, t. XXVIII, p. 68) contient la liste des rations fournies, jour par jour, à divers personnages appartenant, soit à la famille royale, soit à l'administration de l'État et du palais, et les revenus du palais. Cette comptabilité observe l'ordre et le rang social des bénéficiaires. Plus modeste, un journal du temple (moyen empire, Kahun,

Z. A. S., t. XXXVII, p. 90) contient des factures et des lettres adressées aux employés du temple.

Le *Grand papyrus Harris* (Brit. Mus., Lond., 1876) n'est qu'une comptabilité des revenus des temples de Karnak, de Memphis et d'Héliopolis accordés par Ramsès III; son fils, Ramsès IV, le fit composer sous la forme d'un testament de son père; le manuscrit fut lu, le jour du couronnement de Ramsès IV, au temple de Médinet-Habu; ce fut aussi le jour de l'enterrement du père. Ce n'est donc pas un relevé des dons funéraires faits par le fils; il ne peut pas, non plus, provenir du tombeau de Ramsès III, mais du temple de Médinet-Habu. Il contient plusieurs documents indépendants réunis sous la forme actuelle (cf. V. Struve, *Ort, Herkunft u. Zweck des Papyrus Harris*, Aegyptus, 1926, p. 3-40).

Un journal écrit sur ostraca, datant du nouvel empire, trouvé à Biban-el-Moluk (époque de Ramsès-sa-Ptaḥ) indique, jour par jour, le début et la fin de travaux dans la montagne; les jours de chômage sont très nombreux (*Rec. tr.*, t. XXXIV, p. 40). Nous connaissons aussi des listes d'ouvriers avec l'indication de leur salaire: *Papyrus de Turin*, par Lieblein; deux papyrus hiératiques, 1868. Le journal d'un agent posté à la frontière indique les noms et qualités des voyageurs (*Papyrus Anastasi III*, 5-6, *op. cit.*; cf. *Z. A. S.*, t. XVII, p. 29).

Le conte d'Unamun en Syrie (XXIe dynastie. *Papyrus Golénischeff*, *Rec. tr.*, t. XXI, p. 74; *Z. A.S.*, t. XXXVIII). C'est le rapport d'un voyage que fit en bateau Unamun, chargé par le futur roi, grand prêtre Ḥriḥor, sous Ramsès XII (col. 778), de rapporter du bois de Byblos pour la barque d'Amon. En ce temps, Nesubenebded régnait dans le Delta; des lettres spéciales demandèrent à ce prince l'autorisation du passage d'Unamun vers la mer. Déjà, dans le port de Dôr, le capitaine fut volé par un homme de son propre équipage, perdant ainsi le peu d'or et d'argent que Ḥriḥor lui avait donné pour le paiement du bois. Il fut, en outre, mal reçu par le roi de Byblos, Zakarbaal, qui manifesta ouvertement son dédain de l'autorité égyptienne et ne consentit à remettre les bois que contre les valeurs égyptiennes qu'un messager avait été chercher entre temps en Égypte. Au retour, des pillards de Dôr le poursuivirent et le héros échoua à Chypre (Alaśia). Ce conte peut être classé parmi les belles-lettres.

II. LES BELLES-LETTRES. — Écrits pour occuper les loisirs de toutes les classes, les morceaux dignes de mention peuvent se placer sous une des catégories suivantes : les chansons de travail et autres; les fables et les satires; les contes populaires et les historiettes; les romans et les épopées. Plusieurs documents, précédemment signalés, devraient trouver place dans ce paragraphe; nous ne les mentionnerons qu'exceptionnellement, afin de ne pas nous répéter; ce sera, en particulier, le cas des hymnes et des prières. Avant d'indiquer les pièces les plus importantes, vraiment littéraires, il importe d'en reconnaître les caractères généraux.

Caractères généraux. — Que la versification ait été cultivée par les poètes et les prosateurs, cela ne souffre pas de doute; il en existe assez de preuves; mais nous ne pouvons guère l'apprécier, parce que la langue égyptienne s'écrit sans voyelles et, par conséquent, nos coupures risquent d'être arbitraires; la majorité des morceaux littéraires a, d'ailleurs, été rédigée en prose. Quelques indications méritent néanmoins d'être relevées.

L'hymne au roi Sésostris (col. 876) se compose de 4 strophes à 10 versets, chacun comptant deux membres parallèles.

Les trente *chapitres sapientiaux d'Amenemope* (cf. col. 840) contiennent une grande variété de strophes à césures différentes.

La chanson des *sept Hathors* (Mariette, *Dendérah*, 1870-1875, p. 60 *e-h*; Dümichen, *Resultate*, 1869, p. 45) est composée de cinq strophes qui commencent par les mots : « Tu es la maîtresse de... » (*Z. A. S.*, t. XLIII, p. 105). Dans les poésies de basse époque, Junker, (*Z. A. S.*, t. XLIII, p. 101), a reconnu des mots parfaitement marqués et des vers de 2-3 césures.

Une chanson de procession, dont les vers ont trois repos, le dernier seulement deux (Dümichen, *Resultate*, t. XLVI, pl. 9 à 12; *Z. A. S.*, t. XLIII, p. 43, 107).

La forme poétique la plus frappante est le « parallélisme des membres » de phrase, soit par juxtaposition, soit par opposition, soit de toute autre manière.

Les jeux de mots et les allitérations étaient connus, de même que le refrain après chaque strophe ou après plusieurs vers; on les rencontre surtout dans les chansons de travail. Le jeu de mots a créé quelques morceaux poétiques exceptionnels; par exemple, dans la description de l'armement (char, épée, poignard, massue...), un fragment, destiné à complimenter le roi, emploie des termes qui ressemblent aux mots de ces armes (*Z. A. S.*, t. XVIII, p. 95). Mais ce procédé a été employé dans des textes religieux, voire même théologiques. Les *Pyramides* et le *Livre des Morts* en abusent même; dans le premier, les créations les plus importantes d'entités se font par un simple jeu de mots : le dieu Sokaris (Skr) donne son nom au mort, lorsque Osiris cria au secours («sk rj!») après avoir été terrassé (§ 1256). On pourrait écrire une étude très volumineuse et richement documentée sur ce sujet.

Le procédé le plus fréquemment employé pour créer des images quasi plastiques est celui de la comparaison; les termes de celle-ci ont été choisis dans tous les règnes (cf. Grapow, *Bildliche Ausdrücke des Aegyptischen*, 1924), *minéral :* les pierres précieuses comme la malachite, la lazulite, la cornaline, l'améthyste, l'or, l'argent, le cuivre, le fer; — *végétal :* les plantes et leurs parties, surtout le papyrus, le lotus, le roseau, le grenadier, le dattier, le sycomore; — *animal :* les insectes : abeille, mouche, scarabée; les oiseaux : la chauve-souris; les grands animaux, domestiqués ou non : serpent, lézard, grenouille, crocodile, poisson, souris, âne, cheval; bétail grand et petit, chien, chat, lion, léopard, loup, chacal... Les mouvements des animaux forment une autre source de comparaisons. Il faut y ajouter le *ciel* et la *terre :* les corps et les phénomènes célestes, les accidents de terrain, le Nil et sa crue, les canaux, le désert, le sable de la mer, le Delta, les montagnes, et les pays étrangers; — les *objets*, outils et instruments de travail, les bateaux et leurs parties, la navigation.

L'homme et la femme, la vie humaine, la jeunesse, l'âge mûr, la vieillesse, les joies et la souffrance, la famille, les professions et les fonctions sociales : agriculture, élevage, les moyens d'existence, les métiers de potier, de coiffeur, de lavandier, de boucher, de brasseur, de cuisinier, etc., ainsi que les instruments au moyen desquels ces métiers s'exerçaient; les armes, les couleurs, les éléments d'architecture... en un mot, tout ce qu'offre la vie, tout ce que conçoit le cerveau humain sert de terme de comparaison. Le roi, jouant un rôle prépondérant, est souvent comparé (dès les *Textes des Pyramides*) à certains animaux remarquables pour leur force, leur adresse ou d'autres qualités, tels que le taureau, le faucon, le lion, le léopard, l'épervier, etc. Lire à ce sujet une belle page de Baillet, *Le régime pharaonique et la morale*, 1912-1913, p. 132 : « Pour la résistance qu'il oppose à ses ennemis, le roi est comparé à un bouclier, à un roc, à une montagne, à un mur qui couvre l'Égypte de son ombre, à une muraille de fer; ses volontés sont une colline d'airain, son glaive une montagne de fer... Par son impétuo-

sité, il devient un taureau, un lion, un léopard du Midi, qui a vu le carnage, ou quelque animal belliqueux, voire même, le fantastique griffon aux pieds agiles, aux ailes de million d'aroures... Par la rapidité de ses coups, il rappelle l'épervier qui fond sur sa proie, maître de l'aile, qui enserre en un clin d'œil ce qui lui plaît, le chacal, ou le lévrier qui bondit après elle, ou toire ennemi évoquent l'idée des sauterelles, celle des ardeurs du soleil ou celle d'une flamme jaillissante quand il n'y a pas d'eau, d'un feu dévorant, d'un feu brûlant qui se développe dans les herbages, d'une étincelle puissante qui met le feu, d'une fournaise qui calcine les os dans les chairs. Il lance flèche sur flèche comme les astres scintillants. Son char irrésistible et



143. — Motifs peints sur les vases prédynastiques, d'après Flinders Petrie, *Nagada-Ballas*, 1895, pl. 68.

le coursier ramassé sur ses jambes, coureur rapide comme les étoiles qui scintillent au haut du ciel. Par la terreur qu'il inspire, il fait penser à l'hippopotame, au lion ou à la panthère qui fascinent leur proie. Son habileté meurtrière pour se servir de toutes les armes le fait nommer : glaive des combattants, glaive ou fouet des barbares, fléau dans la mêlée, verge de fustigation, poignard du massacre des barbares. Nul ne se dérobant à ses coups, il ressemble à un griffon meurtrier, à l'épervier dans une volière dont la serre se pose sur les têtes sans que nul n'échappe, ou entrant parmi les oiseaux, les saisissant par millions, à un vautour au milieu des moineaux, ou fondant sur des rats, à un chacal vautré sur des cadavres. Les ravages en territ

la terreur qu'il inspire font penser aux grandes forces de la nature et aux cataclysmes qu'elles déchaînent, à la tempête, au vent, à la foudre, à l'incendie. C'est une trombe d'eau, une montagne de granit qui tombe sur la tête des ennemis, le ciel insondable engendrant la tempête qui emporte les arbres et les fleurs, un ouragan pour les peuples, un grand rugissement sortant des nuées pour s'emparer des villes et faire des demeures des tombeaux... » Il est « lion redoutable, fils de Sekhmet, lion plein de vaillance; le roi rugit comme un lion, il est terrible comme un lion fascinant des chèvres. Puis, dans la mêlée, il se dresse comme un lion, pour terrifier les gazelles; c'est un lion furieux, déchirant de ses pattes ceux qui s'approchent, ses griffes



144. — Tombe peinte d'Hiéraconpolis, barques avec cahutes, étendards, guerriers, chasseurs.
D'après Quibell, *Hiéraconpolis*, t. II, 1902, p. 77-79.

les ont anéantis sur place. Dans le champ de bataille, c'est un lion furieux qui se couche sur les cadavres à travers leurs vallées, le lion qui fauche ses ennemis sous ses sandales, le grand lion qui les dévore, le lion ravisseur dévorant tout ce qu'il rejoint... »

Les dieux, enfin, et leurs temples, les villes... font partie des sujets de comparaison. Également les abstractions : le courage de l'homme est comparé à celui du lion et du taureau; la faiblesse, à celle de la souris, du cygne, de l'oiseau dans le nid; la rapidité, à celle du cheval, du chacal, du clignement des yeux, à la marche du soleil ou des étoiles; la durée, au ciel, aux montagnes; la masse, au sable, aux étoiles, au blé, aux plumes d'oiseaux.

Parmi les pièces littéraires où l'on peut compter le plus grand nombre de comparaisons et d'images poétiques, sont les « plaintes du paysan éloquent », du début du moyen empire; la première et la dernière



145. — Stèle du roi serpent. Musée du Caire.

chanson du « neurasthénique (dialoguant avec son âme) », lig. 86, 130; l'hymne à Sésostris (*Papyrus Kahun*, Griffith, *Hieratic pap. from Kahun*, et Gurob, t. I, 1898, pl. I-III, t. II, 1-20); l'hymne à Thutmès III (*Urk.*, *aeg. Altertums*, t. IV, p. 614-618).

Passons maintenant en revue les morceaux les plus remarquables.

Les chansons. — Dès l'ancien empire, les chansons populaires, toujours très courtes, entretenaient la bonne humeur des ouvriers, au cours de leurs travaux et de leurs occupations : travaux des champs, boucherie, métiers divers, pêche, navigation... (cf. Erman, *Reden*, *Rufen u. Lieder*, *Pr. Ak. Wiss.*, 1919).

Quand les moissonneurs battent le blé dans l'aire ils s'accompagnent des mots : « Travaillez! Travaillez ô bœufs! travaillez! Le regain (blé de seconde coupe) est pour vous! Le blé est pour ses maîtres! Battez le blé, ô bœufs! battez le blé! afin de faire de la paille de la nourriture pour vous et pour vos maîtres! Pas de trêve, puisqu'il fait frais, aujourd'hui! » (Chanson du nouvel empire.)

Le pâtre qui mène son troupeau sur le sol humide pour le durcir et cherche des poissons; dit : « Votre pâtre est dans l'eau chez les poissons, il parle au silure et au brochet. Occident! Votre pâtre est un berger d'Occident! » (XVIIe à XXe dynastie.)

Les chansons des *porteurs de chaise* qui font l'éloge de leur maître ont pour refrain : « Nous préférons que la chaise soit occupée plutôt que vide. » (VIe dyn., Caire, *Z. A. S.*, t. XXXVIII, p. 65.)

Les chants de société existaient aussi; parmi eux, mentionnons surtout ceux du harpiste. Un chant du moyen empire se trouve dans le tombeau d'Antifiker-Sent, à Thèbes (Davis-Gardiner, 1920, pl. 27 sq.; *Journ. Eg. arch.*, 1920, p. 300; cf. XXXII, p. 123). Un autre chant de Neferḥotep du nouvel empire (Harris, 500, pl. 6, lig. 2-7), souligne la vanité de tout ce qui passe et conseille à Neferḥotep de profiter sans retard des bonnes choses que donne la vie (« de passer des jours heureux »). Qu'on compare à ces chansons celle de la maison du roi Antef; elle se trouve devant le harpiste (Maspéro, *Ét. égyptol.*, p. 178 sq., dans *Z. A. S.*, t. XI, p. 58-63, 72-73; Müller, *Liebespoesie*, p. 31; Bénédite, *Tombe de Neferhotep*, *Miss. fr. arc. Caire*, t. V, pl. 4; texte p. 529, pl. 2, texte p. 505).

Un papyrus démotique traite de la chanson du harpiste. Brugsch (*Z. A. S.*, t. XXVI, 1888, p. 1) fait une critique de la version démotique de la chanson du harpiste, traduite par Revillout. A mentionner un « chant d'allégresse à l'occasion de l'avènement de Ramsès IV, conservé sur un ostracon de Turin (*Rec. tr.*, 1880, p. 116; Maspéro, *Ét. mythol. arch. ég.*, t. IV; *Bibl. égyp.*, t. VIII, p. 249). Il raconte, en termes enthousiastes, la joie répandue partout, en ce jour, même parmi les malheureux. Il fut rédigé par le scribe Amonnakht.

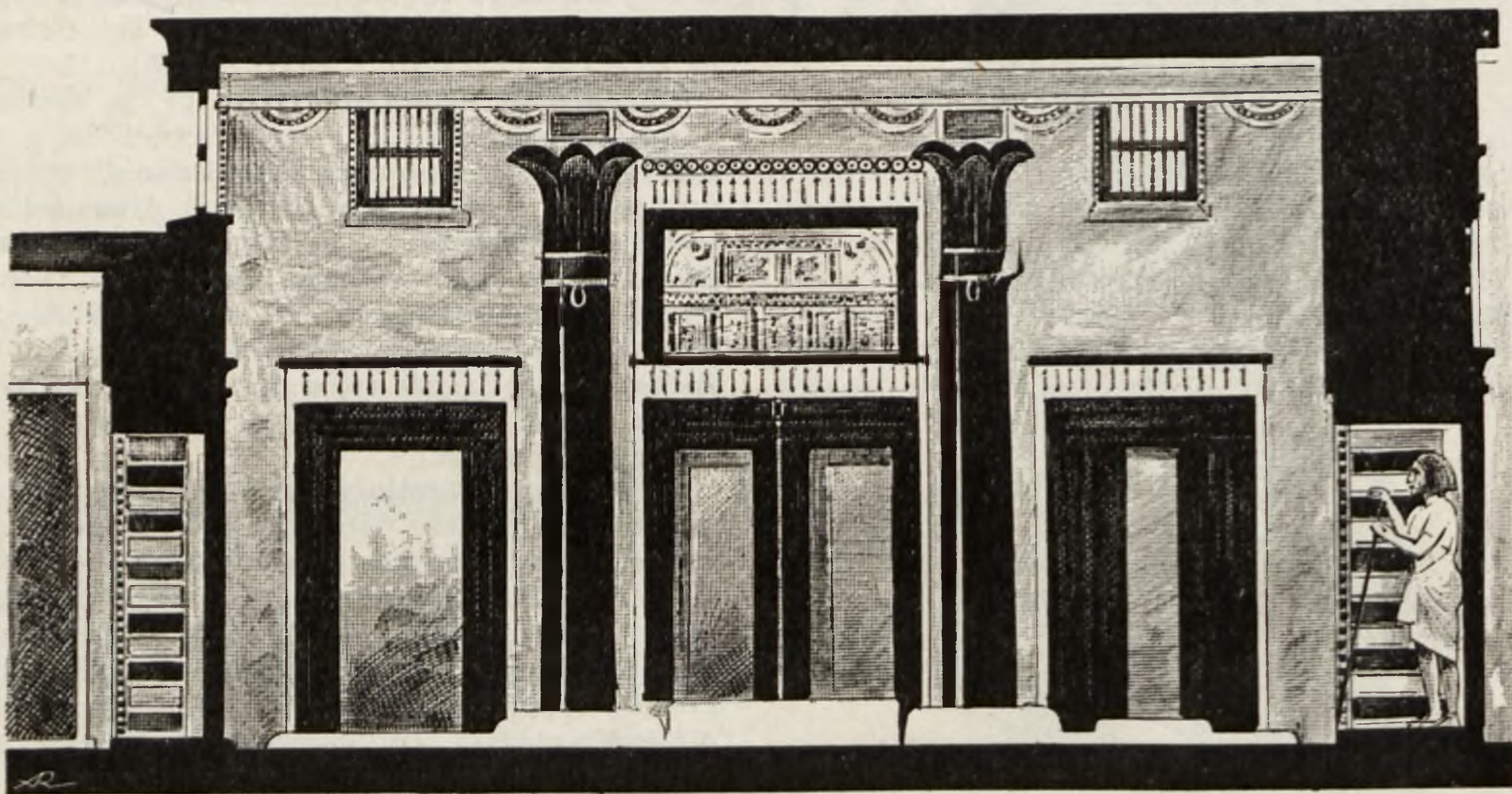
La littérature érotique est assez bien représentée; la plupart des pièces datent du nouvel empire et sont rédigées dans le langage vulgaire de l'époque Hyksos, où les mots étrangers abondent. Le recueil le plus considérable s'appelle du nom de son premier acquéreur : *Papyrus Harris 500*, aujourd'hui au British Museum (*10060;* Maspéro, *Ét. égypt.*, t. I, 1879, p. 218 sq., XIXe-XXe dyn.). On y reconnaît plusieurs formes chantant l'amour, dans des termes dépourvus d'allusions choquantes : sur la force de l'amour, le piège d'amour, le filtre d'amour, le mal d'aimer, le bonheur d'aimer, la jalousie... Aux chants d'amour, il convient d'ajouter les plaintes que module un mari sur l'esprit 'kh de sa femme, à laquelle il reproche de l'avoir quitté. Elle est un digne pendant à la lettre de la veuve à son mari. Ces plaintes datent des environs de la XXe dynastie; elles contiennent des pensées et des sentiments des plus tendres et des plus affectueux, mêlés à la colère et au reproche. (Lire : Maspéro, *Ét. égyptol.*, t. I, 1879, p. 145; *Papyrus Leiden*, *I* 731, dans Leemans, *Monuments égypt. du mus. de Leyden*, 2e partie, pl. 183-184.) Donnons-en quelques extraits, selon la traduction de Maspéro ...« Que t'ai-je donc fait de criminel, que j'en sois arrivé à la condition fâcheuse où je me trouve? Que t'ai-je donc fait qui soit cause que tu aides à m'attaquer, si aucun crime n'a été commis contre toi? Depuis que je suis devenu ton mari jusqu'à ce jour, qu'ai-je fait contre toi que je doive cacher? Que ferai-je, quand il me faudra déposer sur ce que j'ai fait, quand je comparaîtrai avec toi devant le tribunal, en paroles de ma bouche [adressées] au cycle des dieux de l'Occident et qu'on te jugera d'après cet écrit qui est composé de paroles renfermant ma plainte au sujet de ce que tu as fait? Que feras-tu? Tu es devenue ma femme; j'étais jeune, quand j'ai été avec toi. Je fus promu à toutes sortes de dignités; j'ai été avec toi; je ne t'ai pas laissée; je n'ai point causé de chagrin à ton cœur. Or, j'ai fait

cela quand j'étais jeune... me disant : « Que ceci te soit commun avec moi! »... Je ne me comportais pas à ton égard d'une manière blessante en quoi que je te fasse, à la façon d'un maître; on ne m'a jamais trouvé agissant brutalement à ton égard à la façon d'un paysan qui entre dans la maison d'autrui... Quand on me mit en place où je suis et que je ne pus plus sortir au dehors, selon mon habitude, et que je vins à jouer le rôle d'un reclus et que mon huile, aussi mon pain, aussi mes vêtements, on me les apportait du dehors, je ne me mis pas en un autre endroit, me disant : Que deviendra ma femme?... Et quand tu tombas malade, je m'en fus au chef des médecins et il ordonna les remèdes et il fit ce que tu lui dis de faire. Et quand je m'en allai avec pharaon pour le Midi, comme j'étais habitué à me trouver auprès de toi... je ne mangeai, ni ne bus comme un homme ordinaire. Et quand je regagnai Memphis, je demandai congé au pharaon... Je fis ce qui était convenable pour toi et je te pleurai beaucoup avec mes gens en face de ma chambre; je donnai des étoffes et des bandelettes pour ton ensevelissement et je fis fabriquer, à cet effet, beaucoup de linge et je ne laissai point bonne offrande que je ne te fisse faire. Et voici; j'ai passé trois années de deuil, sans entrer à la maison, sans faire faire ce qui était convenable; et, vois, on a agi ainsi, parce que c'était pour toi! Et vois! je ne sais plus distinguer le bien du mal et l'on te jugera avec (cet écrit)... » Comme fidélité conjugale, culte du souvenir, persistance des affections les plus tendres... en l'honneur d'une personne accusée, à tort ou à raison, de faire souffrir son mari, jusqu'après la mort... c'est un exemple aussi touchant que rare. Et l'on voit que des hommes, de nature foncièrement bonne, pouvaient être la proie de leurs idées noires et souffrir atrocement et longtemps, grâce à leur faiblesse intérieure et à leur excès d'émotivité.

Des plaintes d'un autre genre, des souhaits et des compliments sont conservés dans les cahiers d'écoliers du nouvel empire (*Select papyri*... Brit. Mus.). Le *Papyrus de Turin* (Pleyte, Rossi, 1869-1876, p. 79-82, trad. Müller, *Liebespoesie*, p. 38) chante l'amour, en y mêlant les comparaisons (le dattier, le grenadier, le sycomore). Pour le genre érotique, cf. Müller, *Liebespoésie der alt. Aegypter*, 1899; Maspéro, *Études égyptiennes*, 1879-1890, p. 218, surtout p. 242 sq.; id., *Causeries d'Égypte*, 1907, p. 186; *Aegyptiaca, Festschrift für G. Ebers*, 1897, p. 118. Voir encore : l'ostracon de Ghizeh, n. *584*, XIXᵉ-XXᵉ dyn. (Spiegelberg, *Aegyptiaca*, p. 117; Müller, *Liebespoesie*, p. 41); le fragment du Louvre, *C, 100* = Prisse, *Monuments égyptiens*, t. IV, 1847, p. 1; Maspéro, *Z. A. S.*, t. XVII, p. 53.

Les fables et les satires. — De ces dialogues d'animaux dont Théon d'Alexandrie avait recueilli un si grand nombre, il ne nous en est resté qu'un seul : *Le chat et la souris* (Revillout, *Rev. égypt.*, t. VIII, p. 61; t. IX, p. 13; t. X, p. 72 = *Papyrus Leiden*, p. 384).

Des moqueurs ont composé un *sujet traitant des contradictions de la vie humaine.* La satire adressée à quelqu'un qui se moque, par exemple, du scribe, du comptable des bestiaux, d'un intendant du palais... est conservée dans le *Papyrus Anastasi I*, pl. 9, 4 (*Z. A. S.*, t. XLIV, p. 123). Un poème satirique traite des défauts de l'homme (*Pap. démotique* de Vienne, 31, recommenté et retraduit par Sottas, dans *Revue égyptol.*, 1919, p. 144).



146. — Coupe d'une maison de la XVIIIᵉ dynastie.
D'après Borchardt, *Altäg. Wohnhaus im XIV. Jahrh.*, 1916, pl. 50.

La conversation entre la tête et l'estomac devant le tribunal des trente (nouvel empire, Maspéro, *Ét. égypt.*, t. I, 1879, p. 260) est un fragment de cahier d'élève. La tête et puis l'estomac prétendent, chacun à leur tour, qu'ils sont supérieurs; la fin, ou plutôt la réponse de l'estomac est perdue. Le livre démotique des tableaux comprend la fable du lion sauvé par la souris, sujet si bien rendu par La Fontaine; elle fut transposée et écourtée en grec (*Papyrus Leiden*, Lauth, Ber., *Münchener Ak.*, t. II, p. 42; Brugsch, *Z. A. S.*, t. XVI, p. 47, 87, date de l'époque chrétienne; cf. *Rev. égyptol.*, t. X, p. 75). On doit en rapprocher le dessin satirique des « rats servis par les chats et la vache par le chacal »; (cf. Lepsius, *Auswahl der wichtigsten Urkunden des äg. Alt.*, 1842, pl. 23; *Pap. de Turin*, dans *Z. A. S.*, t. XXXV, pl. 1; XXIIᵉ dynastie). Du règne de Ramsès II date la dispute d'un scribe et de son ami sur les calomnies, entre autres : *Select papyri Anastasi*, Brit. Mus., 1842 Chabas, *Voyage d'un Égyptien en Syrie*, 1866.

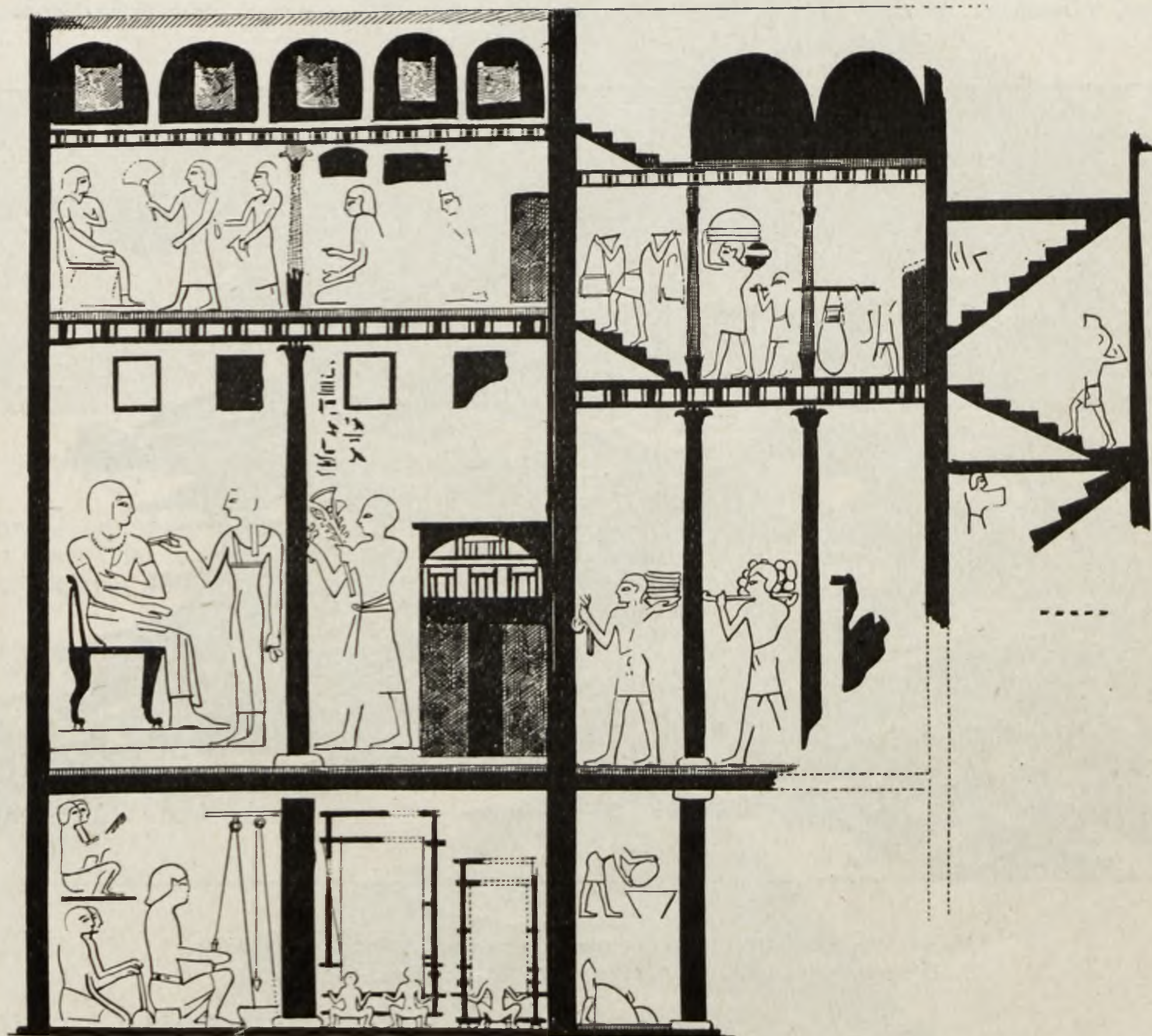
Les contes populaires (édités par Maspéro, 4ᵉ éd., 1911). — Ils ne sont pas très nombreux, ni tous complets, mais leur intérêt folklorique n'en est que plus

grand. Les morceaux littéraires les plus châtiés et qui représentent la langue la plus « classique » datent du moyen empire. Et voici quelle en est la principale raison; elle est non d'ordre littéraire, mais de nature économique. Sauf le bois, l'or, l'huile, le vin... en échange desquels l'Égypte offrait ses céréales, elle se suffisait entièrement à elle-même, pouvait à peu près se passer de ses voisins et restait à une digne distance. Mais, après les guerres victorieuses de la XVIIIe dynastie, l'extension de son pouvoir à l'étranger et l'importation des richesses de tous les coins du monde d'alors, les idées étrangères affluèrent chez elle et elle ne resta plus autant à l'écart; au contraire; le langage s'en ressentit; mots et expressions exotiques s'infiltrèrent jusque dans les pièces littéraires; en d'autres termes, le « beau langage » dut céder au parler populaire et l'évolution vers la décadence ne s'arrêta plus.

Le naufragé (XIIe dyn., Golénischeff, *Pap. hiératiques de l'Ermitage impérial de Saint-Pétersbourg*, 1913; *Rec. tr.*, t. XXXVIII, p. 73; *Z. A. S.*, t. XLIII, p. 1). Chargé d'une mission royale aux mines du Sinaï, un capitaine de navire échappe à un naufrage et arrive tout seul dans une île, où il est protégé par un dragon; celui-ci le console dans son malheur et le ravitaille. Un bateau de passage le ramène et il obtient la faveur du roi. Son auteur s'appelait Amoni.

L'histoire d'un saunier (XIIe-XIIIe dynasties. *Papyrus Butler*, deux de Berlin et Amhearst; Vogelsang, *Kommentar z. d. Klagen d. Bauern*, 1913). Le héros du conte, Khnumhotep, raconte, en neuf beaux discours qu'il tient devant les fonctionnaires, comment il fut frustré de son bien par un malfaiteur, Thotnakht. Charmés par son beau langage, les représentants de l'autorité lui font récupérer son bien et punissent le voleur.

Les aventures de Sinouhit (XIIe dyn.; Lepsius, *Denkmäler*, t. VI, pl. 104-107; ses textes parallèles dans *Rec. tr.*, t. XXXVI, p. 17). Le héros, prince héréditaire retour d'une expédition militaire, s'enfuit en Syrie, le jour de la mort du roi, Amenemhat Ier, afin d'échapper à la colère de son successeur. S'adaptant à son nouveau milieu, il devint l'assistant méritant d'Amuienši, chef d'un centre agricole; par ses qualités éminentes, sa force, son adresse, il se fait estimer dans le pays; sa renommée passa jusqu'à la cour d'Égypte qui réclama sa présence. Il y arriva avec sa femme et ses enfants, vêtus comme des Bédouins asiatiques. On leur prodigua des soins et ils conquirent et conservèrent la faveur du roi. (*N. B.* — Les noms de Sinuhe et Amuienši paraissent être ceux de divinités arabes (minéennes, sabéennes) et de tribus; cf. Weber, *Studien z. Südarabischen Altertumskunde, Mitt. Vorderasiatischen Gesellschaft*, 1907, p. 48.)



147. — Vue d'un intérieur de la XVIIIe dynastie. *Anc. Égypt.*, 1906, p. 171.

Le roi Khéops et les magiciens (*Papyrus Westcar, Mitt. or. Sammlungen*, t. V, Berlin, 1870, Erman, époque Hyksos, ou XVIIIe dynastie). Ce livre décrit une suite de phénomènes miraculeux que le prince Khafré raconte au roi Khéops et qui furent produits par des magiciens. Ainsi, une image de crocodile en cire de sept pouces devint un véritable crocodile de sept cou-

dées qui avala et entraîna dans l'eau un page du roi. Celui-ci avait commis une faute avec la femme d'un prêtre; par magie, le crocodile fut retiré de l'eau avec le page; mais les deux coupables furent punis.

Pour retrouver une épingle de cheveux en malachite, tombée dans l'eau, le prince Baufré raconte qu'un mage sépara deux parties d'eau, profonde de douze coudées, et les entassa l'une sur l'autre. Après avoir retrouvé le bijou, il remit l'eau dans son état primitif. Un tel conte ne pourrait être rapproché du passage de la mer Rouge par Moïse; d'un côté nous sommes dans le domaine de la fable, de l'autre, dans celui de l'histoire.

Un troisième prince expose que le magicien Ḥordif sait trancher la tête d'une oie, d'un pélican et d'un bœuf... et la remettre; il a su également achever l'accouchement miraculeux de trois princes (leur mère s'appelle Reddedet) qui deviendront rois (voir, à ce sujet, notre remarque, col. 877, lig. 65).

Le conte des deux frères (*Pap. d'Orbiney*, *Select papyri in hierat. Character*, Brit. Mus., part. III, 1860, XIXᵉ dynastie) est l'histoire de deux frères, Anub et Bata, qui se séparent inamicalement, à la suite d'une querelle provoquée par la femme d'Anub. Celle-ci avait accusé injustement Bata d'avoir attenté à son honneur. Bata quitta la maison d'Anub qui essaya de le tuer. Les dieux protégèrent Bata qui fixa son cœur sur un cèdre; beaucoup plus tard, les messagers du roi vinrent couper l'arbre, parce qu'il contenait un parfum, produit par la présence de la chevelure d'une femme, créée par les dieux pour Bata. L'arbre coupé, Bata mourut. Anub le sut; il chercha le cœur de Bata qui lui parla. Bata se transforma en taureau, puis en arbre; mais sa propre femme fit abattre l'arbre et le taureau. Après plusieurs péripéties, la femme de Bata devint reine d'Égypte, et enfanta un héritier du trône. Bata ressuscita, devint roi et mourut.

Le prince prédestiné (*Pap. Harris 500*, XXᵉ dynastie; Maspéro, *Études égypt.*, t. I, 1879, p. 1). A la naissance d'un fils du roi, deux déesses Hathor décidèrent que l'héritier mourrait par le crocodile, le serpent ou le chien. Le roi prit toutes les précautions pour épargner ce sort à l'enfant. Rongé par l'ennui, le prince s'évada en Syrie. Là, une fille du prince de Naharina était enfermée dans un palais; elle n'appartiendra qu'au héros qui atteindra sa fenêtre. Aucun Syrien ne parvenait à la délivrer, mais notre prince y réussit. Néanmoins, la princesse lui fut refusée sous prétexte qu'il était fuyard d'Égypte et non fils de prince, comme il l'avait affirmé, afin de conserver son incognito. Mais la princesse elle-même le voulut et le mariage se fit. Marié, il fut poursuivi successivement par un crocodile et un serpent auxquels il échappa. L'imprudence de son propre chien le fit découvrir lorsqu'il se cachait, un jour, dans une grotte pour échapper aux princes syriens envieux qui le tuèrent. Mais tout ceci n'était qu'un mauvais rêve, car, en se réveillant, les Hathor levèrent le sort.

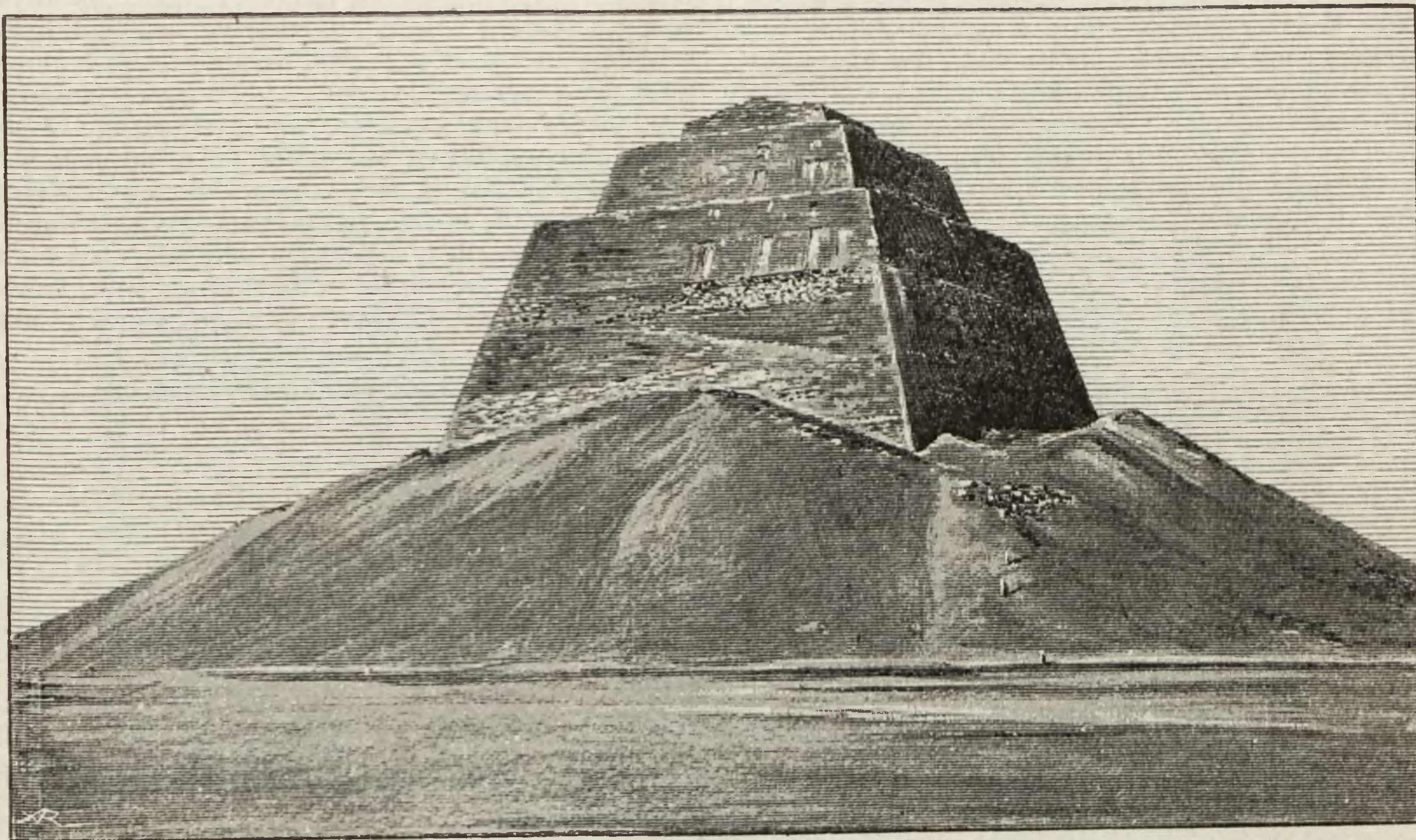


148. — Vue reconstituée des temples funéraires d'Abusir, Vᵉ dynastie. D'après Borchardt, *Grabdenkmal. d. Kön. Sahuré*, 1910, pl. 2.

Comment Thutmès III prit la ville de Joppé (*Pap. Harris 500*, XXᵉ dynastie; Maspéro, *Études égypt.*, t. I, 1879, p. 49; les trois premières pages précédant le « Prince prédestiné »). C'est l'histoire d'une ruse par laquelle la ville révoltée de Jaffa fut livrée à Thutmès. Celui-ci, sous de fallacieuses promesses, s'était introduit chez le chef rebelle. Au moment propice, il le tua et le renferma dans une sorte de sac. Il avait amené aussi deux cents jarres scellées, contenant deux cents sous-officiers qui brisèrent les bouchons des jarres et sortirent sur ordre pour s'emparer des habitants de la ville. Ce conte rappelle celui du cheval de Troie.

L'aventure de *Satni-Khamoïs avec les momies* (d'époque ptolémaïque) est relative à un livre de Thot que Satni-Khamoïs va chercher dans la nécropole de

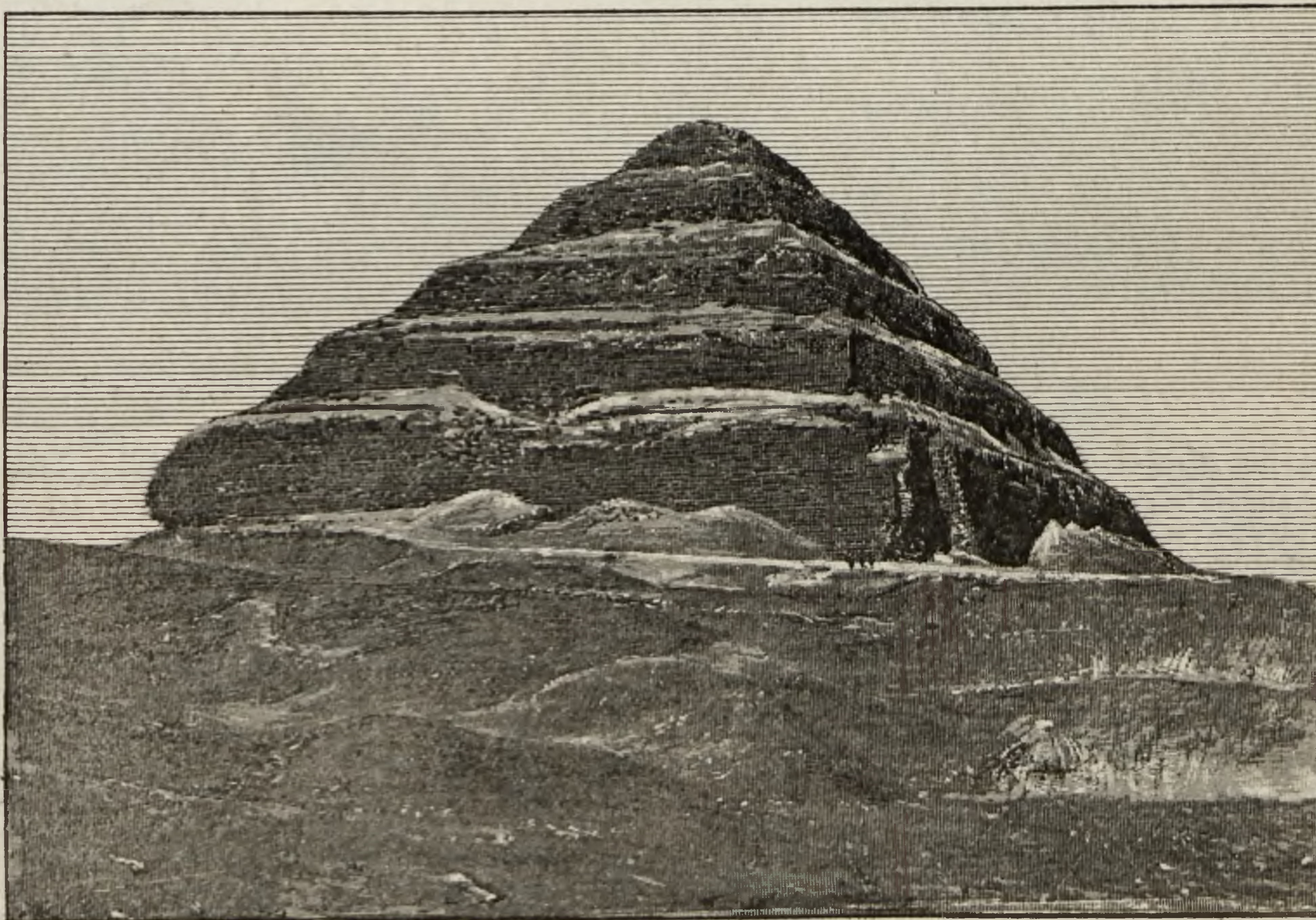
Memphis; on lui apprend que le livre est caché dans plusieurs récipients difficiles à ouvrir; ils sont immergés au fond de la mer de Coptos. On fait des recherches



149. — Pyramide à degrés de Snefru à Meidum, d'après Mariette, *Voyage dans la Haute-Égypte*, 1878, pl. 15.

à cet endroit et on trouve le livre qui permet d'enchanter ciel et terre. Thot se venge du vol de son secret et exige la restitution du livre... (voir Griffith, *The stories of the high priest of Memphis, the Sethon of Herodotus and the demotic tales of Khamuas*, Oxford, 1900, p. 83; cf. Hess, *Demotischer Roman von Setne Hamuas*, 1888).

Le roman de basse époque de Rhampsinitos (cf. Pauly, *Realencyklopädiè*, 2 R I, p. 140, 147; Maspéro, *Contes populaires*, 1911) est relatif aux trésors qu'un Ramsès (III?) aurait enfouis dans son temple et qui sont perdus par des voleurs dont on narre les aventures.



150. — Pyramide de Djézer, à Saqqarah, d'après Mariette, *op. cit.*, pl. 3.

VII. L'art égyptien. — Nous avons vu (col. 770, comment les primitifs se taillèrent leurs outils et leurs armes dans la pierre et quels étaient leurs modes d'inhumation. Dans les tombes datées de 30 à 80 et plutôt à la fin de cette époque de succession, on découvrit une belle céramique, faite à la main, de formes naturelle, géométrique ou fantaisiste, parfois décorée d'une grande variété de motifs, peints ou incisés. On distingue dans cette céramique trois types à fond rouge et quatre types à fond clair. Non moins intéressants et riches de formes sont les vases en pierre, inspirés de la céramique (fig. 143).

Les palettes en schiste, destinées probablement à broyer du fard, portent parfois de très belles sculptures qui, comme les sujets peints sur les vases, enseignent une foule de choses sur les usages des primitifs : combats, chasse, ornements, symboles divers. On peut en dire autant des sculptures et des gravures décoratives, des manches de couteaux, des objets de toilette en matières variées.

Une tombe d'Hiéraconpolis (date de succession 65) a été décorée de peintures représentant des scènes de lutte et de chasse.

Cet art est encore spécifiquement primitif; bientôt un courant nouveau va s'y superposer ou, plutôt, le remplacer.

a) Époque archaïque. — L'art des deux premières dynasties, tout en conservant quelques formes antérieures, importe de nouveaux motifs ou les crée sur place. Nous connaissons bien l'architecture funéraire (Tarkhan, Abydos, Négadah) qui se caractérise par une construction en briques, plus rarement en pierre, divisée en plusieurs compartiments (pour le corps, les offrandes et le mobilier funéraire); l'aspect extérieur prend petit à petit la forme d'un « banc » (en arabe : « mastaba »). Déjà plusieurs statues représentent des rois (Khase khemui), des dieux (Min de Coptos, Nils porteurs d'offrandes) et des particuliers (Ikheta, Meten). Leur date n'est pas toujours certaine. Il y a déjà des bas-reliefs (Smerkhet au Sinaï) et des stèles royales (du roi serpent Djet). La tradition des palettes en schiste continue et se perfectionne; celle de Narmer le représente portant les deux couronnes, symbole de l'union des deux pays sous son sceptre (fig. 139). La sculpture s'applique à tous objets et matières, même aux objets de toilette et aux armes (massue de Narmer, avec la scène de la fête du ḥeb-sed), plaquette de Den (abattant un ennemi). Bref, on peut dire que les éléments de l'art archaïque, en partie importés, forment le noyau de ce que deviendra l'art « classique ». Voyons maintenant brièvement les plus importantes manifestations de l'art pharaonique, depuis la IIIe-IVe dynastie, jusqu'à l'époque gréco-romaine.

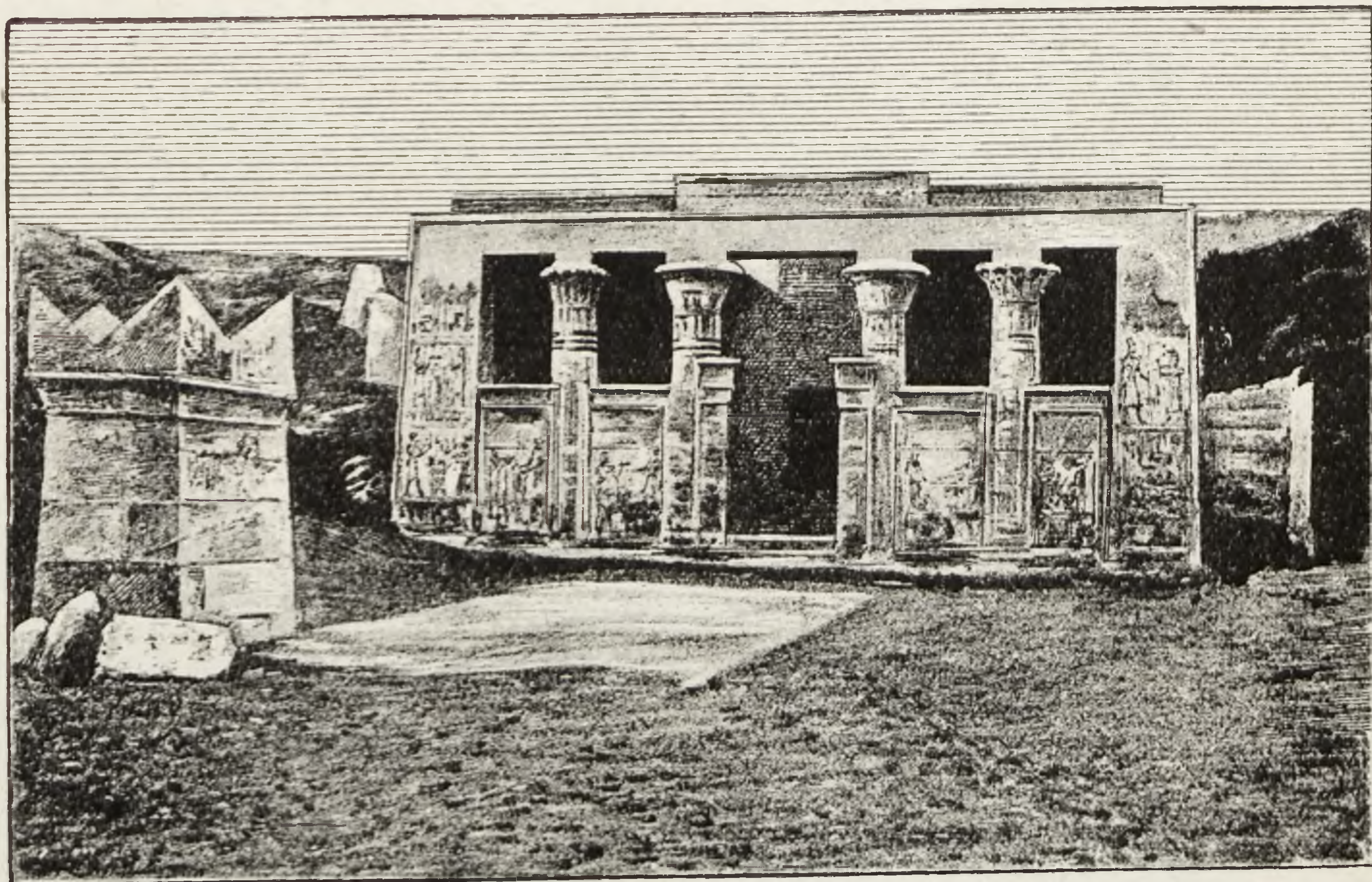


151. — Pyramide du roi Huni, d'après une photographie.

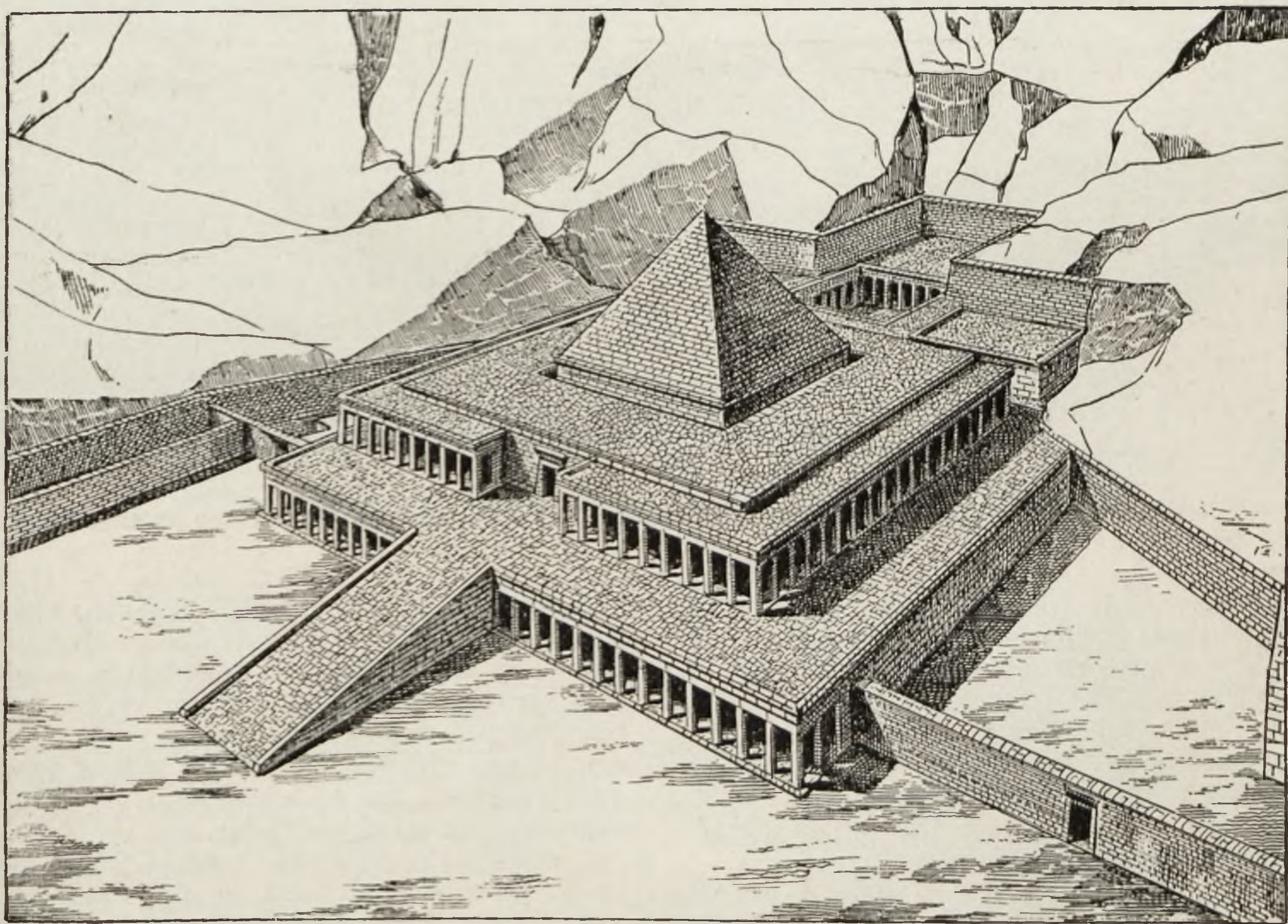
b) Architecture. — La plus grandiose est l'architecture; on pourrait dire que c'est la seule, car sculpture, peinture et arts appliqués viennent la compléter et n'existent presque pas pour eux-mêmes. Dans les *monuments religieux et funéraires*, on employait surtout la pierre résistante, parce que ces monuments devaient durer « éternellement », étant les demeures des dieux et de l'âme (ka), appelée à continuer la vie terrestre et à participer à la vie divine parmi les dieux. On voit, par ce détail, combien l'art a subi les influences des idées religieuses. Dans la construction des palais et des maisons, on se contentait de briques séchées au soleil, rarement cuites, et de maints autres matériaux peu durables. Aussi les édifices avaient un aspect massif dû à l'emploi de la matière. D'autres caractères généraux de cette architecture sont : 1. celui du plan carré ou rectangulaire; 2. la ligne directrice des bâti-

ments est à chercher dans la profondeur et dans la largeur, mais non pas dans la hauteur; 3. les ouvertures (portes et fenêtres) sont rares, comme il convient à un climat où la lumière et la chaleur ne doivent pénétrer que modérément; 4. la décoration architectonique est sobre (chapiteaux, corniche à gorge et tore), mais toutes les surfaces sont autant de champs propres à recevoir des sculptures rehaussées de peintures; 5. l'orientation est dans le sens du cours du Nil et non pas dans la direction septentrionale de ses eaux.

Les fondations sont peu profondes, ce qui explique que bon nombre de constructions lourdes se soient effondrées par l'infiltration de l'eau et par d'autres causes naturelles; exemple : l'inscription d'Osorkon II sur l'inondation du temple de Luxor, *Rec. tr.*, t. XVIII, p. 181-184. Les *murs* sont souvent en talus, presque



152. — Façade du tombeau de Pétosiris, IVe siècle, d'après Lefèbvre. Tombe de Pétosiris, 1924.



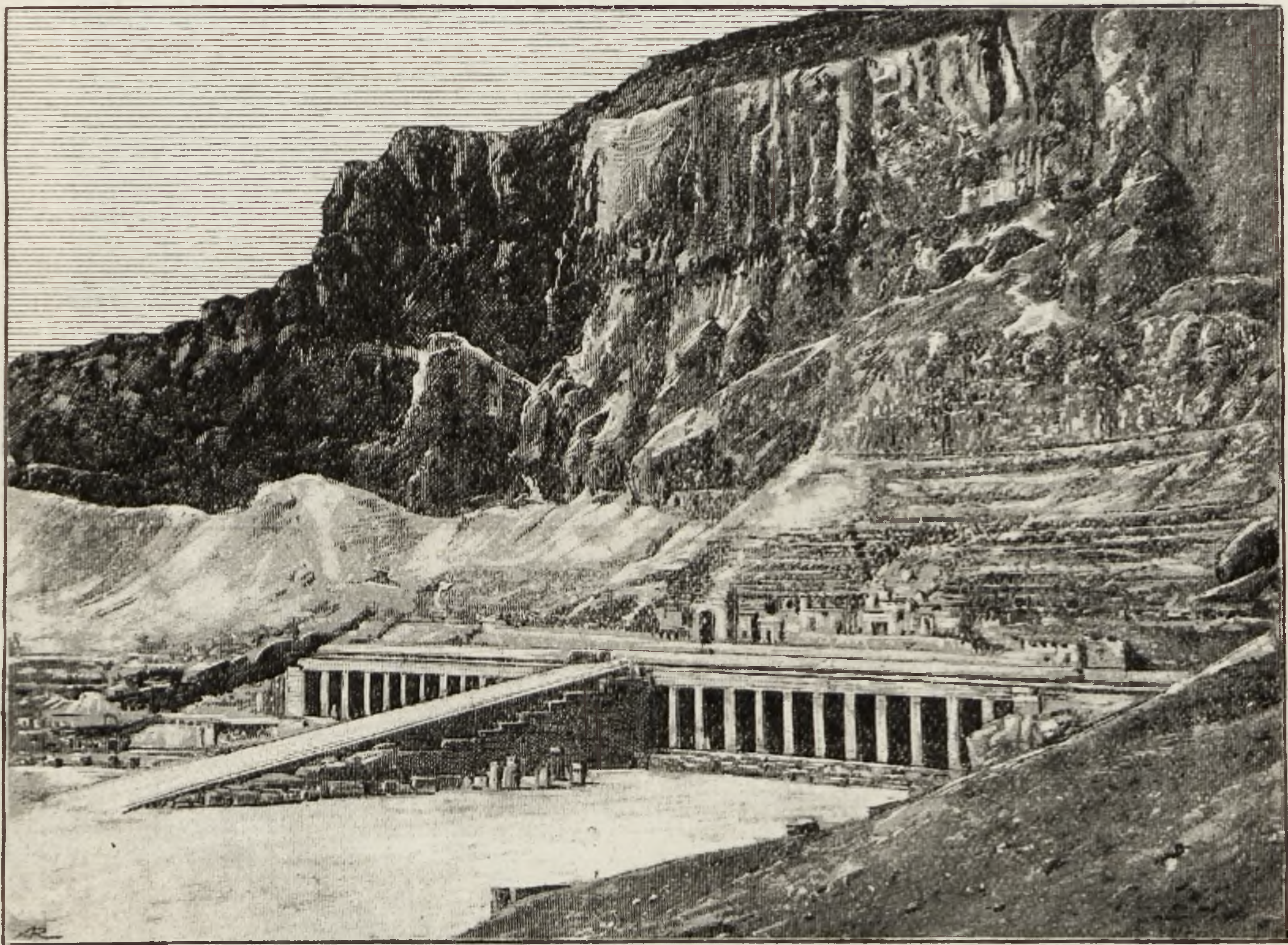
153. — Restitution du temple funéraire de Mentuhotep à Deir-el-Bahari, XIe dynastie. D'après Naville, *The XIth dyn. temple*, t. II, pl. 23.

toujours terminés par la gorge à tore et parfois placés entre les colonnes (à partir de Tell-el-Amarna). Le *pilier* est carré, polygonal ou circulaire, avec ou sans socle et chapiteau; à figures adossées (osiriaques, hatoriques). La *colonne*, ou plutôt le fût, prend l'aspect du lotus, du papyrus à une seule ou à plusieurs tiges (fasciculées), d'une plante composite, palmiforme, campaniforme, hathorique, osiriaque, de Bès, etc. Le chapiteau représente les fleurs susdites, ouvertes ou fermées. L'architrave est une corniche à gorge et tore, d'habitude décorée de disques solaires et d'uréus.

La *voûte* est connue dès la première dynastie, en briques d'abord, puis en pierre (Reqaqah, Beit Khallaf); relativement rare, elle se construit à encorbellement, à claveaux, en plein cintre, surbaissée ou surhaussée; l'ogive et la coupole étaient connues dès l'époque archaïque, mais peu employées. Les fenêtres sont de simples grillages pratiqués près du plafond, ou, à partir de la XIXe dynastie dans les temples de Karnak, du Ramesséum, entre la nef principale et la première nef latérale. Esplanades, escaliers, drains, pylônes, allées de criosphinx et de béliers, lacs sacrés, obélisques, caves et souterrains très vastes (Dendérah) complètent les grandes constructions.

Édifices civils. — La maison se compose des éléments suivants (théoriquement, car il y a de nombreuses variétés, et nos reconstitutions sont basées sur les sculptures et les peintures tombales, par suite de l'absence de ruines suffisantes) : une cour d'entrée autour de laquelle s'ouvrent les dépendances; un portique à colonnettes mène à la salle de réception (sélamlik) plus longue que large; une salle plus profonde et étroite sert de foyer; plusieurs pièces complémentaires suivent. Des maisons à un étage sont représentées à la XVIIIe-XIXe dynastie. Pareille maison s'élève dans un jardin où se succèdent des kiosques, des étangs, des parterres. Le tout est enfermé dans un mur qu'on traverse par un pylône. Il y a quelques restes de quartiers à Kahun et Illahun du moyen empire, à Tell-el-Amarna de la XVIIIe dynastie, composés de petits intérieurs de briques disposés en « rues », le tout enfermé dans une enceinte. Nous connaissons des restes de palais; pour s'en faire une idée, il suffit d'agrandir la villa que nous venons de décrire. Des palais de Tell-el-Amarna, on a retrouvé des colonnes papyriformes, palmiformes, incrustées de matières précieuses et de mosaïques. (Voir fig. 146, 147.)

Édifices militaires. — Plusieurs restes d'enceintes fortifiées (Hiéraconpolis, Éléphantine, Elkab, Tell-el-Yahudieh...), même en Nubie (Semneh, Kumneh...) ont été étudiés. La *porte militaire* de Médinet-Habu, unique en son genre, est probablement inspirée par l'art syrien; c'est, en somme, une entrée monumentale flanquée de deux tours, avec corps de garde et deux étages précédés d'un fossé; le tout donne accès dans l'enceinte qui renferme plusieurs temples, des magasins, des restes de palais...



154. — Vue du temple de Hatshepsut, à Deir-el-Bahari, XVIIIe dynastie, d'après une photographie.

c) Architecture funéraire royale. — Dès la IIe dynastie s'amorce et, plus tard, se généralise le type du « mastaba ». D'abord employé exclusivement pour le roi, il se compose, en son complet développement, de chapelles funéraires en nombre varié où famille et prêtres apportent les offrandes et récitent les prières; du « serdab », ou réduit entièrement clos, où se trouvent les statues du ka; d'un puits qui mène à la chambre souterraine abritant le cercueil. Par superposition de plusieurs « bancs » on obtient une pyra-

mide à degrés; telle celle de Djezer (III[e] dynastie, Saqqarah, six degrés); celle de Snefru (à Meidum, sept degrés). Celle de Ḥuni a deux plans unis, c'est-à-dire que les degrés ont déjà disparu. En aplanissant la surface, on obtient la pyramide parfaite ou classique. Celles-ci ont comme exemple le plus grandiose celles de Khéops, de Khéfren, de Mycérinus (IV[e] dynastie, Ghizeh), dont les dimensions atteignent le colossal. Celle de Khéops mesure 230 mètres de long sur 146,50 de haut et 186 m. d'inclinaison; l'angle est de 51°50 : 2 521 000 m³ de pierre de Toura et autres. Deux couloirs mènent vers deux caveaux superposés, mais indépendants, dont l'un était la tombe royale. Il y avait deux conduits d'aérage. Elles étaient précédées du temple funéraire (voir plus bas et fig. 149 à 151).

Dès la XI[e] dynastie et, encore au nouvel empire, on construisait de petites pyramides en briques, à Thèbes et à Abydos. Au Fayum, gisent les ruines de grandes pyramides de la XII[e] dynastie.

Dès Thutmès I[er], on creusa des tombes dans les rochers de Biban-el-Moluk et, plus tard, pour les reines, de Biban-el-Harim; on en connaît près de cinquante; l'axe est irrégulier, parfois de plus de 100 mètres de longueur, avec des chapelles latérales, une « salle d'or » avec sarcophage, chambres de culte et puits. Exemples à retenir : Aménophis I[er], II, Séthi I[er], Ramsès III, Siptah. A Tell-el-Amarna, on trouve une tombe semblable attribuée à Aménophis IV.

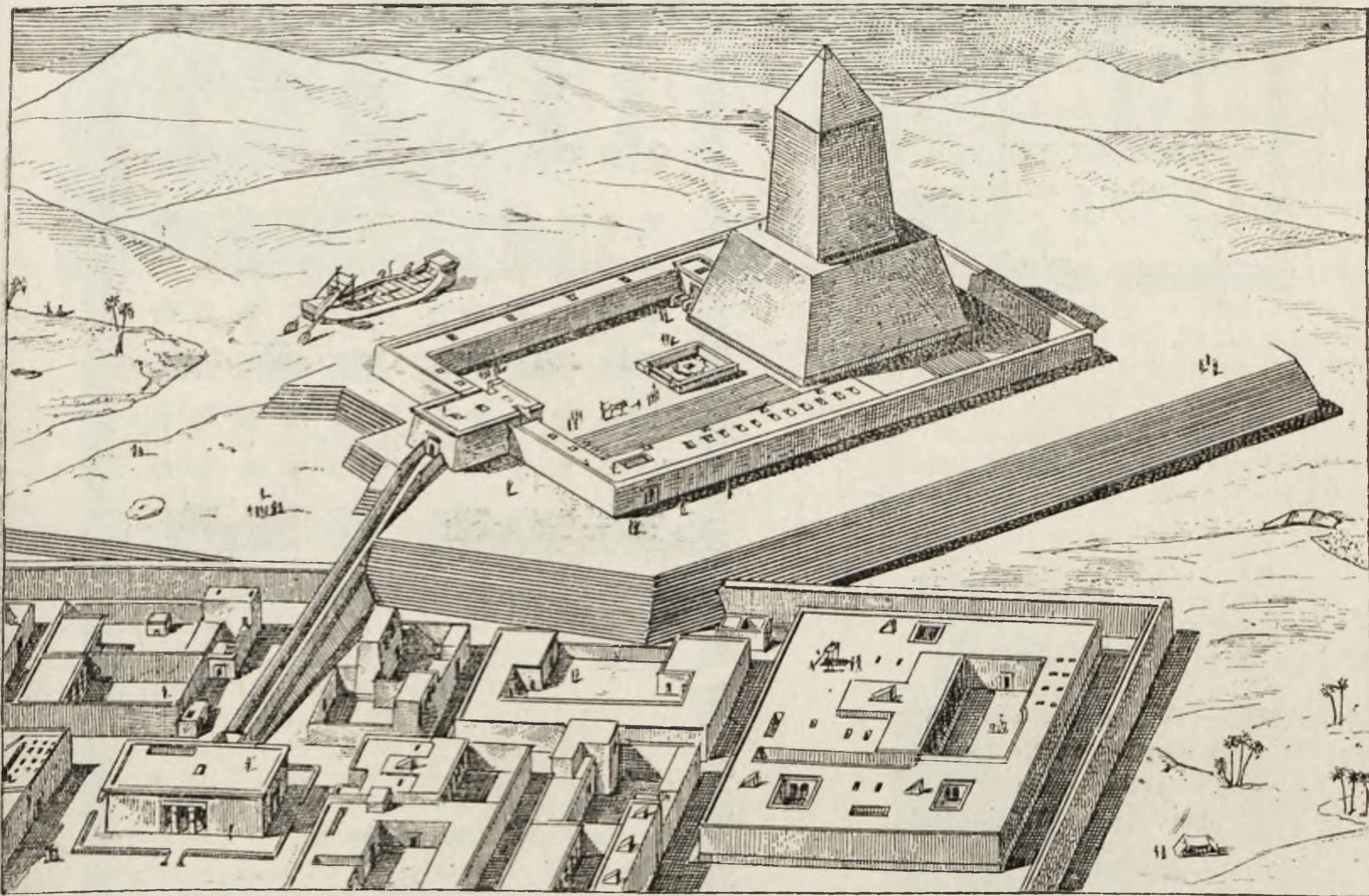
On constate donc que, depuis le nouvel empire, la séparation entre la tombe royale proprement dite et le temple du culte appartenant à la tombe est complète. Mais remarquons que ce type existe déjà au moyen empire (Sésostris II à Abydos : couloir rupestre avec chambres de culte, tandis qu'un temple se trouvait dans la vallée).

Le *Sérapéum* de Memphis, commencé sous Thutmès III, servait de tombe aux taureaux « Apis ». Il comporte un couloir principal d'environ 200 m. de long sur lequel s'ouvrent une trentaine de caveaux contenant les cercueils des Apis et des stèles. Un second couloir d'environ 65 m., parallèle au premier, est relié à ce dernier par deux couloirs perpendiculaires. Un temple recouvrait ces constructions souterraines.

L'architecture funéraire privée compte plusieurs centaines de « mastabas », formant de véritables nécropoles, soit autour, soit près des pyramides; surtout à Ghizeh et à Saqqarah : Tii (V[e] dynastie), Ptaḥḥotep. Une seconde forme de tombes privées sont les hypogées. Ils existent dès l'ancien empire. Les plus intéressants sont ceux de Beni-Hassan, d'El-Bersheh du moyen empire et ceux de Tell-el-Amarna de l'époque d'Aménophis IV. Il y en a, en tout, une quarantaine. La façade de celui de Khnumḥotep (XII[e] dynastie, Beni-Hassan) représente un portique avec deux colonnes à seize pans. A l'intérieur, on trouve toujours une ou plusieurs salles à piliers ou colonnes et, au fond, une niche pour la statue; quelque part s'ouvre le puits vers la chambre sépulcrale. Les tombes rupestres de Tell-el-Amarna sont remarquables, entre autre, par leurs colonnes papyriformes fasciculées.

En général, les tombes du nouvel empire se composent d'une porte d'entrée, d'une cour, d'une ou de plusieurs chambres avec colonnes ou piliers, d'une niche pour statue, du puits et du caveau. Plus tard, le principe restera le même, mais il y aura de grandes variations; ainsi la tombe de Pétosiris (329 avant notre ère, Lefèbvre, *op. cit.*), à Hermopolis, dont la façade reproduit, en moindres dimensions, celle d'un temple de la même époque. (Fig. 152.)

d) Les temples. — Distinguons les temples royaux funéraires et ceux des dieux. Aux pyramides décrites



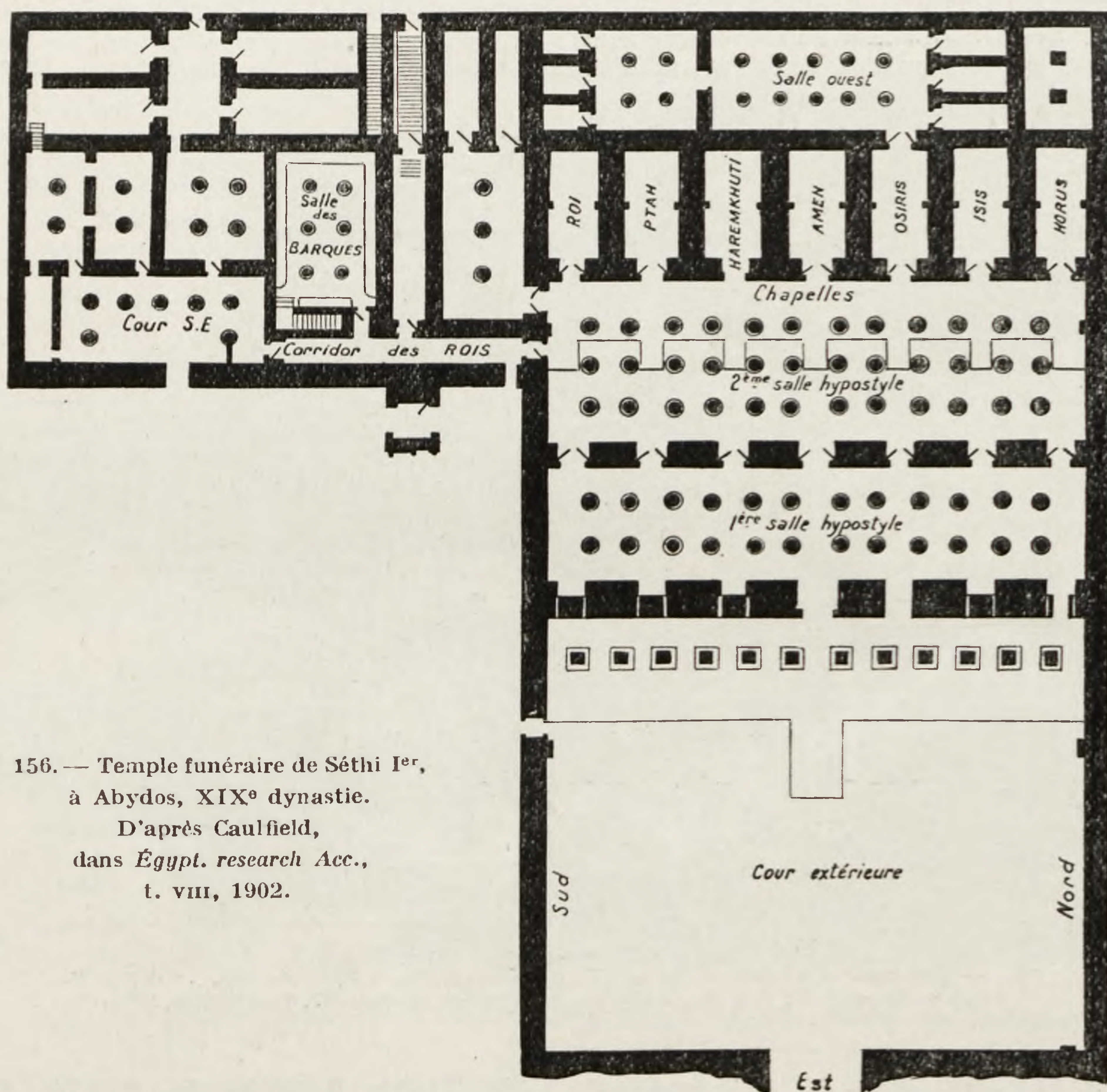
155. — Reconstitution du temple solaire de Né-user-Ré, à Abu-Ghorab, V[e] dynastie.
D'après Borchardt, *Das Re-Heiligtum des Königs Né-user-Ré*, frontispice, 1905.

appartient un temple, à partir de Snefru. Leur plan général comporte un vestibule à colonnes ou piliers, servant de débarcadère, un couloir couvert qui peut atteindre environ 400 m. de long, une cour à colonnes entourée d'un corridor, une salle à niches pour statues, un sanctuaire, des magasins et, enfin, un accès vers la pyramide. C'est, du moins, le type de la Ve dynastie (Sahuré, Néuserré, Néferirkaré à Abusir). Le tout est entouré des petites pyramides et des mastabas des dignitaires et contemporains. (Voir fig. 148.)

De la XIe dynastie date le temple de Mentuhotep III, IV, à Deir-el-Bahari; il se compose de deux rampes avec terrasse, d'une pyramide construite sur un socle, d'une terrasse à portique, d'une cour à et niches pour statues). Fait exception le temple de Hatshepsut de Deir-el-Bahari, comportant deux rampes, deux terrasses, des portiques, un sanctuaire, des chapelles. (Voir fig. 154.)

Le Ramesséum (Ramsès III), le temple de Médinet-Habu de Ramsès III s'étendent de plus en plus par le nombre de cours à colonnes, de chapelles et de sanctuaires; c'est surtout le cas pour le dernier qui ne compte pas moins de cinquante places pour le dépôt des objets de culte ou pour le culte lui-même. Le Ramesséum, enfin, se fait remarquer par la forme basilicale de sa salle hypostyle, que nous retrouverons à Karnak et à Médinet-Habu.

Temples des dieux. — Négligeons les ruines et cons-



156. — Temple funéraire de Séthi Ier, à Abydos, XIXe dynastie. D'après Caulfield, dans *Égypt. research Acc.*, t. VIII, 1902.

colonnes, de chapelles creusées dans le roc et de plusieurs tombes (entre autres de celles des princesses). (Voir fig. 153.) Ce plan modifie l'agencement des temples de l'ancien empire, car la pyramide se trouve au milieu de l'ensemble, le sanctuaire est creusé dans le roc, le vestibule et le corridor couverts font défaut, il y a des rampes, des terrasses, des colonnades, etc. C'est, en somme, un type intermédiaire entre la construction royale funéraire de l'ancien empire et celle du nouvel empire; il n'y a plus de rapport direct entre la tombe, située dans le Biban-el-Moluk, et le temple du personnage, construit dans la vallée; tels, le temple de Séthi Ier à Gournah (pylône, cour, salle à colonnes, chambres diverses, cour avec autel), Ramsès II à Abydos (pylône, cour à piliers osiriaques, deux salles hypostyles, salles pour diverses divinités, sanctuaires tatons que le meilleur exemple d'un temple de l'ancien empire se trouve à *Abu-Ghorab* (fig. 155); il fut construit par Néuserré (Ve dynastie). Il a, à peu près, le même plan que les temples contemporains (vo r p us haut), mais la partie essentielle diffère et accuse une destination différente. Il se compose d'un vestibule à colonnes, d'un long couloir montant vers le désert et du temple proprement dit; au milieu de celui-ci, on trouve une cour avec autel, un abattoir à dix vasques et rainures pour les sacrifices sanglants, un magasin, une chapelle et, au centre, un socle de 20 m. de hauteur, sur lequel se dresse l'obélisque de 36 m. de haut, incarnant le soleil Ré. A côté de la cour, il y a encore un petit abattoir; hors de l'enceinte, s'étendaient, dans le sable, deux barques solaires (du matin et du soir), construites en briques. Une seule a été découverte.

Au nouvel empire, il existe plusieurs types; d'abord celui du temple d'Hatchepsut déjà décrit. Ensuite deux petits temples d'Aménophis III à Éléphantine et à Elkab (en ruines), construits sur socle avec escalier;



157. — Panneau de Hosi, IIIe dynastie de Saqqarah.

ils comportent une chambre centrale avec portique et une colonnade entourant le sanctuaire proprement dit.

Un troisième type, tout à fait irrégulier, est celui de Séthi Ier à Abydos (fig. 156). Son plan présente la forme d'une équerre; il compte deux pylônes, deux cours à colonnes, sept entrées correspondant à sept chapelles, dont une réservée au roi, deux salles hypostyles, enfin, parmi plusieurs autres petites salles, un couloir célèbre, sur les murs duquel on a sculpté le nom de soixante-seize rois, auxquels Séthi Ier remet des offrandes (cf. col. 769).

Typique par son étendue, ses masses grandioses, ses modifications successives, le temple d'Amon-Maut-Khonsu, à Karnak, s'impose à l'historien de l'art, comme la plus grande, mais non la plus harmonieuse manifestation artistique de la civilisation égyptienne.

Il compte dix pylônes, tous plus gigantesques les uns que les autres, une cour (des Bubastides), dans laquelle s'élève un temple de Ramsès III, à cheval sur le mur sud-ouest; une salle hypostyle construite par Ramsès III, Séthi Ier, mesurant 103 m. sur 52 m. Elle comporte cinq nefs; celle du centre a dix colonnes papyriformes de 21 m. de haut et 4 nefs latérales à 124 colonnes de 13 m. de haut. La différence de hauteur a permis d'établir des fenêtres en forme de « grilles ». C'est le premier plan « basilical » (cf. Ramesséum et Médinet-Habu). Après, se succèdent diverses ruines, datant entre autres du moyen empire et la « salle des fêtes » de Thutmès III à cinq nefs, un petit sanctuaire de Ramsès II, de Ptaḥ de Memphis, etc. A droite, s'ouvre un lac « sacré », des magasins, une chapelle de Thutmès III, une autre d'Aménophis II, toutes deux de forme inusitée, un temple de Maut (enceinte, pylône, cour, sanctuaire qui annonce les temples gréco-romains de Dendérah, d'Edfou). A sa droite, se développe un temple de Ramsès III, ainsi que le temple de Khonsu, d'époque gréco-romaine. Celui de Maut et celui de Khonsu étaient reliés au grand par une avenue de criosphinx, tandis que le temple d'Amon était réuni, par une avenue semblable, au quai du Nil. Plusieurs obélisques s'y dressaient, dont quelques-uns de 30 mètres environ de haut. Dans l'enceinte, gisent encore les ruines de plusieurs sanctuaires, ceux d'Apet, d'Osiris... L'ensemble est englobé dans une enceinte de 3 mètres d'épaisseur sur 2 400 mètres de longueur. Comme on y a bâti jusqu'à l'époque gréco-romaine, il est difficile de le ramener à un type déterminé.

Au Nord se trouvent les ruines d'un temple de Montu, semblable aux précédents quant au plan général.

Le temple d'Amon, à Luxor, a été construit depuis Aménophis III-Ramsès II jusqu'à l'époque chrétienne pour célébrer la fête du nouvel an et pour les processions. Long de 260 mètres, il comporte un pylône, deux cours à colonnes, divers sanctuaires, parmi lesquels celui où est figurée la naissance d'Aménophis III (Mutemuia, col. 800).

A Tell-el-Amarna, on n'a retrouvé que des ruines de deux temples de moindres dimensions : enceinte, pylône, cour à colonnes avec autel et rampe, salle hypostyle et divers.

Aucun grand temple de l'époque saïte ne mérite d'être cité, mais bien plusieurs constructions dans d'autres temples : à Karnak (Bubastides), à Médinet-Habu, etc.

A l'*époque gréco-romaine*, le type est presque uniforme et ressemble à celui du nouvel empire : Dendérah, Esneh, Edfou, Philae, pylône, cour à colonnes, pronaos, salle hypostyle, plusieurs autres salles autour d'une salle centrale, suivie ou non d'un sanctuaire avec niche. Sur le toit, se dressent des chapelles ou reposoirs; à l'extérieur, mais dans l'enceinte, un *mammisi* ou « chapelle de la naissance ». Les colonnes sont réunies par un entre-colonnement, surtout à la façade.

Kom-Ombo représente encore un type exceptionnel; il comporte deux sanctuaires conjugués, dans l'axe central (pour les dieux Ḥarouer et Sobek).



158. — Le roi Khefren (Le Caire). IVe dynastie. Phot. Brugsch.

En Nubie, les temples égyptiens ne manquaient pas; presque tous ont été construits pendant le nouvel empire ou l'époque ptolémaïque. Quant à la Syrie, les souverains de l'ancien empire et de la XVIIIe-XXe dynastie y bâtirent (Beisan, Byblos); d'autres

existent probablement à l'état de ruines, non encore retrouvées.

e) La sculpture. — Statues et bas-reliefs contribuaient à la décoration des édifices; mais les statues avaient une destination plus intime, notamment, de servir de support au ka et c'est pourquoi on les cachait dans des endroits déterminés du mastaba (serdab), tandis que les statues des rois et des dieux étaient réellement exposées dans les temples. De même, les bas-reliefs se trouvent à l'intérieur des mastabas, où ils retracent la vie terrestre, ou à l'intérieur des temples de l'ancien empire où ils montrent des scènes à la fois terrestres et divines; tandis que les temples du nouvel empire ont, à l'intérieur, des scènes religieuses et, à l'extérieur, des scènes historiques, sauf exception.



159. — Hathor, entre le roi Mycérinus et le nome du lièvre. IVe dynastie.
***Mus. of fine arts, Bulletin*, t. IX, Boston, 1911, p. 17.**

Prenons d'abord la *statuaire.* Sous l'ancien empire, on reconnaît deux styles, l'un réaliste jusqu'à la brutalité, l'autre plutôt idéaliste. Exemples principaux : les rois Khefren (au faucon et plusieurs autres) (fig. 158), Mycérinus, accompagné d'un dieu et d'un nome (Boston et Le Caire) (fig. 159), Sahuré (avec nome); les portraits de Réḥotep, Nofert, les scribes du Louvre et du Caire, Nésa-Sépa, deux statues de Rénofir, Ka-aper ou le Scheich-el-beled, le frère de Khéops (Hildesheim), Pépi et son fils (cuivre, Le Caire) (fig. 161), le roi Ḥor en bois, avec le signe du ka (en bronze) (fig. 160)...

Du moyen empire, nous avons : Mentuḥotep, enveloppé dans son manteau de la fête ḥeb-sed, Sésostris Ier et II, Amenemhat III (fig. 162); les nombreux modèles trouvés dans les tombes et particulièrement ceux de Meḥenkwetré, de Deir-el-Bahari : gens de métiers, bateaux de diverses destinations, maisons, ateliers...

Du nouvel empire, nous possédons une statue de presque tous les rois des XVIIIe-XXe dynasties et de plusieurs reines, toutes remarquables pour l'un ou



160. — Le roi Hor, d'après Schäfer-Andrae, *Kunst des alt. Orient*, 1925, p. 273.

l'autre détail (fig. 163 à 172). On peut les grouper, non seulement par ordre chronologique, mais encore par le style et l'exécution, selon qu'elles précèdent ou suivent



161. — Pépi Ier et son fils, cuivre sur bois; Le Caire, VIe dynastie, d'après Quibell, *Hiéraconpolis*, t. II, 1902, p. 50-56.

l'époque de Tell-el-Amarna. Avant cette époque, elles se ressentent encore du style du moyen empire un

peu plus raffiné. Sous Aménophis IV, les membres et les corps se distinguent par leur gracilité et, parfois, par l'exagération de certaines parties musculaires (le torse du roi!); par la souplesse des attitudes, la mollesse des chairs, l'expression fatiguée des yeux mi-clos; par la minceur de la figure, le menton pointu et les lèvres charnues; par l'allongement excessif



162. — Amenemhat III, XIIe dynastie, d'après Brugsch, Le Caire.

du crâne et du cou; enfin, par le nu réaliste. Quant aux sujets, le roi se fait représenter avec sa famille, d'une façon toute démocratique.

A la XIXe dynastie, les qualités de l'époque précédente se maintiennent modérément. Dès avant la XXe dynastie s'accuse la décadence qui ne s'arrêtera



163. — Thutankhamon, d'après Legrain, *Catalogue du Caire*, t. I, pl. 57.

plus. Aussi, à l'époque saïte, on assiste à un retour au style de l'ancien et du moyen empire « archaïsant », mais on préfère les pierres dures et polies. Enfin, à l'époque gréco-romaine, outre les pièces de style traditionnel, on remarque l'influence grecque, soit dans le costume, soit dans l'expression.

Exemples du nouvel empire : outre les rois de la XVIIIe-XIXe dynastie, les reines Tétisheri, Mutnefrt; Isis, mère de Thutmès Ier; Tii, femme d'Aménophis III; Mutnedjem. Statues de particuliers : Ramès et sa femme, Sennefer et Nennai, Zai et Nai, Méri et Maia (Leiden), Ptaḥmai, un buste de femme de Florence, les scribes, les dignitaires avec leurs insignes... quelques colosses royaux. De l'époque saïte : Psammétique III, deux têtes vertes de Berlin, Takušit (bronze incrusté), Mentuemḥat Ier, la vache Hathor en pierre bleue de Psammétique (rappelant celle en calcaire de Deir-el-Bahari), les nombreux modèles, en calcaire. De l'époque gréco-romaine : Alexandre IV, Ptolémée VI, la reine (Isis) au nœud isiaque, etc...

f) Les bas-reliefs. — Dès la IIIe-IVe dynastie, on représente, dans les mastabas, la vie des grands et des hommes de métiers : scènes de réception, de toilette, de promenades pédestres, en bateau, en palanquin; inspection des champs, du bétail, des métiers; chasse et pêche dans les marais et au désert; scènes agricoles



164. — Aménophis Ier (Turin), d'après Bissing, *Denkmäler des alt. Aegyptiens*, pl. 36.

(labourage, semailles, récolte, transport, etc.); jardinage et élevage; la cuisine et la préparation des vivres. Les métiers (*Grab des Ti*, Steindorff) : menuiserie, céramique, brasserie, boulangerie, tannerie, cordonnerie, lingerie, vannerie, batellerie. Les plaisirs : musique vocale et instrumentale, jeux de société et de plein air, cueillette du lotus, joutes navales, commerce, combats. Les scènes funéraires : transport du cercueil et convoi funèbre, apport du mobilier funéraire, procession des porteurs d'offrandes.

Dans le temple de Néuserré se développent des scènes militaires, de chasse, de funérailles; des divinités sont représentées.

Dès la VIe dynastie, il se forme un grand arrêt et l'art ne commence à refleurir qu'à la XIe dynastie. A signaler : les reliefs de Gebelein (Mentuḥotep abattant ses ennemis) et ceux des cercueils de Kauit, d'Ašauit (Deir-el-Bahari). Diverses scènes de Meir et de Bersheh rentrent dans le cadre de l'iconographie de l'ancien empire.

Les bas-reliefs des temples du nouvel empire s'inspirent de la religion et du culte (cérémonies royales

et divines, naissance, offrandes, couronnement du roi, scènes qui se développent devant les statues et les objets du culte; voir surtout le temple de Séthi Ier à Abydos, dont l'élégance et la distinction annoncent une des meilleures époques (fig. 156); les processions du temple de Luxor.

Quant aux bas-reliefs historiques, on en trouve un peu partout. A Deir-el-Bahari, les ancêtres royaux; l'expédition au Punt de Hatshepsut. A Karnak et à Abydos, les expéditions militaires en Syrie, Libye, Naharin; de même au Rameseum, à Luxor, à Ipsamboul, à Derr, à Médinet-Habu (la bataille navale de Ramsès III contre les peuples de la mer, les scènes de chasse aux lions, aux ânes, aux onagres, aux taureaux sauvages).

Les *reliefs de Tell-el-Amarna* sont caractéristiques par leur indépendance et leur intimité; on n'assiste pas seulement à la vie officielle du roi; mais encore à



165. — Hathor-vache, du tombeau de Psammétique, à Saqqarah, XXVe dynastie, d'après Bissing, *Denkmäler*, pl. 73, 6.

des scènes de sa vie de famille. De même, les tombes des grands ont les mêmes sujets que ceux des mastabas, mais ils sont rendus avec plus de détails intimes. A citer encore, les scènes funéraires du tombeau du grand prêtre de Ptah (Memphis, Bologne). Les tombes royales de Biban-el-Moluk attirent notre attention par leurs sujets mythologiques.

L'époque saïte a laissé beaucoup moins d'œuvres que les époques précédentes. Citons, entre autres, les reliefs des chapelles de Shepenupt et d'Amenirdis (Médinet-Habu), où se trouve aussi la « course à l'oiseau » de Nectanébo; les scènes de métiers (Florence); les musiciens du tombeau de Zanefer; les reliefs de nombreux sarcophages de pierre. Le retour au style de l'ancien et du moyen empire est remarquable et s'explique par la décadence générale.

Les sculptures d'époque gréco-romaine sont caractérisées par un relief plus saillant et par l'envahissement des inscriptions; les sujets restent religieux ou mythologiques. Comme exemple d'influence grecque, il faut citer avant tout le tombeau de Pétosiris à Hermopolis (fig 152). On les date depuis Alexandre le Grand jusqu'aux empereurs romains. A mentionner les porteuses d'offrandes de Kom-Ombo, le sanctuaire des barques de Luxor, la lutte de Horus contre ses ennemis à Edfou, les tableaux d'Auguste et de Néron à Dendérah...



166. — Psammétique, sous la tête de Hathor-vache. Détail de la fig. 165.

g) La peinture. — Elle complète la sculpture. En comparaison avec cette dernière, il en est resté relativement peu. De l'ancien empire les oies de Meidum, ainsi que les lutteurs de Ptahhotep, sont remarquables pour leur réalisme. La tombe de Khnumhotep à Béni Hassan (moyen empire) donne le portrait des



167. — Sphinx d'Hatshepsut, XVIIIe dynastie, d'après Bissing, *Denkmäler*, pl. 37.

Bédouins asiatiques apportant tribut (voir *Dictionn. de la Bible*, t. II, planche hors-texte au mot COULEURS) les lutteurs, chasse et pêche. Du nouvel empire, on a trouvé dans les maisons, temples et palais, des frises à sujets géométriques, végétaux, animaux. Citons la frise à petits personnages au-dessus des lambris d'El-Amarna. Dans les tombes thébaines, les peintures commencent à remplacer les sculptures (raisons d'économie!); les

sujets sont les mêmes que ceux passés en revue plus haut, mais on y apporte plus de laisser-aller. Citons la tombe des vignes, de Sennefer, d'Amenmès, de Suemmut, d'Amenemḥat, de Natkhmin, de Rekhmiré, de



168. — Thutmès III, d'après Legrain, *Catalogue du Caire*, t. I, pl. 29.

Ḥoui (XVIIIe dynastie); celles de Neferrenpet de la XIXe, de Sennedjem de la XXe dynastie, A l'époque ptolémaïque, la peinture continue à compléter ou plutôt à remplacer la sculpture. L'époque copte a laissé d'admirables portraits funéraires sur bois (fig. 144).

h) L'art industriel. — Il faudrait mentionner des



169. — Thutmès III, *ibid.*, pl. 29.

centaines d'objets faisant partie de quelque mobilier funéraire, sortant des tombes de toutes les époques. Citons-en quelques-uns : pour l'ancien empire, les quatre bracelets en or, partiellement soudés de Djer (Ire dynastie), les plaques de faïence de la pyramide à degrés de Saqqarah (Djoser); pour le moyen empire, la bijouterie d'Illahun (Sésostris II, Amenemḥat III), de Dahshour (Sésostris II-III, Amenemḥat III) qui comporte des pectoraux ajourés, des bracelets, des couronnes et diadèmes, des colliers de perles (parfois à coulisse), avec pendentifs, des chaînes, des ceintures, des bagues, des boucles d'oreilles. Coulage, moulage, ciselure, soudure, sertissage, granulé, filigrané étaient



170. — Tête d'Aménophis IV. Coll. Stocklet, Bruxelles.

les procédés couramment appliqués. Pour le nouvel empire, remarquons les meubles, bijoux, vases, objets divers découverts dans les tombes d'Iouia-Touiou, de Thutankhamon (fig. 174), dont la description nécessiterait un chapitre entier et qui se distinguent par leur richesse, leur élégance, leur bon goût. A citer aussi les vases d'El Basta, d'Iouia, les armes incrustées du début de la XVIIIe dynastie, les objets de toilette conservés au Caire et au Louvre; les miniatures sur papyrus (*Livres des Morts*, illustrés; exemple : ceux de



171. — Nefertiti, d'après *Mitt. Deutsh. orient. Gesells.*, n. 50, 1912, pl. 5.

Neferrenpet, Nakht, etc.). (Sur les armes, voir col. 810.) Les étoffes, tissus peints ou multicolores, les tapisseries, les costumes rehaussés de broderies en métal précieux montrent clairement la diversité, la richesse, la beauté des arts industriels en Égypte.

En résumé, nous devons reconnaître que l'art égyptien n'est pas resté stationnaire; au contraire, il s'est modifié au cours de ses 4 000 ans d'histoire, subissant même parfois l'influence extérieure (syrienne ou grec-

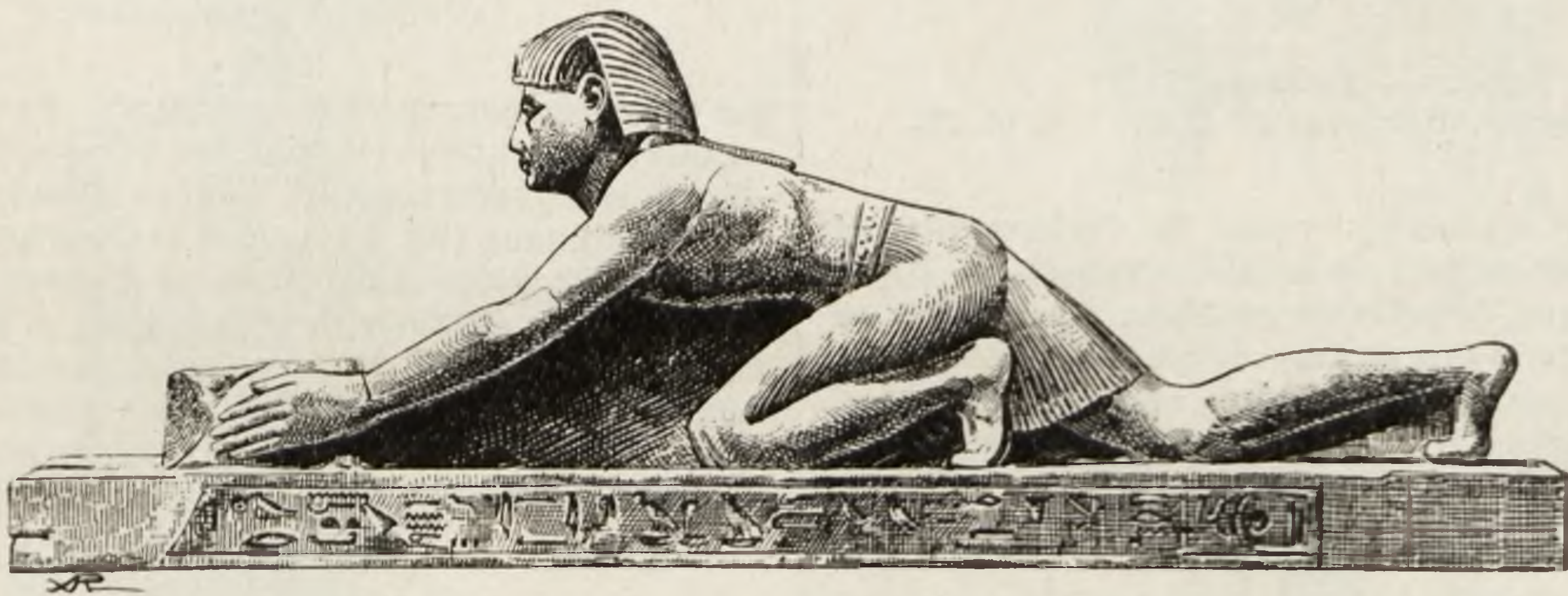
que) et accusant les modifications d'ordre économique que nous avons relatées plus haut. Il est vrai que les deux premières dynasties contiennent cet art en germe; mais ses développements successifs, qu'on peut suivre presque pas à pas, indiquent une vie aussi intense que variée. Cet art a rayonné à l'étranger, en Nubie, en Syrie, en Mésopotamie, dans le monde grec primitif ; partout on retrouve les traces de son influence. Il apporte une preuve de plus que l'Égypte n'est jamais restée isolée, ni immobile.

VIII. L'Égypte et l'Ancien Testament. — Les pages précédentes, destinées à donner une idée générale de la civilisation égyptienne à toutes les époques, doivent être complétées par un bref examen des rapports de l'Égypte avec l'Ancien Testament. Voici, en quelques mots, les déductions les plus importantes qu'on peut tirer des faits signalés. Toutefois faisons, auparavant, certaines réserves qui n'ont d'autre but que de montrer la prudence avec laquelle nous voulons procéder. Et d'abord nous ne discutons pas ici l'historicité des faits relatés dans la Bible; nous les tenons pour véridiques, mais ces faits peuvent être ou mieux connus, ou mieux compris, grâce à notre connaissance plus exacte et plus approfondie des civilisations soit égyptienne, soit asiatique.

Il n'y a pas de conclusion à retenir de l'étude géographique du pays (col. 783), sinon que le Delta oriental a été occupé, on ne sait pendant combien d'années, par les Hébreux, encore pasteurs nomades : visite d'Abraham (Gen., xii), histoire de Joseph (Gen., xxxvii sq.). C'est également là (Pithom, Ramsès; Ex., i, 12, 16) qu'ils eurent à souffrir de leurs maîtres. Nous avons cité (col. 783) des documents mentionnant ou demandant un permis d'entrée à l'autorité à la frontière nord-est, et nous pouvons admettre que les Hébreux pasteurs n'ont jamais dépassé le Delta, car ce district-là était riche en pacages; Gen., xv, 10; xlvi, 28 et Ex., i, citent justement Gosen, Pithom et Ramsès comme lieux de leur séjour. D'ailleurs, l'autorité se serait opposée à une immigration d'un trop grand nombre de pasteurs « haïs par les Égyptiens » (Gen., xlvi, 34).

L'histoire de l'Égypte (col. 776) offre plus de points de contact. Les rapports des Égyptiens et des Hébreux commencent avec l'arrivée d'Abraham (Gen., xiv; voir Abraham, dans le *Supplément*, t. i, col. 8-14). A cette époque, Amraphél, roi de Sennaar (Babylonie) lutta avec Ariok (Warad-Sin) de Larsam, Kudur-Lagamar d'Elam et Tidal, roi des goïm, contre des peuples cananéens. On a voulu identifier Amraphél avec Khammurabi (entre 2 000 et 1900). S'il en est ainsi, le séjour d'Abraham en Égypte (Gen., xii, 10) eut lieu avant ou pendant la période des Hyksos, selon la chronologie courte. Voici un calcul complémentaire basé sur des données bibliques. I Reg., vi, 1, assure que 480 ans s'étaient écoulés depuis l'exode jusqu'à la construction du temple de Salomon (970-939, en la 4e année de son règne, soit 966 + 480 = 1446). Cette dernière date serait donc celle de l'exode. Mais, selon Ex., xii, 40-41 et Gen., xv, 13, le séjour en Égypte aurait duré respectivement 430 ou 400 ans. L'arrivée (Gen., xlvi) de Jacob en Égypte doit donc avoir eu lieu avant 1446, ce qui serait en contradiction avec l'opinion communément admise.

D'autres données peuvent être puisées dans l'Ancien Testament, mais nous ne saurions nous en servir pour établir un compte exact, attendu que les chiffres sont problématiques; ainsi, Jacob aurait eu 130 ans lors de son arrivée en Égypte (Gen., xlvii, 9). De même, on compte qu'Abraham vécut 910 ans avant la dédicace du temple, soit 910 + 966 = 1876; ce qui indique à peu près la XIIe dynastie (chronologie courte) et n'est pas très éloigné de l'époque de Khammurabi, identifié à tort ou à raison avec Amraphél. Nous reconnaissons la caducité de tous ces calculs; mais, puisqu'il faut choisir une date entre plusieurs qui sont probables, nous préférons admettre, sous réserves, que les Hébreux sont entrés avec Abraham vers la XIIe dynastie, ou avec Joseph, entre la XIVe et la XVIIIe dynastie et qu'ils en sont sortis définitivement sous la conduite de Moïse (Ex., i à xvii) vers le milieu de la XVIIIe dynastie ou encore vers la XIXe, soit entre 1400 et 1320; voir plus loin, dans le *Supplément*, Exode (date et route). Depuis l'exode jusqu'à l'établissement de la monarchie en Palestine, nous n'entendons parler de rien, sauf que Menephtah soumit des « tribus » syriennes, parmi lesquelles il cite précisément Israël qui, en ce temps, errait encore, à la recherche d'un territoire, propre à devenir une patrie. Les rapports d'État à État ne commencent réellement qu'avec Salomon (970 à 933). Nous voyons que ce roi fut l'allié d'un pharaon, probablement Siamon (970-950; I Reg., iii, 1, et ix, 16), l'un des premiers successeurs de la XXIIe dynastie, dont il épousa une fille et dont il reçut la ville de Gézer, un des derniers refuges cananéens, comme cadeau de noces. Il importa des chevaux et des produits d'Égypte (voir col. 776). Plusieurs rois, Shešonk Ier, Shabataka, Osorkon II, Taharqa, Psammétique Ier, Nécho II, entrèrent en lutte contre les Mésopotamiens et, en passant, molestèrent les habitants des royaumes de Juda ou d'Israël, ou s'en firent des alliés, selon les besoins du moment, jusqu'à la chute de Samarie par Salmanasar IV (722), celle de Jérusalem et la déportation en Mésopotamie par Nabuchodonosor II (586). Après ce dernier désastre, une société juive survécut à Éléphantine, pendant près d'un siècle (500-400; col. 780). Voir, plus loin, dans le *Supplément*, au mot Éléphantine.



172. — Ramsès II, rampant et avançant une table d'offrandes, d'après Legrain, *Catalogue du musée du Caire*, t. ii, pl. 4.

En dehors des passages cités de l'Ancien Testament, qui sont des textes historiques, il en reste beaucoup d'autres riches en allusions à l'Égypte, mais sous une forme poétique; ce sont les « prophéties »; avec des allusions historiques très vivantes ou très réalistes, elles annoncent la débâcle de la grande puissance du Nil, ravagée par la guerre civile et l'occupation étrangère, ainsi : Isaïe, XIX, XX; Ezech., XXIX à XXXII.



173. — Horkheb, dignitaire tenant le symbole d'Hathor et d'Amon, XXIIe dynastie, d'après Legrain, *Catalogue du musée du Caire*, t. III, pl. 23.

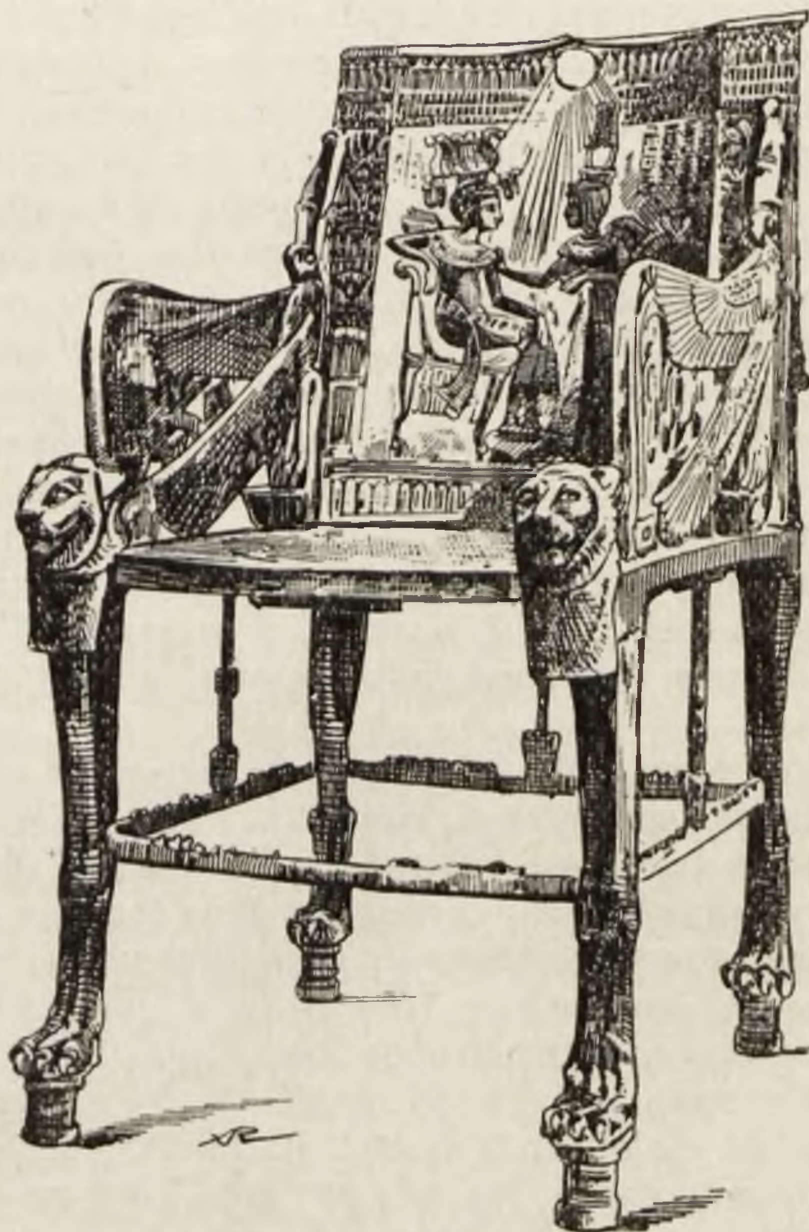
Mais il est difficile, pour le moment, de se servir de ces textes en raison des images poétiques au milieu desquelles se trouvent quelques détails historiques. Le but du prophète n'était d'ailleurs pas de dépeindre une époque, mais de donner, au nom de Dieu, des enseignements, des avertissements ou d'annoncer des châtiments.

Par l'organisation sociale de l'Égypte (col. 786), nous voyons quel fut le sort des Hébreux traités en esclaves (Ex., I).

L'étude de la religion égyptienne amène à faire tout naturellement certains rapprochements, positifs ou négatifs, entre la religion égyptienne et la religion hébraïque. N'oublions pas d'ailleurs qu'au cours de leur séjour dans le Delta, les Hébreux ont pu assister au déploiement des cérémonies religieuses et voir l'organisation du culte; ne perdons pas de vue, non plus, que la religion israélite fut d'abord une « religion du désert »; après la conquête de Canaan, elle devint une religion de peuple sédentaire. Il n'est donc pas téméraire, semble-t-il, de comparer quelques-unes des manifestations principales des deux religions pour voir ce que la religion hébraïque aurait pu emprunter à la religion égyptienne, en lui infusant naturellement par le monothéisme, un tout autre esprit.

Grâce au monothéisme, on ne trouvera pas chez les Hébreux, quand ils furent fidèles à leur religion, comme on a trouvé, chez les Égyptiens, le culte rendu à des divinités primitives, locales, cosmiques ou funéraires. Les Hébreux n'ont eu qu'un Dieu créateur, tandis que les Égyptiens ont connu plusieurs divinités créatrices; bien plus, le polythéisme, l'animisme... sont des caractères essentiels de la religion égyptienne qu'on ne retrouve pas chez les successeurs de Moïse. Exceptionnellement, ils adoreront bien un veau symbolique, mais ils en seront aussitôt réprimandés et châtiés (Exod. XXXII). Si les Hébreux de l'époque monarchique ont eu des « prophètes », ils n'ont guère formé d'école de théologie, tandis que les théologiens ont dû abonder dans la vallée du Nil. Enfin, le culte égyptien, tout à fait autochtone, est différent de celui de la Palestine; tout au plus peut-on établir les rapprochements suivants : l'*arche d'alliance*, créée dans le désert, alors que les Hébreux n'avaient subi aucune influence cananéenne et qu'ils avaient encore conservé leurs souvenirs d'Égypte (voir I Sam., IV à VI; II Sam., VI), considérée comme un trône de Yahweh et protégée par deux chérubins, rappelle les chapelles et barques portatives d'Égypte, dans lesquelles les prêtres promenaient les statues divines. Ces barques étaient parfois protégées par deux ou quatre divinités ailées (Isis, Nephtys, Neith, Selkis, par exemple celle de Thutankhamon) mais *l'arche d'alliance* était destinée à contenir les deux Tables de la Loi et non une statue! L'exécution de toute statue n'était-elle pas interdite par les lois sinaïtiques elles-mêmes? (Ex., XX, 4; Levit., XXVI, 1; Deut., XXVII, 15.)

Signalons, bien qu'elle soit peu en harmonie avec les faits, l'opinion de H. Gressmann (*Die Lade Jahwes, Forschungsinstitut*, Leipzig, Berlin 1920, passim et surtout p. 67-72), d'après laquelle l'arche serait, au contraire, d'origine nord-syrienne et aurait porté, entre les chérubins, une image du Baal-taureau. Nous croyons, néanmoins, que sa forme extérieure



174. — Trône de Thutankhamon, d'après une photographie.

a été inspirée par l'art égyptien, dont l'influence s'est répandue par la côte et non par le désert palestinien.

Attirons aussi l'attention sur l'opinion de Budde (*Studien und Kritiken*, 1906, p. 489-507), qui tend à démontrer que l'arche ne fut pas primitivement « un trône ».

La *circoncision* fut répandue de tous temps en Égypte et elle est même représentée sur quelques mastabas de l'ancien empire. Elle était pratiquée par la plupart des peuples avec lesquels les Hébreux avaient été en contact. Il est possible qu'Abraham ait adopté cette pratique au cours de son premier

séjour dans le Delta (Gen. xiii, 10-20), sans que cette adoption antérieure puisse infirmer en quoi que ce soit l'historicité de Gen., xvii, qui fait de la circoncision le signe de l'alliance entre Dieu et le patriarche.

Nous n'avons pas de vestiges, ni de représentations suffisamment objectives pour comparer le *temple* égyptien — la « maison divine » — au temple juif, cette autre maison céleste, et pour constater que l'influence du style égyptien s'y soit manifestée; s'il y eut influence égyptienne, on peut supposer que les artistes ont reproduit des motifs de l'art décadent égyptien qui s'annonce dès la XIXe dynastie. Les Cananéens connaissaient l'autel, mais les Hébreux l'ont construit au désert, peut-être en s'inspirant de ceux qu'ils avaient vus dans le Delta.

La *pureté* rituelle (corporelle et alimentaire) était très pratiquée en Égypte; les Hébreux peuvent avoir établi leurs règles à ce sujet, en subissant, dans une certaine mesure, l'influence des habitudes égyptiennes.

La *morale hébraïque* a peut-être subi l'influence de certaines œuvres didactiques égyptiennes (col. 849), mais elle lui demeure très supérieure, grâce au monothéisme et à la haute conception qu'elle a de Dieu et de sa sainteté. Les Hébreux punissaient de mort (Deut., xiii, 7 à 13) les offrandes faites aux faux dieux et la pratique de la sorcellerie (Ex., xxii, 17-19). Hérésie (col. 833) et sorcellerie (col. 845) étaient aussi frappées de mort en Égypte.

Les Hébreux n'ont rien appris des Égyptiens concernant les sciences. Leurs connaissances, très rudimentaires, furent plutôt empruntées directement aux Suméro-Babyloniens, par l'intermédiaire des Cananéens. Il en faut dire autant de leur conception de l'univers.

La littérature égyptienne utilisa des genres littéraires inconnus de l'Ancien Testament, ce qui ne veut pas dire, loin s'en faut, que les Hébreux ne les aient pas pratiqués; tels, les documents d'ordre commercial. Mais les livres de l'Ancien Testament contiennent l'histoire du peuple de Dieu; ils ont été rédigés avant tout dans un but religieux. Leur rapprochement avec la littérature égyptienne peut se poser pour certains livres (col. 849, 878) mais, si ce rapprochement est admis par quelques égyptologues, il ne l'est pas par tous.

Pour les arts, enfin, il y a peu de termes de comparaison entre Égyptiens et Hébreux. Ceux-ci ont peut-être quitté le pays, lorsque la décadence de l'art égyptien commençait à s'affirmer dans tous les genres et lorsque le pays se trouvait déjà dans une situation politique et économique trop difficile pour pouvoir remonter un courant irrésistible (col. 778). Aussi l'art hébraïque, qui ne se manifeste qu'à partir de l'époque de Salomon (xe siècle), doit-il être étudié plutôt dans le cadre des arts syriens. Tout au plus y retrouvera-t-on quelques motifs égyptiens, tels les scarabées (tessons et anses du viie siècle), les chérubins (déesses ailées), si toutefois ceux-ci ne sont pas plutôt d'inspiration babylonienne (Dhorme, *Les chérubins*, dans *Rev. bibliq.*, t. xxxv, 1926, p. 328).

Somme toute, il convient de chercher, ailleurs qu'en Égypte, les influences profondes que le peuple hébreu a pu subir depuis sa sortie d'Ur, en Chaldée; on les trouvera dans le pays syro-palestinien, conquis en partie par les armes, qui était lui-même profondément imprégné de l'esprit et des usages suméro-babyloniens et auquel les Hébreux devaient nécessairement se raccrocher, après les douloureux événements qui provoquèrent l'exode. N'avaient-ils pas, d'ailleurs, les mêmes origines, le même habitus, la même mentalité, le même dialecte, etc., que les peuples sémitiques qui, de toute antiquité, occupaient ces régions?

Louis Speleers.

ÉLAM, ÉLAMITES. — I. L'exploration scientifique de l'Élam. II. Les constructions de Suse. III. Monuments figurés d'origine étrangère. IV. Monuments figurés d'origine élamite. V. Arts mineurs. VI. Les textes. VII. L'histoire de l'Élam. VIII. Élam dans la Bible. IX. Bibliographie.



175. — Carte de l'Élam.

I. L'exploration scientifique de l'Élam. — Depuis la publication de l'article Élam dans le *Dictionnaire de la Bible* (t. ii, 1899, col. 1630 sq.), on peut dire que le sujet a été complètement renouvelé. Sous les auspices du Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts de France, une délégation en Perse, dirigée par J. de Morgan, s'est livrée en Susiane à un travail d'exploration méthodique dont les magnifiques résultats ont débordé le cercle des spécialistes et ont profondément modifié l'histoire du monde oriental. C'est surtout à Suse que s'est concentré l'effort de cette délégation. Suse, l'antique capitale de l'Élam, avait été sondée par l'Anglais Loftus, en 1851-1852. Le Français Dieulafoy avait, de 1884 à 1886, dégagé l'acropole et publié dans un volume de luxe intitulé *L'acropole de Suse* (Paris, 1893) les plus beaux monuments exhumés par lui. Ses découvertes appartenaient principalement à l'époque des Perses Achéménides. Il fallait descendre jusqu'au cœur des décombres amoncelées par les siècles sur le tell de Shoush pour y retrouver les vestiges de l'histoire et de la civilisation élamites. Ce fut l'œuvre de la délégation de Morgan. Aussi le P. Scheil, attaché dès la première heure à cette mission, à titre d'assyriologue hors pair, pouvait-il écrire au début de son premier volume de *Textes élamites-sémitiques* (t. ii des *Mémoires de la délégation en Perse*, Paris, 1900) : « Ici commence l'histoire du pays d'Élam. »

J. de Morgan avait été préparé de longue date à prendre la direction de ces travaux. Une mission scientifique en Perse, dont les résultats remplissent 5 volumes (en 9 tomes) d'études géographiques, géologiques et paléontologiques, archéologiques et linguistiques, l'avait révélé comme un infatigable explorateur, doué d'une érudition universelle. Le t. ii de ses *Études géographiques* (Paris, 1895) contenait un remarquable chapitre (p. 249 sq.) sur la Susiane et un autre (p. 283 sq.) sur le golfe Persique. Une carte de

l'Élam était incorporée à l'atlas qui accompagnait la publication de la géographie (fig. 175). C'est en 1889-1891 que de Morgan avait pu réaliser ce voyage si fécond. Nommé, à son retour, directeur du Service des antiquités en Égypte, il consacrait ses loisirs à rédiger et à publier les observations qu'il avait recueillies durant ses pérégrinations à travers la Perse et la Susiane. Ce fut naturellement à lui qu'on recourut lorsqu'il s'agit, en 1897, d'organiser des fouilles méthodiques au pays d'Élam. Un accord conclu en 1894 avec le shah de Perse, Nasr-ed-din, réservait à la France le privilège des explorations archéologiques en Perse. Une seconde convention, ratifiée en 1900 par Mozaffer-ed-din, lui accordait « le monopole exclusif et perpétuel de pratiquer des fouilles dans toute l'étendue de l'empire » et donnait le droit d'emporter, pour les musées de France, « la totalité des objets découverts dans les fouilles de Susiane » (J. de Morgan, *Délégation en Perse, Mémoires*, t. I, 1900, p. IX). De pareils avantages électrisaient les bonnes volontés. Aussi peut-on dire que jamais mission archéologique ne fut menée avec plus de courage ni d'entrain.

L'objectif principal fut de déblayer à fond le site de Suse, la fameuse capitale de l'Élam. Les divers tells qui en recouvrent les vestiges furent éventrés à tour de rôle : en 1897-1898, le tell dit de la ville royale (*Mémoires*, t. I, p. 57 sq.) ; en 1898, celui de l'Apadâna (*ibid.*, p. 71 sq.); en 1897-1898 et 1898-1899, celui de la citadelle (*ibid.*, p. 81 sq. et p. 111 sq.). Les campagnes de 1899-1900, sous la direction de MM. Lampre et André, de 1900-1901, sous la direction de J. de Morgan et Lampre, de 1901 à 1902, sous la direction de M. G. Jéquier, permettaient à de Morgan de publier, en 1905, un aperçu de l' « état des travaux à Suse en 1904 » (*Mémoires*, t. VII, p. 1 sq.), et à Jéquier de donner la *Description des monuments* qu'il partageait en neuf époques depuis la période préhistorique jusqu'aux périodes grecque, parthe, sassanide, arabe (*ibid.*, p. 9 sq.). Les travaux se poursuivent en 1903, 1904-1905, 1906-1908, avec la collaboration active de M. R. de Mecquenem qui publie, en 1911, le relevé des « Fouilles de Suse, IIe niveau » avec une notice sur les « constructions élamites du tell de l'acropole de Suse » (*Mémoires*, t. XII, p. 65 sq. ; le relevé est entre les p. 72 et 73). Les temples d'In-Sušinak et de Nin-hur-sag sont dégagés, leur plan peut être levé. C'est en 1907-1908 que commence le déblaiement de la nécropole énéolithique dont la poterie peinte ouvrait une ère nouvelle dans l'histoire de la céramique (*Mémoires*, t. XIII, 1912). Un diagramme de J. de Morgan permet de suivre la superposition des habitats sur le tell de l'acropole à Suse, en partant du sol naturel et en passant par l'époque archaïque, les époques de Naram-Sin et de Hammourabi, la période anzanite, les périodes achéménide, séleucide, parthe, sassanide, jusqu'au temps des Arabes (*ibid.*, p. 23). De 1909 à 1912, date où J. de Morgan abandonne la direction des fouilles, on continue les sondages et relevés, tout en étendant l'investigation à d'autres points de la Susiane et de la Perse. On fouillait encore le tell de l'acropole en 1914 lorsque la guerre mondiale vint interrompre les travaux jusqu'en 1921. R. de Mecquenem dirige alors une nouvelle campagne archéologique en 1921-1922 et, avec la collaboration de M. Pillet, dégage du tell de l'Apadâna le palais des Achéménides, une nécropole élamite, les vestiges d'un sanctuaire plusieurs fois réédifié par les rois de Suse (*Revue d'assyriologie*, t. XIX, 1922, p. 109 sq.). En 1923-1924, les travaux sont poursuivis à la fois sur les tells de l'acropole, de l'Apadâna, de la ville royale (*ibid.*, t. XXI, 1924, p. 105 sq.). Toujours sous la direction de R. de Mecquenem on continue, en 1926, l'exploration méthodique du tell de la ville royale qui fournit une très curieuse effigie susienne (*ibid.*, t. XXIII, 1926, p. 1 sq.). De courtes campagnes, en 1926-1927, obtiennent encore d'appréciables résultats (*ibid.*, t. XXIV, 1927, p. 127 sq.; t. XXV, 1928, p. 31 sq.). Grâce à l'appui des Parsis de Bombay, M. J.-M. Unvala reprend les fouilles en 1929 et dégage une nécropole de l'époque parthe (*ibid.*, t. XXVI, 1929, p. 133 sq.). Ainsi, depuis plus de trente ans, les années de guerre mises à part, l'antique cité élamite n'a cessé de livrer au monde savant ses trésors archéologiques.

On voit que l'effort de la délégation en Perse, depuis plus de trente ans, a porté principalement sur les tells de Suse. Il ne faut pas oublier cependant que d'autres sites ont été également l'objet de ses investigations. Signalons en particulier l'expédition dans la vallée de Malamir « à quatre journées de marche de Shouster, sur la rive gauche du Karoun », où Jéquier relève les sculptures rupestres de Koul-i-Fira'oun et de Shikafteh-Salman, dont les textes en langue anzanite sont traduits par le P. Scheil (*Mémoires de la délégation en Perse*, t. III, p. 102 sq. et 133 sq.). Les fouilles de la région de Tépé Moussian, à environ 150 kilomètres à l'ouest de Suse, permettent à Gautier et à Lampre de découvrir toute une céramique proto-élamite de même conception et de même exécution que celle de Suse (*ibid.*, t. VIII, p. 59 sq., 92 sq. Cf. les remarques de M. E. Pottier, *Les antiquités de la Susiane*, p. 241 sq.). Dans le Talyche persan, H. de Morgan étudie des « nécropoles des âges du bronze et du fer » (*Mémoires*..., t. VIII, p. 25 sq.). Les *tumuli* funéraires des îles Bahrein dans le golfe Persique sont soigneusement relevés et décrits par M. A. Jouannin (*ibid.*, p. 149 sq.). Tout un volume, le t. XV des *Mémoires*, est consacré à la mission à Bender-Bouchir de M. Pézard. D'août à décembre 1909, MM. G. Pézard et G. Bondoux cherchaient, durant une mission à Téhéran, le site de l'ancienne Rhagès (*Mémoires*..., t. XII, p. 51 sq.).

II. Les constructions de Suse. — Avant d'entreprendre l'exposé de l'ancienne histoire d'Élam, telle qu'on peut la reconstituer d'après les données nouvelles, il nous faut jeter un coup d'œil sur la civilisation ou plutôt les civilisations dont les vestiges nous ont été gardés dans les décombres de Suse. Nous commencerons par l'habitation et nous continuerons par les principales trouvailles d'ordre archéologique et épigraphique. On aura ainsi une idée du renouveau complet d'information qu'on doit aux fouilles récentes.

Les édifices qui, à tour de rôle, ont occupé les tells de Suse, ont été victimes des innombrables assauts, pillages, destructions systématiques que l'antique capitale des rois d'Élam eut à subir durant sa longue histoire. Palais, temples, maisons, tombeaux, l'archéologue retrouve des traces de ces habitations des rois, des dieux, des vivants, des morts. L'architecte réussit à en retracer le plan. Les musées s'enrichissent des objets mobiliers et des œuvres d'art qui ont subsisté sous la poussière des âges. Les linguistes recueillent les documents écrits que la pierre ou l'argile ont sauvegardés. Que de fois, malheureusement, on en est réduit à de pures conjectures pour rétablir l'aspect primitif des demeures disparues! « La ruine de ces monuments a été si complète qu'il est difficile, aujourd'hui, de se rendre un compte exact du plan qu'ils présentaient jadis » (de Morgan, *Mémoires de la délégation en Perse*, t. I, p. 196.)

On se servait de la brique crue ou cuite, suivant les parties de l'édifice qu'il s'agissait de construire. « Il est aisé de distinguer les briques élamites de celles des époques postérieures, non seulement par l'examen des dimensions, mais aussi par la nature même de la pâte dont ces diverses briques sont faites. Cette pâte est brune, très dense, dure, tandis que dans les matériaux

postérieurs elle est jaune ou rouge, poreuse, légère, à cassure grenue » (*ibid.*, p. 196). Les briques présentant la forme d'un secteur d'anneau servaient à construire des colonnes dont un type a été reconstitué par E. André (*ibid.*, p. 197). De véritables voûtes étaient obtenues par la juxtaposition de briques de même forme (*ibid.*, p. 198). Les matériaux trouvés dans les plus anciennes couches sont déjà les mêmes que ceux qui sont employés aux époques de la plus brillante civilisation (Jéquier, *Mémoires*..., t. VII, p. 15). L'une des causes qui complique singulièrement le problème de l'architecture et de la construction élamites, c'est que les parties d'édifices qui menaçaient ruine étaient démolies à ras du sol et les briques encore en bon état utilisées dans la nouvelle bâtisse (*ibid.*, p. 20). Un exemple frappant de ces remaniements successifs est fourni par la trouvaille de la colonne de briques du temple de Sušinak. Si les briques de la colonne ne portent que le nom du roi Sutruk-Nahhunte, celles du dallage et des murs offrent les noms de plusieurs monarques et vice-rois qui se sont succédés à Suse (de Morgan, *Mémoires*..., t. VII, p. 50).

Malgré ces difficultés accrues par le peu de consistance des matériaux employés, surtout de la brique crue, R. de Mecquenem a pu dresser le plan de quelques « constructions élamites du tell de l'acropole de Suse » (*Mémoires*..., t. XII, p. 65 sq.). L'emplacement de l'une de ces constructions, le temple d'In-Sušinak, avait été facilement repéré grâce aux incomparables merveilles d'orfèvrerie et de joaillerie retrouvées dans les dépôts de fondation et décrites, avec reproductions en héliogravure, dans le t. VII des *Mémoires* (*Trouvaille du masque d'argent*, p. 43 sq.; *offrandes de fondation*, p. 61 sq.; *trouvaille de la statuette d'or*, p. 131 sq. Cf. *Les antiquités de la Susiane*, par M. Pézard et E. Pottier, 1913, p. 165 sq.). Le plan du temple est donné à la p. 68 du t. XII. D'après R. de Mecquenem « l'édifice semble avoir été établi sur une plate-forme rectangulaire, mesurant environ 40 mètres sur 20, isolée par un fossé d'environ 3 mètres de profondeur » (p. 69). Non moins de huit dépôts votifs avaient été cachés dans les niches des murs de fondation. Les murs supérieurs ont été rasés au niveau du dallage, ce qui rend difficile la reconstitution des chambres qui se juxtaposaient dans l'enceinte sacrée. Grâce à des briques retrouvées éparses autour de la construction primitive et parfois à une certaine distance, on a pu reconstituer les panneaux qui ornaient les murs d'un sanctuaire de Sušinak. Ils représentent l'homme-taureau, coiffé de la tiare à cornes, étreignant un palmier fortement stylisé, puis une orante aux mains levées. Une frise géométrique surmonte ces panneaux et court le long de la muraille (de Mecquenem, dans *Rev. d'assyriologie*, t. XXI, 1924, p. 115 sq.; Unvala, *ibid.*, t. XXV, 1928, p. 179 sq., fig. 1-6 et planche de la p. 185). Ces panneaux datent du XIe siècle avant notre ère.

Un autre temple, celui de la déesse Nin-hur-sag, dame de la Montagne, « était construit sur une plate-forme à peu près carrée, d'environ 25 mètres de côté, isolée par un fossé profond de 1 m. 50 ». Les dépôts votifs ont ici encore permis de percevoir l'ordonnance générale de l'édifice dont un plan sommaire figure à la p. 70 du t. XII des *Mémoires*. Malheureusement, comme le remarque de Mecquenem, « les vestiges de constructions que nous venons de passer brièvement en revue ne semblent pas suffisants pour nous permettre de juger l'architecture élamite; nous n'avons pas un édifice, pas un plan complet » (p. 77). Deux tablettes de terre crue ont pourtant gardé les linéaments des tracés que dessinaient les architectes avant de réaliser leur œuvre sur le terrain (p. 77).

Mais il existe un petit document d'un prix incomparable pour la reconstitution d'un sanctuaire élamite. C'est une sorte de plateau votif en bronze appelé « lever de soleil » et représentant une scène d'ablution. Comme l'ont reconnu le P. Vincent (*Canaan*, 1907, p. 144 sq.) et J.-E. Gautier (*Mémoires*..., t. XII, 1911, p. 149), la scène se passe sur le haut lieu de Suse et l'on retrouve, figurés sur le plateau, la tour à étages, le temple, l'autel, le bosquet sacré, les offrandes, les bassins à ablution. On trouvera le plan de cette intéressante figuration dans les *Mémoires*..., t. XII, p. 145, et un essai de reconstitution du haut lieu dans *Canaan* du P. Vincent, p. 144 (voir aussi P. Cruveilhier, *Les principaux résultats des nouvelles fouilles de Suse*, p. 84 sq.). Une inscription date ce plateau votif du temps de Silhak-In-Sušinak, roi élamite du milieu du XIIe siècle avant notre ère.

La documentation concernant les demeures des morts était encore imprécise en 1905, date où de Morgan écrivait : « Nous ne connaissons rien encore des sépultures princières élamites. Les rites funéraires devaient être voisins de ceux de la Chaldée, si nous en jugeons par la communauté des idées religieuses chez les deux peuples... » (*Mémoires*..., t. VIII, p. 32 sq.) N'oublions pas que le roi d'Assyrie, Assurbanipal, lorsqu'il mit la ville de Suse à feu et à sang, vers l'an 640 av. J.-C., fit violer les sépultures des rois élamites et emmena leurs cadavres en Assyrie (notre ouvrage, *Les pays bibliques et l'Assyrie*, p. 117). Mais des fouilles ont mis à jour la nécropole des tout premiers habitants de Suse au IVe millénaire avant notre ère. « Les sépultures sont très voisines les unes des autres; superposées et placées sans ordre, elles occupent une couche d'environ 3 mètres d'épaisseur. Les corps avaient été placés dans une position quelconque, le plus souvent allongés, sans orientation spéciale. Près de la tête se trouve tout le mobilier consistant en vases, armes, instruments et objets de parure. Ce mobilier est presque toujours le même, il ne varie que par le nombre des vases ornés ou non de peintures; les tombes d'hommes renferment souvent une hache ou un instrument de cuivre, tandis que celles des femmes contiennent fréquemment un miroir métallique et de petits vases coniques contenant du fard. Dans presque toutes les sépultures on rencontre des colliers de petites perles blanches, grises ou noires. » (J. de Morgan, *Mémoires*..., t. XIII, p. 6 sq.) C'est de cette nécropole que proviennent « plus de quatre mille vases, dont deux ou trois mille couverts de peinture » (*ibid.*, p. 7). Cet apport extraordinaire a créé une ère nouvelle dans l'histoire de la céramique. Nous en reparlerons à propos des *arts mineurs*.

Un autre champ des morts, mais de date beaucoup plus récente, puisque les sépultures ne remontent qu'au IXe ou VIIIe siècle avant Jésus-Christ, a été découvert au tell de la ville royale en 1926. Les cadavres étaient déposés dans des jarres ou dans des caveaux funéraires dont l'un est ainsi décrit par R. de Mecquenem : « L'un de ces derniers était en briques cuites, à mortier de terre, avec enduit intérieur à la chaux; il était construit sur plan carré de 1 m. 50, hors œuvre, la porte, de 0 m. 65 de largeur, donnait dans un petit enclos (1 m. 70 × 1 m. 20). La maçonnerie légère limitant ce dernier avait 1 m. de hauteur; deux marches extérieures (0 m. 60 de hauteur totale) facilitaient l'accès à l'intérieur. » (*Rev. d'assyriologie*, t. XXIII, 1926, p. 1.) Du sol dallé de ce caveau provient la tête d'homme modelée en argile que l'auteur de la découverte appelle « une effigie susienne » (*ibid.*).

Telle est, dans ses grandes lignes, la documentation que nous donnent les fouilles d'Élam sur les demeures des hommes, des dieux et des morts. Le mobilier de ces demeures et les objets d'art qu'on y a retrouvés sont plus éloquents aujourd'hui que les édifices eux-mêmes pour nous suggérer ce que fut la civilisation

élamite. Les monuments figurés sont des témoins de premier ordre pour comprendre la vie sociale et religieuse de ceux qui s'abritèrent, au cours des âges, dans les palais, les maisons, les temples et les tombeaux de Suse. Nous allons étudier les plus importants de ces monuments. Pour que notre exposé ne soit point trop unilatéral, nous commencerons par ceux d'origine étrangère qui font partie du riche butin déposé au Louvre par la délégation en Perse, à la suite de ses campagnes aux tells de Suse.

III. Monuments figurés d'origine étrangère. — Ce sont le plus souvent de véritables trophées que les souverains de Suse avaient ramenés de leurs expéditions aux pays voisins, surtout en Babylonie. Plusieurs d'entre eux sont d'un prix inestimable par les lumières qu'ils projettent sur l'histoire, le droit, les mœurs, l'art, la religion de la Chaldée. Ils n'appartiennent pas à la civilisation qui nous occupe, mais leur importance et leur provenance nous obligent à les signaler brièvement.

D'abord la « stèle de Sargon l'Ancien », dont les fragments sont décrits par Gautier (*Mémoires...*, t. x, p. 5 sq.) et l'inscription traduite par le P. Scheil (*ibid.*, p. 4 sq.). Une reconstitution du monument, avec photographies et dessins, a été donnée par Essad Nassouhi dans la *Revue d'assyriologie*, t. xxi (1924), p. 65 sq. (voir aussi *Les antiquités de la Susiane*, p. 29 sq.). On sait que Sargon l'Ancien est le roi Sarru-kîn, fondateur de la fameuse dynastie d'Accad au xxviie siècle avant notre ère.

Les deux fils de Sarru-kîn, qui régnèrent à tour de rôle sur le pays d'Accad, sont Rimuš et Maništusu. Les fouilles de Suse ont restitué le grand obélisque de Maništusu, tout couvert d'une magnifique écriture babylonienne archaïque, dont l'objet est de définir les achats de terrain effectués par le roi d'Accad. Le monument est décrit par de Morgan (*Mémoires...*, t. i, p. 141 sq.), reproduit en belles héliogravures (*ibid.*, t. ii, pl. 1-10). Le texte est transcrit et traduit par le P. Scheil (*ibid.*, t. ii, p. 6 sq.). Des statues et statuettes de Maništusu, plus ou moins mutilées, proviennent aussi des fouilles de Suse. On en trouvera l'inventaire dans les *Mémoires...*, t x, p. 3 et dans *Les antiquités de la Susiane*, p. 58 sq. Il faut mettre à part le buste de Maništusu, qui n'est pas une prise de guerre, mais fut destiné, dès l'origine, à un sanctuaire de Suse, comme l'indique sa dédicace à la déesse Naruti (*Mémoires...*, t. x, pl. 1 et p. 1 sq.) .

Le célèbre Narâm-Sin (vers 2557-2520, d'après la chronologie de Weidner, dans *Babylonien und Assyrien* de Meissner, t. ii, p. 444), fils de Maništusu, avait fait ériger une stèle de victoire en grès rouge dont l'exécution artistique fait encore l'admiration des archéologues. C'est dans les tranchées de Suse que ce monument a été retrouvé et nous savons, par une inscription en langue anzanite, qu'il avait été amené au pays d'Élam par le roi de Suse, Sutruk-Nahhunte (au xiie siècle avant notre ère). La stèle est décrite par de Morgan (*Mémoires...*, t. i, p. 144 sq., reproduction à la pl. x), l'inscription de Narâm-Sin est traduite par le P. Scheil (*ibid.*, t. ii, p. 53 sq. et cf. pl. 11) et par Thureau-Dangin (*Inscriptions de Sumer et d'Accad*, p. 238 sq.), le texte de Sutruk-Nahhunte est interprété par le P. Scheil (*Mémoires...*, t. iii, p. 40). Les restes de deux statues de Narâm-Sin, avec inscriptions, proviennent aussi de Suse (Scheil, *Mémoires...*, t. vi, p. 1 sq.; Thureau-Dangin, *op. cit.*, p. 238 sq.). A mentionner aussi un vase d'albâtre du même roi (*Mémoires...*, t. iv, p. 1).

Parmi ces rois étrangers dont les monuments ou documents ont été exhumés par les fouilles de Suse, nous devons mentionner encore les rois de la IIIe dynastie d'Ur, Sulgi (vers 2276-2231 avant J,-C.), Bûr-Sin (vers 2230-2222), Gimil-Sin (vers 2221-2213), qui laissèrent des traces de leur activité religieuse dans les assises et murailles du sanctuaire national des Élamites (*Mémoires...*, t. iv, p. 8; t. vi, p. 20 sq.; t. x, p. 12). Sans aucun risque de se tromper, on peut assigner à cette dynastie d'Ur un grand fragment de stèle qui représente le roi arrosant une plante devant le dieu-soleil assis sur son trône (*Mémoires...*, t. i, pl. iii, *a*). C'est l'exacte réplique d'une des scènes de la grande stèle d'Ur-Nammu (vers 2294-2277 avant J.-C.), fondateur de la dynastie. Il suffit de comparer cette stèle avec la reproduction qui en est donnée dans *The museum journal*, 1925, p. 48-49 et 1927, p. 84-85, pour voir comment les deux monuments sont de même origine.

Au pays d'Ešnunnak, dont la capitale occupait l'emplacement de tell Asmar sur la Diala (*Rev. d'assyriologie*, 1930, p. 98), les conquérants élamites avaient ramené un certain nombre de statues dont l'une, quoique décapitée, produit encore un bel effet (*Mémoires...*, t. vi, pl. 3 et p. 12 sq.; *Les antiquités de la Susiane*, p. 61 sq.).

Le monument de beaucoup le plus important et le plus inattendu, qui devait récompenser l'énergie des fouilleurs de Suse, est, sans contredit, le « code de Hammourabi » dont on ne saurait exagérer la valeur pour l'histoire de la civilisation. C'est encore dans les *Mémoires* (t. iv, p. 11 sq. et pl. iii-xv; t. x, p. 81 sq.) que le P. Scheil a pu en donner l'édition princeps et la première traduction. Cette loi, antérieure de plusieurs siècles à celle de Moïse, a déjà fait éclore toute une bibliothèque d'ouvrages juridiques, philologiques, historiques. La scène au-dessus du code représente le roi de Babylone écoutant respectueusement la dictée du dieu-soleil assis. Les fouilles de Suse ont exhumé une stèle de basalte où une scène analogue a été gravée probablement aussi à l'époque de Hammourabi (*Mémoires...*, t. vii, pl. i, *c*; *Les antiquités de la Susiane*, p. 39).

Toute une catégorie de monuments d'origine babylonienne a été retrouvée dans les ruines de Suse. Ce sont les koudourrous. La signification du mot *kudurru* est d'abord « titre de propriété », mais bien vite on étendit le terme au monument qui énonçait et protégeait ce titre, tablette d'argile ou plus souvent grande pierre ovoïde, conique, pointue, dont les emblèmes divins garantissaient la teneur juridique (voir Thureau-Dangin, *Rev. d'assyriologie*, t. xvi, 1919, p. 117 sq.). Les plus anciens koudourrous datent de la dynastie cassite, mais de la période la plus basse de cette dynastie, à partir de Kurigalzu II (vers 1407-1389 av. J.-C.). Parmi ceux qui ont été retrouvés à Suse, mentionnons ceux de Nazimaruttaš II (vers 1319-1294 av. J.-C.), Kastilias III (vers 1249-1242), Adad-šum-uṣur (vers 1232-1203), Melišipak II (vers 1202-1188), Marduk-apla-iddin Ier (vers 1187-1175). Beaucoup d'autres, provenant aussi de Suse, n'ont pas gardé l'indication du roi qui les a fait graver. Nous nous contenterons, pour les koudourrous en général et ceux de Suse en particulier, de renvoyer aux études de J. de Morgan dans les *Mémoires...*, t. i, p. 165 sq., et t. vii, p. 137 sq. Les textes ont été traduits par le P. Scheil dans les divers volumes des *Textes élamites-sémitiques* qui font partie des *Mémoires*. La place des koudourrous de Suse dans la documentation générale est bien fixée par l'étude de Franz-X. Steinmetzer, *Die babylonischen Kudurru* (Paderborn, 1922).

Signalons encore quelques monuments ou documents de la dernière dynastie chaldéenne retrouvés aussi à Suse. Ils émanent de Nabuchodonosor II (604-562 av. J.-C.; *Mémoires...*, t. ii, p. 123 sq.; t. vi, p. 56; *Rev. d'assyriologie*, t. xxiv, p. 47); d'Awêl-Marduk (561-560, *Mémoires...*, t. x, p. 96; t. xiv,

p. 60); de Nergal-sar-uṣur (559-556, *Mémoires*..., t. x, p. 96).

Il va sans dire que la domination des Perses Achéménides de Darius Ier (522-486 av. J.-C.) à Artaxerxès III (359-338) a laissé à Suse des traces de son activité. C'est surtout des monuments de cette époque qui avaient été relevés par Dieulafoy. La délégation en Perse en a aussi déterminé un certain nombre, sans compter les textes qui ont été réunis par le P. Scheil dans un volume spécial des *Mémoires* (t. xxi, 1929. Voir aussi Weissbach, *Die keilinschriften der Achämeniden*, 1911).

IV. Monuments figurés d'origine élamite. — Nous arrivons maintenant aux monuments qui ne sont plus d'importation, mais qui ont été conçus et exécutés sur place. Ils sont les témoins de l'art autochtone et, à ce titre, rentrent directement dans notre exposé. Laissons de côté l'art proto-élamite qui apparaît au IVe millénaire avant Jésus-Christ et qui — nous l'avons vu — est surtout caractérisé par la céramique du premier style. En dehors des vases et récipients de toutes formes et de tous dessins qui illustrent l'art céramique à cette haute époque, on n'a guère trouvé dans la plus profonde couche du tell de l'acropole qu'un seul cachet plat en calcaire (*Mémoires*..., t. xiii, p. 10, fig. 25 *bis*), quelques armes en pierre ou en cuivre, quelques vases de pierre taillée, d'autres menus objets de cuivre (*ibid.*, t. xiii, p. 10 sq.; R. de Mecquenem, *Anthropologie*, t. xxxiii, p. 470 sq.). Le fait à retenir est que, dès les origines constatables, nous voyons apparaître simultanément la pierre taillée, la pierre polie, le métal, alors qu'en Europe ces trois âges se succèdent par étapes (Contenau, *Manuel d'archéologie orientale*, t. i, p. 405).

Les monuments figurés n'apparaissent qu'avec la première période élamite. Ainsi nommée pour la distinguer de la période proto-élamite, elle a pour caractéristique la céramique du second style. Elle va de la fin du IVe millénaire jusqu'à l'époque de Sarru-kîn d'Accad (vers 2637-2582 avant J.-C.), d'après la division chronologique généralement adoptée (Pézard et Pottier, *Les antiquités de la Susiane*, p. 27). Au début de cette première période apparaissent des plaques d'albâtre « gravées grossièrement au trait » et contemporaines des premiers cachets-cylindres (*ibid.*, p. 55). Ce sont les plus anciens spécimens de la gravure élamite. Elles représentent, le plus souvent, l'aigle aux ailes éployées (yeux incrustés de nacre) et des motifs géométriques, losanges, quadrillés, rosaces (*Mémoires*..., t. xiii, fig. 195 *bis*, p. 138; t. xiii, pl. xliv, fig. 6; t. vii, fig. 46, p. 39). L'un des sujets, personnage soutenant deux bouquetins par les cornes, est stylisé à la façon des représentations sur cylindres ou vases (*Les antiquités de la Susiane*, p. 55, n. 37). Le lion dressé, les bouquetins et autres cavicornes font partie de ce répertoire archaïque (*Mémoires*..., t. xiii, pl. xliv, fig. 3). Des scènes de banquet, de chasse, d'adoration et de libations sont traitées suivant la technique rudimentaire de la plus haute antiquité chaldéenne (*ibid.*, t. xiii, pl. xl, fig. 9 et 3; *Les antiquités*..., p. 55 sq.).

Des statuettes d'albâtre et de pierre, représentant des personnages assis ou agenouillés, les mains jointes sur la poitrine ou à hauteur de la bouche dans un geste d'adoration, appartiennent à cette première période (*Mémoires*..., t. xiii, pl. xxxix, fig. 6, 8, 10). Un personnage accroupi offre un grand vase à libations (*ibid.*, fig. 9). L'archaïsme de ces petits monuments est plus marqué encore dans une statuette d'albâtre représentant un homme nu, les mains jointes sur la poitrine (*ibid.*, fig. 1), et dans celle qui figure un homme vêtu de la pelisse qu'on appelle *kaunakès* (*ibid.*, pl. xl, fig. 7, 8). Une statuette assise et des fragments de statuettes appartiennent encore à cette haute époque (*ibid.*, pl. xliv, fig. 1, 2; pl. xxxix, fig. 4).

Le monde animal est exploité par la statuaire de ces temps reculés. Au premier rang se classent les deux lions de pierre de style archaïque (*Mémoires*..., t. viii, pl. viii), qui ont fourni à G. Lampre l'occasion d'une étude sur *La représentation du lion à Suse* (*ibid.*, p. 159). L'exécution très fruste et parfois maladroite aboutit néanmoins à « un effet assez imposant » (p. 162). Signalons quelques statuettes représentant, avec une grande bonhomie, des quadrupèdes en posture très humanisée, tels le singe accroupi et l'ours qui se tient le museau (*Mémoires*..., pl. xxxix, fig. 5, 7). A noter qu'un de ces animaux (*ibid.*, fig. 3) forme récipient. On trouve, à cette époque, toute une catégorie de vases d'albâtre en forme d'oiseaux ou de quadrupèdes déjà stylisés (*Mémoires*..., t. xiii, pl. xxxvii et xxxviii; *Les antiquités de la Susiane*, p. 79 sq.). L'art du sculpteur s'inspire de celui du potier, car « la plupart des formes de la céramique du deuxième style ont passé dans les vases d'albâtre » (*Les antiquités de la Susiane*, p. 78). Entre l'argile et la pierre, se place, comme matériel de transition, l'asphalte solidifié à l'air libre. La première période élamite offre des spécimens de statuettes humaines ou animales en cette matière friable qui dénotent une certaine parenté avec l'art chaldéen antérieur à la dynastie d'Accad (*Mémoires*..., t. xiii, pl. xxxvi et p. 62, fig. 186). Dans l'asphalte encore, ont été taillées les scènes qui ornent des supports cylindriques et tronçoniques où des personnages, des taureaux, des aigles, des arbustes, des figures géométriques répètent le répertoire des vases peints du deuxième style (*ibid.*, t. xiii, pl. xxxiii-xxxvii; *Les antiquités de la Susiane*, p. 105 sq.). Ici encore, on retrouve des motifs, en particulier l'aigle aux ailes éployées (*Mémoires*..., t. xiii, pl. xxxiv, 2, 3; pl. xxxv, 2), qui seront largement exploités et améliorés par la technique chaldéenne. Du plus haut intérêt pour l'histoire de la figuration humaine et animale, une plaque d'asphalte sculpté où apparaissent deux hommes nus s'affrontant, la main tendue, de chaque côté d'un petit veau et sous l'entrelacs stylisé de deux serpents qui se mordent la queue (*ibid.*, pl. xxxvii, 8).

Durant la seconde période élamite, qui va de l'époque de Sarru-kîn (vers 2637-2582 avant J.-C.) à celle de Hammurabi (vers 1955-1913), les rapports entre l'art élamite et l'art chaldéen deviennent de plus en plus étroits par suite des vicissitudes politiques des deux pays voisins. Nous avons le grand avantage, pour cette période, de posséder des monuments qui portent le nom de celui qui les a fait sculpter dans un but religieux. Ainsi la chronologie en sera-t-elle plus facilement établie.

Il semble qu'on doive dater de cette époque des fragments de reliefs assez archaïques de style dont les scènes, par la conception et l'exécution, se rapprochent des anciennes représentations chaldéennes. Tels le relief qui figurait deux génies coiffés de cornes et s'affrontant de chaque côté d'un arbre sacré (*Mémoires*..., t. vii, pl. i, *a*), et celui qui évoque les prisonniers de guerre nus, les mains liées derrière le dos, menés durement par un soldat armé d'une hache (*ibid.*, pl. i, *b*). Une base d'obélisque est couverte de sujets de guerre et de carnage qui rappellent, en moins beau, la célèbre « stèle des vautours » de Lagash au pays de Sumer (*ibid.*, pl. ii et p. 23 sq.; *Les antiquités de la Susiane*, p. 35, n. 5).

Les monuments de pierre que nous allons étudier maintenant ont pour auteur un des plus anciens princes de Suse qui nous soit connu. Son nom se lit provisoirement BU-SA-Sušinak (les deux premiers signes

représentent un idéogramme dont nous ne connaissons pas la lecture en élamite; c'est pourquoi nous les transcrivons par des majuscules. Même remarque pour les autres noms qui se rencontreront dans notre exposé.) Son protocole ne lui décerne que les titres de *pa-te-si* « vicaire » (*Revue biblique*, 1925, p. 463) de Suse et de : *šakkanakku*, « lieutenant » du pays d'Élam. On sent que le pays est sous la domination étrangère. Nous verrons, en effet, dans la partie historique, la vassalité de l'Élam par rapport à la Chaldée au IIIe millénaire avant notre ère. La date de BU-SA-Sušinak tombe probablement dans la période remplie par la IIIe dynastie d'Ur, c'est-à-dire dans le XXIIIe siècle avant notre ère (voir le tableau synchronique du P. Scheil, *Mémoires...*, t. v, p. VIII et E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, 2e éd., t. I, 1909, 2, p. 541). Les monuments de ce prince sont illustrés d'inscriptions en caractères sémitiques et parfois en caractères qu'on appelle proto-élamites. Ce syncrétisme se retrouve dans les nomenclatures de divinités qui mêlent quelques noms élamites aux sommités du panthéon babylonien. L'un des plus caractéristiques de ces monuments est un gros bloc de pierre dont trois fragments nous sont parvenus (*Mémoires...*, t. VI, pl. II, n. 2; *Les antiquités de la Susiane*, p. 36, n. 6). On y rencontre des représentations malheureusement fragmentaires du lion et du serpent qui rentrent dans le cadre préféré de la plastique d'Élam (voir Lampre, *La représentation du lion à Suse*, dans *Mémoires...*, t. VIII, p. 160 sq.; Toscanne, *Études sur le serpent*, *ibid.*, t. XII, p. 154 sq.). Un dieu barbu, coiffé de la tiare aux quatre paires de cornes est agenouillé et étreint un énorme clou de fondation. Derrière lui se tient debout une déesse qui lève les mains en signe de prière. Le sujet est soigneusement traité. L'inscription sémitique et l'inscription proto-élamite sont très mutilées (Scheil, *Mémoires...*, t. II, p. 66). Par contre, les textes sont parfaitement conservés sur le losange de calcaire à protubérance léonine qui commémorait l'offrande d'un objet de cuivre et de cèdre au dieu de Suse (*Mémoires...*, t. VI, pl. II, p. 1; t. VIII, p. 163, fig. 323; t. VI, p. 8; Thureau-Dangin, *Inscriptions de Sumer et d'Accad*, p. 252 sq.). Une statue assise de BU-SA-Sušinak, dont il manque la tête, le montre vêtu du *kaunakès* et tenant dans ses mains deux objets, dont l'un est probablement un vase (*Revue d'assyriologie*, t. VII, 1910, pl. II; *Les antiquités de la Susiane*, p. 60, n. 52). Le siège est décoré d'une inscription sémitique et d'une autre proto-élamite. Les faces latérales, la face arrière, la base du trône sont ornées de lions. La partie inférieure d'une statue similaire, avec inscription sémitique, a pu être attribuée au même prince (*Les antiquités...*, p. 61, n. 53). L'art de la statuaire se révèle en pleine possession de ses moyens dans deux autres statuettes, dont l'une avec inscription de BU-SA-Sušinak (*Mémoires...*, t. VII, p. 27; t. II, p. 63; *Inscript. de Sumer et d'Accad*, p. 252 sq.). Une figurine d'ivoire, représentant une dame artistement drapée dans un châle, le buste ceint d'une écharpe retombante sur l'épaule droite, est « un des documents les plus achevés de l'art chaldéo-élamite » (*Mémoires...*, t. VII, pl. IV et p. 26 sq.; *Les antiquités de la Susiane*, p. 162, n. 367).

Des pivots de porte en calcaire attestent le goût de BU-SA-Sušinak pour les constructions (*Mémoires...*, t. VI, p. 7; *Les antiquités de la Susiane*, p. 100, n. 184-185). Toute une série de vases d'albâtre, aux formes gracieuses, peuvent remonter à la même époque (*Mémoires...*, t. VII, p. 18 sq.; *Les antiquités...*, p. 80, n. 114-122). Ils semblent même d'une origine plus ancienne, mais ont persisté comme types durant cette seconde période élamite. Signalons enfin les stèles de BU-SA-Sušinak qui, par leurs textes sémitiques, offrent le plus grand intérêt pour l'histoire politique et religieuse d'Élam (*Mémoires...*, t. IV, pl. II; t. X, pl. III). D'autres portent des inscriptions en écriture proto-élamite (*ibid.*, t. X, pl. 4 et 5). Nous en reparlerons à propos de la partie épigraphique.

Un des successeurs de BU-SA-Sušinak, contemporain lui aussi de la IIIe dynastie d'Ur, est Idadu-Sušinak, qui nous a laissé un grand bassin de pierre, avec inscription sémitique, dans laquelle il se dit « vicaire de Suse » et « lieutenant du pays d'Élam » (*Mémoires...*, t. VI, pl. V, p. 16; *Inscriptions de Sumer et d'Accad*, p. 256 sq.). L'influence de la Chaldée se fait sentir non seulement dans l'idiome choisi et les dieux invoqués, mais encore dans le nom du prince dont l'élément : *idadu*, « chéri », appartient à la racine sémitique *ydd (wdd)*.

Toutes les variétés de vases d'albâtre, gobelets, coupes, écuelles, parfois ornées de dessins géométriques ou floraux, ont été en usage dans cette seconde période élamite. Les formes, simples ou parfois à deux goulots, sont remarquables par leur diversité : bouteilles à panse arrondie, quadrangulaire, ovoïde, allongée, etc. (*Mémoires...*, t. VII, p. 18; *Les antiquités de la Susiane*, p. 80 sq. et p. 82 sq.). D'aucuns sont en stéatite ou en pierre grise (*Les antiquités...*, p. 85 sq.).

Des figurines ou statuettes en albâtre et en diorite, appartenant à cette même période, relèvent plutôt de l'art chaldéen que de l'art élamite (*ibid.*, p. 70 sq.). Le règne animal fournit des représentations figurées, oiseaux, lions, taureaux, gazelles, cynocéphales, poissons en calcaire, albâtre, pierre grise (*ibid.*, p. 74 sq.). Le style en est assez fruste, mais quelques figurines sont déjà très expressives (*Mémoires...*, t. XIII, pl. XXXVIII).

L'art du métal se manifeste dans les statuettes de cuivre des dépôts de fondation (*Les antiquités de la Susiane*, p. 117 sq.). De ces statuettes, les unes représentent des porteuses de couffins, les reins ceints d'un pagne. Elles sont des offrandes de Sulgi, roi d'Ur (vers 2276-2231 avant J.-C.), pour les temples de Ninhur-sag et de Sušinak à Suse. C'est dans le dépôt de fondation du temple de Sušinak qu'on trouve les meilleurs exemplaires de la statuaire en métal à cette période et à la suivante. Signalons les statuettes de bronze, dont l'une tient un oiseau de la main droite, tandis que l'autre lève la main droite en signe de bénédiction (*Mémoires...*, t. VII, pl. XV); les figurines nues ou drapées, tête découverte ou coiffée, une ou deux mains levées en signe de prière (*ibid.*, pl. XVI et XVII); la divinité assise sur un trône à haut dossier que surplombent quatre têtes de serpents dont les corps se prolongent derrière le dossier (*ibid.*, pl. XVIII, fig. 1-2). Il ne faut pas oublier que ces objets retrouvés dans les fondations du temple édifié par Silhak-In-Sušinak, au XIIe siècle avant notre ère, appartenaient à des époques bien plus anciennes et qui s'échelonnaient sur plusieurs siècles.

On ne s'étonnera donc point de trouver pêle-mêle des témoins de l'art élamite des IIe et IIIe périodes dans ces cachettes qui constituent un véritable musée religieux. Nous parlerons, à propos des arts mineurs, des bijoux et des objets précieux qui ont ébloui l'œil des fouilleurs au moment de la découverte. Pour le moment, nous devons passer en revue les monuments figurés de la IIIe période élamite qui va de Hammourabi (vers 1955-1913 avant Jésus-Christ) au début du deuxième millénaire (*Les antiquités de la Susiane*, p. 28). C'est sensiblement le deuxième millénaire avant notre ère qui est couvert par cette période.

Vers l'époque de Hammourabi se place une stèle de calcaire du plus haut intérêt, sculptée sur trois faces (*Mémoires...*, t. VII, pl. III). La face de gauche est partagée en trois registres horizontaux. Un taureau dressé, dont la face humaine a disparu et dont la

silhouette rappelle singulièrement En-ki-dù, le compagnon de Gilgamès, occupe le registre supérieur. Au dessous de lui, une déesse, coiffée d'une tiare à cornes dont la pointe est surmontée d'une petite boule, tient de la main gauche une branche fleurie et pose le pied gauche sur la nuque d'un beau lion accroupi. Le registre du bas sert de cadre à la scène classique des deux bouquetins dressés de chaque côté de la plante sacrée. La face centrale est également partagée en trois zones, celle du haut représentant un animal passant, peut-être un lion, et celle du bas un homme nu, barbu, couché de son long, sans doute un ennemi terrassé. Deux personnages divins occupent la zone médiane, la plus grande. Le personnage de gauche est la déesse orante, dont le type est classique dans les représentations religieuses de la Chaldée (Vincent, *Revue biblique*, 1926, p. 352 sq.). En face se tient, debout, le dieu bénisseur avec sa tiare à cornes et à pompon, analogue à celle de la déesse qui figure au centre de la face gauche du monument. Le personnage le plus étrange est celui qui se tient debout dans le registre central de la face de droite. C'est un homme nu, tenant des deux mains une branche pareille à celle que tient la déesse de la face gauche. Il est orné d'une longue barbe et d'une coiffure dont la tresse lui descend sur la nuque. Le registre supérieur était occupé par un personnage dont il ne reste que les pieds et le bas de la robe; le registre inférieur, par une chèvre dressée et tournant vivement la tête. Il est facile de reconnaître dans cet ensemble la prière permanente du fidèle qui, par l'intercession de sa déesse, arrive jusqu'au dieu que gardent de chaque côté les génies mâle et femelle. Les puissances célestes, symbolisées dans les registres supérieurs, seront mobilisées et l'ennemi du registre inférieur sera écrasé, cependant que l'arbre sacré, la plante de vie qu'il voulait saisir, reste bien gardée par les bouquetins fidèles. Nous nous sommes attardés à décrire ce monument qui a fait l'objet de maintes études (Jéquier, *Mémoires...*, t. VII, p. 24 sq., Pézard, *Les antiquités de la Susiane*, p. 40, n. 11; Vincent, *loc. cit.*, p. 352 sq.). Il offre un intérêt capital pour l'histoire de la plastique religieuse. Nous l'avons placé tout au début de la IIIe période élamite. Plusieurs le font remonter plus haut que l'époque de Hammourabi (Jéquier et Vincent, *loc. cit.*).



176. — Stèle élamite.
D'après *Revue d'assyriologie*,
t. XIII, p. 113.

Une autre stèle, fig. 176, dont les fragments sont réunis à la pl. VI du t. XII des *Mémoires*, offre un égal intérêt pour la connaissance des motifs choisis de préférence par la sculpture élamite. D'abord décrite par Pézard, dans *Les antiquités de la Susiane* (p. 41, n. 12), elle a pu être reconstituée par le même dans la *Revue d'assyriologie*, t. XIII, 1916, p. 120. Deux grands serpents encadrent, à droite et à gauche, les registres qui se superposent jusqu'au cintre de la stèle. Le registre du haut est une scène d'adoration. Un roi est debout, la main tendue, devant la divinité coiffée d'une tiare à triple paires de cornes. Le nom du roi a survécu. Il s'agit d'Untaš-GAL, dont le règne se localise au XIIIe siècle avant notre ère. Dans l'un des registres médians, nous retrouvons ce prince avec sa femme, la célèbre Na-pír-a-su, dont nous aurons à reparler. Au-dessous étaient figurés des génies. L'un d'eux est entièrement conservé. Il tient contre sa poitrine les gros cordons qui, par leur entrelacs, joignent le ciel et la terre. Sa tête est ornée d'une paire de cornes, le bas de son corps est d'un poisson, les pieds étant remplacés par de petites nageoires. Le registre inférieur a gardé un génie barbu dont la chevelure retombe en tresse. Le bas de son corps est d'un animal dont on aperçoit la queue.

Du même Untaš-GAL, nous possédons deux statues, l'une en calcaire, l'autre en diorite, la première portant double inscription (sémitique et anzanite), la seconde un texte sémitique (*Mémoires...*, t. XI, p. 12 et pl. III, n. 1-2; t. X, p. 85 et pl. X). On n'a malheureusement que la partie inférieure de ces deux monuments intéressants. D'autres statues de calcaire appartiennent à la même période (*Les antiquités de la Susiane*, p. 64, n. 61-64).

Le métal est surtout travaillé par les artistes élamites. L'art du bronze atteint, à cette période, sa maturité. La statue de Na-pír-a-su qui, privée de sa tête, pèse encore 1 750 kilogrammes, révèle une technique étonnante et un goût parfait. On en peut juger par un coup d'œil sur les pl. XV et XVI du t. VIII des *Mémoires*. La description détaillée de Lampre (*ibid.*, p. 245 sq.), montre bien l' « attitude pleine de naturel et de modestie » de la reine qui tient les mains familièrement croisées à la taille. Document des plus précieux pour l'histoire du costume, car il permet de reconnaître « le corsage, plaqué sur la poitrine » et la « longue robe ajustée qui recouvre les pieds ». Une agrafe fixe la manche droite sur l'épaule. Les franges ondulées au bas de la robe, les broderies, les plis, les galons agrémentent cet ensemble plutôt majestueux.

De date plus récente que les monuments ci-dessus, mais appartenant encore à la IIIe période élamite, la stèle qu'on a appelée le « bronze aux guerriers » (Scheil, *Mémoires...*, t. XI, p. 86) est un des plus curieux spécimens de l'art d'Élam. Des trois registres qui le composaient, celui du haut a presque complètement disparu et celui du bas, qui représentait des arbres et un oiseau, n'a été que sommairement exécuté. C'est le

registre central qui garde le sens de la composition. Il est ainsi décrit par de Morgan : « Les sept personnages du registre du milieu sont tous semblables : de leur main gauche abaissée ils tiennent l'arc court à double courbure, tandis que de la main droite ils brandissent au-dessus de leur tête un poignard large et recourbé. Derrière l'épaule droite, on voit leur carquois rempli de flèches dont la courroie est passée en sautoir sur la poitrine. Leur tête est garnie d'une large coiffure sous laquelle pendent de longues tresses de cheveux sur les côtés de la figure et derrière la tête. Ils portent la barbe longue et, par l'ensemble de leur visage, semblent appartenir à la race sémitique. » (*Mémoires*..., t. I, p. 163.) L'impression produite par ces guerriers immobilisés dans le même geste est saisissante (*Mémoires*..., t. I, pl. XIII et XI, fig. 18). Noter que le costume est réduit à une tunique serrée à la taille et ouverte sur le devant entre la ceinture et les genoux.

A côté de cette stèle il faut placer le remarquable autel aux serpents. Des cavités y avaient été ménagées pour l'écoulement des eaux. Le bronze a été, ici encore, traité de façon magistrale. Des cinq personnages qui soutenaient cette table, il ne reste que les torses et les bras, très habilement modelés (*Mémoires*..., t. I, pl. XII). Deux serpents entourent la table. On regrette que le monument ait été si mutilé, car l'autel aux serpents et le bronze aux guerriers sont « les plus beaux spécimens du travail des métaux que nous connaissions jusqu'à ce jour dans la Mésopotamie » (*ibid.*, p. 164).

A l'époque de Silhak-in-Sušinak (XIIe siècle avant notre ère) remontent des barrières de bronze couvertes d'inscriptions anzanites (*Mémoires*..., t. V, pl. VI-VIII, traduction Scheil, *ibid.*, p. 39 sq.). Du même roi le *sit Samši*, « lever de soleil », dont nous avons parlé ci-dessus à propos de la construction des temples (*Mémoires*..., t. XII, p. 143 sq.).

Quant aux pierres de seuil du même monarque et au dépôt de fondation du temple qu'il avait érigé, les premières rentrent dans le domaine de l'épigraphie (*Mémoires*..., t. XI, p. 64 sq., et pl. XII), le second appartient surtout au chapitre de l'orfèvrerie dans les arts mineurs.





177. — Statue de la reine Na-pir-a-su, d'après *Mémoires de la délégation en Perse*, t. VIII, pl. XVI.

La quatrième période ne couvre que la moitié du premier millénaire avant notre ère. Le syncrétisme avec l'art babylonien et assyrien devient de plus en plus agissant. Une stèle fragmentaire d'un roi de Suse, peu connu par ailleurs, Adda-hamiti-In-Sušinak, appartient à cette époque. Elle représente un Élamite barbu coiffé d'un casque dont le bandeau est orné de rosettes. Un personnage, assis sur un trône aux pieds de lion, était figuré dans la partie inférieure de la stèle (*Mémoires*..., t. XI, fig. 12-13; traduction Scheil, *ibid.*, p. 76 sq.). Une plaque portant des « guerriers barbus, brandissant un poignard et portant une coiffure à cornes et une robe frangée, serrée à la taille par une ceinture, » est de la même période (*Les antiquités de la Susiane*, p. 56, n. 42). Des cornes d'albâtre ont sauvegardé une inscription anzanite de Sutruk-Nahhunte II du Xe siècle avant J.-C. (*Mémoires*..., t. III, pl. XIX et p. 90 sq.). Plus bas dans la chronologie, se place le petit bas-relief en bitume, d'inspiration assyro-babylonienne, qui représente *la fileuse* « assise à l'orientale

sur un tabouret, les jambes croisées et les pieds en dehors », maintenant de la main gauche la matière à filer et tournant de la droite le fuseau (de Morgan, *Mémoires...*, t. I, p. 159 sq. et pl. XI). La tête à la chevelure soigneusement retenue par un ruban est mieux traitée que le reste du corps trop raccourci. Devant la fileuse est un autel à pieds de lion supportant un beau poisson. Le tabouret est aussi soutenu par des pieds de lion.

Stèles, statues, statuettes, bas-reliefs de pierre, d'asphalte, de bronze, nous avons jeté un coup d'œil trop rapide sur ces produits d'un art dont la technique, même sous l'influence des lapicides et des fondeurs de Sumer et d'Accad, présente un caractère assez personnel pour qu'on puisse y reconnaître la touche élamite. Les sujets traités sont, par ailleurs, une illustration durable de la physionomie, du costume, de la parure, et surtout des conceptions religieuses et esthétiques de la population d'Élam au cours des siècles. Mais il existe une documentation, moins frappante peut-être, plus vivante sans contredit, c'est celle que nous fournissent les arts mineurs : céramique, glyptique, joaillerie. Nous devons maintenant l'aborder. Ce n'est qu'après avoir consulté ces témoins directs du passé que nous pourrons demander aux textes écrits des renseignements plus précis et plus complets.

V. ARTS MINEURS. — L'exploration des tells de Suse n'a pas été moins féconde en trouvailles de premier ordre appartenant à la catégorie des arts mineurs qu'elle ne l'avait été en monuments figurés. Toute une industrie, jusqu'alors insoupçonnée, a livré des ouvrages d'une technique remarquable qui font le plus grand honneur aux artistes et aux artisans d'Élam. Ces ouvrages se répartissent naturellement en trois groupes suivant qu'ils représentent la céramique, la bijouterie, la glyptique.

A) Céramique. — A propos de la découverte de la plus ancienne nécropole de Suse, nous avons pu dire que les milliers de vases, la plupart ornés de peintures, qui ont été retrouvés dans ce champ des morts, avaient créé une ère nouvelle dans l'histoire de la céramique. La poterie orientale était presque négligée dans les études de céramique ancienne, car on croyait que « les Orientaux n'ont pas pratiqué le système de décoration peinte sur les poteries comme l'ont fait les Grecs » (Pottier, *Catalogue des vases antiques de terre cuite*, Ire partie. Les origines, 1896, p. 71). Et voici qu'on exhume de la couche la plus profonde des ruines une vaisselle funéraire qui atteste, pour le quatrième millénaire avant notre ère, une connaissance parfaite de l'art céramique et un goût des plus raffinés dans la conception et l'exécution des vases peints. Tout un volume des *Mémoires*, le t. XIII, pourra être consacré à l'étude de cette poterie si fine. Les deux étapes de la fabrication de la technique sont ainsi marquées par M. Pottier : « Elle se divise chronologiquement en deux groupes, correspondant à des niveaux différents dans la profondeur des tranchées : 1° Les vases du premier style, à peinture monochrome noire, d'argile fine, bien épurée, d'exécution soignée, trouvés dans la couche la plus basse du tell de Suse, à une profondeur de 20 à 25 mètres (Ve à IVe niveau de la figure 113, p. 23), et mêlés à des ossements qui ont révélé à cette place l'existence d'une nécropole très ancienne ; — 2° Les vases du second style, de fabrication plus grossière, de formes assez différentes, admettant parfois une polychromie de couleur noire et rouge, trouvés dans les décombres qui s'élèvent au-dessus de la nécropole, entre 10 à 20 mètres (niveaux IV à III) et qui sont séparés des précédents par une couche assez épaisse de terres amoncelées et nivelées. » (*Mémoires...*, t. XIII, p. 28.)

Nous ne pouvons que signaler brièvement les contrastes entre ces deux manières qui indiquent une décadence plutôt qu'une évolution dans les deux civilisations qui se succèdent sur le même point. Ainsi « on est frappé de la beauté et de la pureté de la pâte plastique employée par les plus anciens potiers de Suse » (*ibid.*, p. 28), tandis que, pour les vases du second style, « l'argile est plus grossière, moins épurée ; les parois sont plus épaisses » (*ibid.*, p. 41). Les formes sont plus variées dans la couche la plus profonde et « elles se ramènent à trois types : le gobelet, la coupe en forme d'écuelle profonde, le petit cratère en forme



178. — Vase élamite, avec son couvercle, d'après *Mémoires de la délégation en Perse*, t. XIII, pl. XXIV.

de marmite ou de bocal rond » (*ibid.*, p. 30), tandis que le second style diminue le gobelet et la coupe, pour choisir de préférence « un vase de plus grande capacité, assez semblable à une jarre pansue, sans anses, l'épaule un peu aplatie et séparée de la panse par une arête saillante, les flancs épais et rebondis, le col court » (*ibid.*, p. 41 et 44). Le cratère du premier style devient « une courte bouteille à panse large, sans anses », parfois muni d'un bec planté obliquement sur l'épaule, parfois se modelant en forme d'oiseau et se rapprochant ainsi des figures adoptées par certains vases de l'Égypte préhistorique et de l'île de Chypre (*ibid.*, p. 44 sq.). L'un des caractères communs au premier et au second style est de ne pas fixer d'anse au col ou à la paroi du vase. On supplée parfois à cette lacune par de petites saillies percées d'un trou dans lequel pouvait s'engager une ficelle. « Il semble que l'anse

soit un élément plutôt européen, en comprenant dans cette désignation la région thraco-phrygienne d'Hissarlik, et c'est en Grèce qu'elle a trouvé le développement qui lui a donné toute sa valeur esthétique » (*ibid.*, p. 31). Les pots n'ont pas de couvercle, mais parfois une écuelle renversée en tient lieu, comme c'est le cas pour un grand vase peint du second style qui renfermait de nombreux objets de bronze et d'albâtre : une écuelle peinte était renversée sur le col et servait de fermeture (*ibid.*, pl. XXIV).

C'est surtout par la décoration que la céramique



179. — Vases, d'après *Mémoires de la délégation en Perse*, t. XIII, pl. I.

de Suse a retenu l'attention des spécialistes. La couleur employée pour les vases du premier style est exclusivement le noir, « mais à la cuisson ou avec le temps, et suivant l'épaisseur de la couche, il a revêtu des teintes de brun, noir foncé, violacé, verdâtre, qui en rompent l'uniformité » (*ibid.*, p. 32). Le second style se sert du noir, mais il y ajoute des bandes circulaires de rouge pourpre (*ibid.*, p. 45). Quant aux motifs traités aussi bien par le second que par le premier style, ils rentrent dans des catégories classiques : combinaisons linéaires, végétaux stylisés, animaux et personnages stylisés. Un coup d'œil sur le « catalogue de la céramique peinte susienne conservée au musée du Louvre » par R. de Mecquenem (*Mémoires...*, t. XIII, p. 105 sq.) et sur les admirables planches I-XXII (premier style), XXIV-XXXI (deuxième style), qui illustrent les savantes études de Pottier (*ibid.*), fait constater les différences entre les deux esthétiques, la plus jeune perdant beaucoup de combinaisons, restreignant la variété des types, multipliant la division en zones, rendant l'ornementation trop touffue (*ibid.*, p. 45 sq.). La stylisation des motifs est tout à fait dans les habitudes de la première manière. Le problème de la transition entre le décor géométrique et le décor emprunté à la nature a reçu de la céramique d'Élam une solution qui contredit les théories jusqu'alors régnantes. L'artiste a certainement commencé par copier la nature (végétaux, animaux, personnages) ou certains objets. Le métier l'a peu à peu amené à donner à sa représentation un caractère de convention, une forme hiératisée, finalement géométrique. Cette marche est suivie d'étape en étape sur les vases de Suse. On y voit les oiseaux, les bouquetins, d'abord très reconnaissables, se styliser, se dépecer, pour fournir les éléments d'une décoration que seuls les intermédiaires heureusement préservés permettent de rattacher au motif initial. Sans entrer dans les considérations sur les origines magiques ou fétichistes de cette décoration (*ibid.*, p. 50 sq.), retenons que la céramique de Suse, dès les origines saisissables, n'accuse « aucune faute de goût, aucune trace de barbarie ». Elle révèle, au contraire, un peuple s'intéressant à l'agriculture et à l'élevage, possédant une hiérarchie et un culte, pouvant lutter contre l'envahisseur, n'ayant plus rien du sauvage et faisant bonne figure de civilisé (*ibid.*, p. 37 sq.).

Un point à noter est que cette poterie n'était pas réservée aux morts. Dans une thèse, où il prend le contrepied des conclusions de M. Pottier, M. H. Frankfort a essayé d'établir que les vases peints de la nécropole de Suse ne pouvaient être utilisés par les vivants. Ils auraient été substitués aux vases usuels en cuir, qui étaient ceux dont se servaient les premiers Susiens (*Studies in early pottery of the near*, t. I, 1924). Mais la découverte d'une céramique semblable dans les ruines d'habitations de Tépé Moussian (*Mémoires...*, t. VIII, p. 59 sq., 92 sq.) prouve que la vaisselle mise dans les tombes était de même nature que celle d'usage courant. On voulait que le mort pût continuer de boire et de manger dans les mêmes coupes et écuelles que durant sa vie. M. Pottier a fait justice des théories par trop systématiques de M. Frankfort. Il a montré comment les indigènes de la ville primitive avaient dépassé le stade des peuples chasseurs où son contradicteur prétendait les retenir (*Revue archéologique*, t. XXIII, 1926, p. 1 sq., *Une théorie nouvelle sur les vases de Suse*). En même temps, il a établi de façon péremptoire qu'il existait une indéniable suture entre le premier et le deuxième style de la céramique susienne, suture qui se manifeste dans les formes, la technique, le décor (*ibid.*, p. 18 sq.). Nous sommes donc bien en présence d'un art homogène qui accuse, durant des siècles, chez les premiers habitants du tell de Suse les mêmes préoccupations esthétiques et religieuses. Quant à la diffusion de cet art, c'est une question débattue entre les spécialistes et elle ne rentre pas dans le cadre de cette étude. L'essentiel sur ce problème est donné par Contenau dans son *Manuel d'archéologie orientale*, t. I (1927), p. 416 sq. Avant de quitter ce domaine de la céramique nous devons dire un mot des statuettes et figurines de terre cuite qui, à titre d'objets votifs ou magiques, parfois de simples jouets, ont été fabriquées en séries par les potiers de Suse. L'un des types les plus fréquents est celui de la déesse nue dont on suit l'évolution, depuis le petit bloc surmonté d'une tête et garni de bras (*Mémoires...*, t. VII, p. 11, fig. 1) jusqu'à l'exemplaire classique de la femme qui presse de ses mains ses mamelles gonflées (*ibid.*, t. I, pl. VII, fig. 10 et 16). On en trouvera les multiples représentations dans les pl. VII et VIII du t. I des *Mémoires*. Les divers types de statuettes, représentant des prêtres, des musiciens, des personnages barbus, sont reproduits (*ibid.*, pl. VIII). Ils appartiennent aux diverses périodes de l'art élamite et chaldéen. Fabriquées ou importées, ces images ne nous renseignent que vaguement sur la culture des populations qui les utilisaient. De même, les

nombreuses figurines d'animaux qui, recueillies aux différents niveaux du tell de l'Acropole, ne permettent même pas de distinguer « le cheval, le mulet et l'âne » (*Les antiquités de la Susiane*, p. 134). Ce n'est qu'à la IIIe période élamite qu'on trouve des têtes et des pieds de chevaux bien caractérisés (*ibid.*, p. 135). Nous sommes en présence d'un art industrialisé où la technique personnelle est remplacée par le moule uniforme. D'autres objets de terre cuite, lampes en forme de petite coupe ou de tronc de pyramide, petits lits et chars votifs, clous de fondation, se retrouvent également à toutes les périodes de la civilisation susienne. Ils voisinent avec des fusaïoles et des pendeloques qui n'ont guère de cachet artistique. C'est l'article de bazar dont le répertoire chaldéen offre également nombre d'échantillons (*ibid.*, p. 138 sq.).

L'art de l'émail, dont on ne sait s'il est né d'abord en Chaldée ou en Élam, s'est développé surtout dans la IIIe période élamite. Signalons en particulier la perruque et le turban en grès émaillé (*Mémoires...*, t. VII, pl. VIII, IX, X), les briques et carreaux qui ornaient les parois des édifices (*Mémoires...*, t. I, pl. VI), les statuettes et figurines de personnages et d'animaux que l'éclat de l'émail différenciait des simples terres cuites (*Les antiquités de la Susiane*, p. 148 sq.). On sait que les Achéménides devaient pousser à sa perfection l'art de l'émail. C'est à Suse qu'ils en ont laissé la preuve la plus sensible dans ces frises des lions et des archers, qui retiennent fatalement l'attention des visiteurs du musée du Louvre et leur rappellent les travaux de la mission Dieulafoy (*L'acropole de Suse*, t. III, 1891, p. 274 sq., fig. 152, 160, 162, 165, pl. III, IV, V, VI, VII).

B) Bijouterie. — Parmi les monuments figurés, nous avons mentionné la belle figurine d'ivoire de la IIe période élamite qui nous a semblé dépasser la catégorie des arts mineurs. Quelques plaquettes d'os ou d'ivoire, quelques pendeloques et amulettes de nacre ou de coquille, des épingles d'os ou d'ivoire se retrouvent dans les plus anciennes couches de la civilisation élamite (*Les antiquités de la Susiane*, p. 161 sq.). A la IIIe période nous trouvons, grâce aux cachettes de fondation du temple de Sušinak et aux dépôts analogues, les plus belles réussites de l'art de l'orfèvre et du joaillier.

C'est le 1er janvier 1904 que la délégation en Perse trouvait ces « étrennes élamites », suivant le mot de R. de Mecquenem qui fut chargé de décrire cette trouvaille dans les *Mémoires...*, t. VII, p. 61 sq. et pl. XII-XXV. La fameuse statuette d'or ne fut trouvée que le 22 février 1904, en même temps qu'une statuette d'argent, neuf statuettes de grès, une colombe en lapis lazuli avec semis de clous d'or, d'autres bijoux, une tête de lion en or montée sur une baguette de calcaire bitumineux, un petit lion sur une pendeloque d'agate, un lion de calcaire blanc (*ibid.*, p. 311 sq.).

La statuette d'or représente un personnage demi-nu, portant un châle à franges à partir de la taille, les cheveux ceints d'un bandeau, la main droite levée en geste de prière et le bras gauche serrant contre sa poitrine le bouquetin qu'il vient offrir à la divinité. La figure barbue est des plus expressives. Avec un rare bonheur l'artiste a rendu les traits d'un Élamite de distinction. C'est un chef-d'œuvre d'orfèvrerie (*Mémoires...*, t. VII, pl. XXIV, 1 *a*, *b*, *c*).

La statuette d'argent ne le cède pas en beauté. Le personnage est du même galbe que le précédent. Mais l'animal qu'il porte semble un chevreau (*ibid.*, pl. XXIV, fig. 2 *a*, *b*, *c*). La tête de lion est soigneusement traitée pour garder à l'animal sa physionomie classique (*ibid.*, fig. 3 *a*, *b*, *c*). La colombe de lapis lazuli était composée de trois pièces (le corps, le bec, la queue) rajustées au moyen de clous de bronze. Des clous d'or formaient les yeux (*ibid.*, pl. XXV, fig. 1-2).

Les autres objets trouvés dans les cachettes de fondation attestent tous une habileté exceptionnelle dans le traitement de l'or, de l'argent, des matières précieuses. Les pendeloques d'or portent l'étoile à huit branches entre lesquelles s'intercalent des bossettes entourées de points (*ibid.*, pl. XII). On retrouve cette étoile d'Ištar sur les pendeloques d'argent (*ibid.*, p. 69, fig. 127-142). Nous avons parlé, dans la partie consacrée aux monuments figurés, des statuettes de bronze dont le geste rappelle singulièrement celui des statuettes d'or et d'argent (*ibid.*, pl. XV et XVI). Les bagues en or, décorées de lignes géométriques, d'entrelacs, de perles en filigrane, affectent les formes les plus raffinées de l'orfèvrerie moderne (*ibid.*, pl. XII et XIV). Nous trouvons, en bronze, les mêmes objets et les mêmes motifs qu'en or et en argent (*ibid.*, p. 87, fig. 281-300; p. 88, fig. 301-316). Mais le bronze est travaillé aussi pour reproduire des végétaux, des animaux en tout ou en partie, et surtout pour fournir les armes de guerre, de chasse et de pêche (*ibid.*, p. 77-81), les outils de métal, les clous, les épingles, tout ce qui sert à la fabrication du mobilier (*ibid.*, p. 84-89).

Ainsi, dans la façon de traiter les métaux précieux et les pierres précieuses, une véritable école qu'on pourrait appeler susienne s'est révélée aux historiens de l'art. De même que pour la céramique, les artisans d'Élam témoignent du goût le plus sûr et du sens esthétique le plus raffiné quand il s'agit de transformer en objets de parure, l'or, l'argent, le bronze, les perles, les pierreries. Les vêtements de lin étaient dignes de ces ornements. La filature et le tissage atteignaient, à Suse, une très haute perfection si l'on en juge par les quelques tissus recouvrant des haches de cuivre et dont l'analyse minutieuse a démontré la valeur artistique (Lecaisne, *Mémoires...*, t. XIII, p. 163 sq.)

C) Glyptique. — Dès la période de la céramique du premier style, c'est-à-dire chez les premiers habitants de Suse, nous avons signalé déjà un cachet de calcaire blanc dont la face plate est ornée de petites sphères et de quelques traits représentant vaguement un animal (*Mémoires...*, t. XIII, p. 10, fig. 25 *bis*). Les cachets de calcaire représentent les « plus anciennes intailles asiatiques », comme l'a reconnu M. Jéquier dans son étude sur les « cachets et cylindres archaïques » de Suse (*Mémoires...*, t. VIII, p. 3). On y trouve des sujets empruntés au règne animal, exécutés au burin et à la bouterolle, mais stylisés au point qu'on ne peut souvent reconnaître la nature de la bête représentée (*ibid.*, fig. 1-5). Le sceau a généralement une forme hémisphérique. Deux petits trous permettent de le suspendre à un cordon. L'impression du cachet sur l'argile est une marque de garantie. Elle scelle le bouchon d'un vase, le nœud d'un sac; elle donne aux tablettes, aux poids, aux mesures leur authenticité. Dès cette haute époque, le graveur cherche déjà à varier son répertoire. C'est ainsi que deux cachets archaïques affectent l'un, la forme d'un lion couché (*ibid.*, fig. 6), l'autre, d'une tête de lion (*ibid.*, fig. 7). Outre les représentations animales, on trouve quelques dessins géométriques (*ibid.*, fig. 8-10).

Au cachet succède le petit cylindre dont la fortune devait être immense dans tout l'ancien Orient. Ici, l'art du graveur a plus de champ et s'exerce plus librement. Les animaux : lions en des poses symétriques (*ibid.*, fig. 12-15), taureaux dont nous étudierons ci-dessous les allures étranges (fig. 19-26), les cervidés de toute espèce (fig. 35-46), d'autres quadrupèdes (fig. 47-49), quelques poissons, serpents, scorpions (fig. 56-58), très rarement l'homme (fig. 55), tel est le répertoire ordinaire de ces cylindres archaïques. Une étude générale de Pézard sur les intailles susiennes (*Mémoires...*, t. XII, p. 79 sq.) cherche à déterminer les rapports entre les motifs de la glyptique et ceux de la céramique des premier et second styles. Le fond

de la décoration est du même ordre. « Le caractère des intailles que nous envisageons comme élamites est essentiellement naturiste et géométrisé; contrairement à la Chaldée, elles présentent peu de scènes pouvant se rattacher au culte ou aux personnages divins; mais, par contre, comme chez les peuples dont les croyances reposent sur l'adoration des forces de la nature, on y voit abonder les figurations animales et végétales, la plupart magiques et sacrées... » (Pézard, *Les antiquités de la Susiane*, p. 179.) Nous ne croyons pas qu'il faille recourir à la religion de la nature ou à la magie pour expliquer ces figurations. Le souci de la variété, du pittoresque, de la beauté suffit à inspirer l'artiste, hormis les cas où le caractère sacré de la représentation ne laisse pas de doute sur le but poursuivi. Il est impossible d'énumérer tous les sujets de ce répertoire glyptique. Parmi les motifs géométriques (*Mémoires...*, t. XII, fig. 40-63 et pl. I et II), signalons la croix grecque striée (fig. 40), la croix de Malte triple (fig. 42), la croix de Saint-André (pl. I, fig. 136). Les animaux, le plus souvent très schématisés, sont parfois assez reconnaissables : lions, bisons, bouquetins (fig. 66-82; pl. II-III). Les personnages deviennent de plus en plus fréquents. On les trouve isolés ou avec des animaux, parfois en plein monde végétal, souvent dans des attitudes religieuses, debout ou accroupis, les bras levés vers le ciel (fig. 88-91, 96, 97). L'une des scènes les plus typiques est celle où un homme à châle court, à coiffure ornée de cornes ou de plumes, lutte avec des antilopes ou des bovidés qui l'encadrent. C'est une réminiscence ou une ébauche des exploits de Gilgamès qui furent si souvent reproduits par la glyptique chaldéenne (*Mémoires...*, t. XII, p. 109 sq.). On a retrouvé, d'ailleurs, toute une série d'intailles probablement d'inspiration chaldéenne qui représentent les divers épisodes de l'épopée de Gilgamès (fig. 114-127; pl. IV, fig. 195, 198). Mais ici, de même que dans les scènes d'offrande et de présentation (fig. 131-132; pl. IV, fig. 199), nous sortons du répertoire élamite. Les cylindres des IIe et IIIe périodes sont de plus en plus influencés par l'esprit et la technique de la Chaldée.



180. — Tablette élamite, d'après *Mémoires de la délégation en Perse*, t. VI, pl. XXIV.

Une contribution des plus heureuses à l'étude de la glyptique élamite est fournie par les empreintes que l'argile a gardées fidèlement. Le t. XVI des *Mémoires...* leur est consacré. La plume alerte de M. L. Legrain a fait revivre, par le dessin et par la description, les figures géométriques, les paysages, les animaux, les chasses, les scènes de l'épopée de Gilgamès, les êtres fantastiques, qui ornaient le cachet ou le cylindre et dont il n'est resté que l'effigie. La lutte entre le naturel et la stylisation apparaît à toutes les époques. Le décor géométrique se complique au gré du graveur. Les sujets du règne animal sont d'une sûreté d'exécution très remarquable. Ainsi le lion attaquant un bouquetin (*Mémoires...*, t. XVI, pl. X, fig. 176), le lion attaqué par un taureau (pl. X, fig. 161), les taureaux à la course (fig. 164). Souvent des poissons nagent dans une rivière (pl. III, fig. 50-53). La chasse aux sangliers (fig. 245), avec les chiens en arrêt, est admirable de vie. Il est curieux de retrouver le prototype des cha-

piteaux achéménides dans la disposition de deux têtes de taureaux et de deux têtes de capridés, au-dessus de deux triangles (pl. XVIII, fig. 281). Le taureau s'élève aux proportions et aux attitudes d'un être humain ou divin. On le voit, tendant ses pattes de devant ou les ramenant sur son sein, tantôt debout, tantôt agenouillé (pl. XVII, fig. 258-264; pl. XXIII, fig. 331, 335, 339). Il est armé de flèches comme le dieu de la foudre (pl. XXIII, fig. 332), il se promène en barque pour aller à la pêche (fig. 334). Un autre animal, en trois exemplaires, navigue à la rame (fig. 333). Le lion, lui aussi, se rapproche de l'humanité (pl. XVII, fig. 266-268). Taureau et lion debout, le premier entre des lions, le second entre des taureaux, forment un très beau groupe héraldique (pl. XXIII, fig. 330) (fig. 180). Ces figures nous acheminent vers l'être composite, mi-homme, mi-taureau, le fameux En-ki-dù, qui doit devenir l'ami et l'associé de Gilgamès. Des monstres mythologiques, surtout des griffons ailés, apparaissent çà et là (pl. XVII, fig. 270-273). L'homme est représenté dans les diverses fonctions de sa vie sociale, soit à la maison, près des greniers à blé (pl. XIV, fig. 222), soit à la chasse (pl. XV, fig. 239-245), armé du bâton, de l'arc et des flèches. Il domestique les animaux sauvages (pl. XII, fig. 195). Il fait paître les animaux domestiques, il recueille le lait des vaches dans des récipients de toutes formes (pl. XII-XIII, fig. 198, 204-210). La femme vaque aux travaux du ménage (pl. XIV, fig. 220, 221).

Ainsi la vie des Élamites, leur habitat, leurs goûts, leurs mœurs ressuscitent du plus lointain passé. Ces scènes et ces figures remontent au début du III[e] millénaire avant notre ère. Comme l'a très bien écrit M. Legrain : « Nous sommes au pays des origines. Dans ce monde des images antérieures aux documents écrits de l'histoire, c'est à la glyptique que nous devons de voir apparaître, à travers la poussière du temps, la figure incertaine encore et à demi effacée de l'Élamite primitif. » (*Mémoires...*, t. XVI, p. 33.)

VI. Les textes. — Les textes de provenance élamite peuvent se répartir, d'après la langue et l'écriture en quatre grandes catégories : ceux d'écriture proto-élamite encore assez peu accessibles, ceux d'écriture et de langue babyloniennes (appelés textes élamites-sémitiques), ceux d'écriture babylonienne et de langue élamite (appelés textes élamites-anzanites), ceux du type néo-susien ou néo-élamite qui sont représentés par la deuxième colonne des inscriptions trilingues des Achéménides.



181. — Tablettes élamites, d'après *Mémoires de la délégation en Perse*, t. VI, pl. XIV.

L'écriture proto-élamite est représentée sur des textes lapidaires et sur des tablettes de comptabilité. Les textes lapidaires sont reproduits dans les *Mémoires de la délégation en Perse*, t. VI, 1905, pl. II et X, 1908, pl. IV et V. Ils accompagnent des inscriptions de BU-SA-Sušinak, rédigées en babylonien, et ont été écrits après ces inscriptions, comme pour les traduire en langue du pays (Scheil, *ibid.*, t. VI, p. 60). Ils comptent une soixantaine de signes de forme pictographique, déjà réduite à des types géométriques dont on ne re-

trouve pas facilement la figure originale. Une liste de ces signes a été dressée par J. de Morgan (*ibid.*, p. 83 sq.). Le même savant a établi une série de 989 signes (dont plusieurs ne sont que des variantes d'un même type) figurés sur les tablettes de comptabilité les plus archaïques (*ibid.*, p. 85 sq.). Ces tablettes sont reproduites en héliogravure (*ibid.*, pl. XII-XXIV). Une autre série de tablettes de comptabilité en écriture proto-élamite est reproduite en fac-similés dans le le t. XVII des *Mémoires* (1923, pl. I-LIX). Le P. Scheil dresse la liste des signes et variantes qui s'élève à près de 1 600 numéros (*ibid.*, p. 11 sq.). Il analyse le contenu de ces documents encore indéchiffrés : « Nous ne cherchons pas à les lire et à les traduire, dans le sens propre des mots, mais nous pouvons les comprendre et les analyser » (*ibid.*, p. 4). Un certain nombre des signes sont ramenés à la pictographie initiale dans le travail de L. Legrain sur les «empreintes de cachets élamites» (*Mémoires...*, t. XVI, 1921, p. 9 sq.).

Les textes de langue et d'écriture babyloniennes sont des plus intéressants pour l'histoire d'Élam. Nous ne tenons compte que de ceux d'origine élamite, soit qu'ils aient été rédigés par les rois de Suse, soit qu'ils aient été destinés à quelque construction de Suse. Nous laissons donc de côté les textes de Sarru-kîn, de Maništusu, de Narâm-Sin, dont nous avons parlé au § 3 de cette étude. Mais l'inscription du buste de Maništusu (vers 2572-2558 avant J.-C.) est dédiée à Na-ru-ti, divinité élamite, et par conséquent permet de supposer que ce monarque était en bonnes relations avec les Susiens (*Mémoires...*, t. X, pl. I et p. 1 sq.). Le successeur de Maništusu, le fameux Narâm-Sin (vers 2557-2520), a collaboré aux constructions de Suse, comme on le voit par une brique estampillée à son nom (*ibid.*, t. II, pl. XIII, p. 1 et 56.)

Non seulement la dynastie d'Accad, mais aussi la IIIe dynastie d'Ur est représentée par quelques vestiges de son activité à Suse, comme on le voit par des briques de Sulgi (vers 2276-2231), des tablettes datées du temps de Bûr-Sin (vers 2230-2222), et des briques de Gimil-Sin (vers 2221-2213) : Scheil, *Mémoires...*, t. X, p. 12. Vers cette même époque, nous avons mentionné le dynaste local de Suse, BU-SA-Sušinak, dont les monuments figurés ont été décrits au § 4, ci-dessus. C'est sur ces monuments qu'apparaissent les textes élamites-sémitiques de ce prince, qui contiennent des dédicaces au dieu de Suse, Sušinak, et rappellent les embellissements du temple de ce dieu à Suse; voir Thureau-Dangin, *Les inscriptions de Sumer et d'Akkad* (1905, p. 252 sq.). Les textes des stèles et des statues (publiés et interprétés par Scheil, *Mémoires...*, t. X, pl. III et IV, p. 9 sq., t. XIV, pl. I-IV et p. 9 sq.) contiennent des allusions à des faits historiques et une longue liste géographique (*ibid.*, t. XIV, p. 14 sq.). Aux titres de « vicaire de Suse » et « lieutenant d'Élam » se substitue celui de « roi de Zawan » (*ibid.*, t. X, p. 9 sq.). Mais les appellations plus modestes de « vicaire de Suse » et « lieutenant d'Élam » sont reprises par Idadu-(ilu) Sušinak dans l'inscription du bassin en pierre calcaire dont nous avons parlé au § 4. Les briques dans lesquelles Me-ku-bi mentionne son époux Dan-(ilu) Ru-hu-ra-ti-ir ne donnent à ce dernier que le titre de « vicaire de Suse » (*Mémoires...*, t. II, p. 80 sq., t. IV, p. 9; t. XIV, p. 24 sq.). Le second Idadu, fils de Dan-(ilu) Ru-hu-ra-ti-ir, ne s'attribue pas d'autre protocole sur les briques du temple qu'il édifie au dieu national Sušinak (*Mémoires...*, t. II, p. 69 sq.) et dans d'autres textes (*ibid.*, t. X, p. 13; t. XIV, p. 26 sq.). Plus tard, après la conquête de la Babylonie par le fameux roi d'Élam, Kutir-Nahhunte (vers la fin du XXIIIe siècle avant notre ère), nous retrouvons l'usage de la langue et de l'écriture babyloniennes dans les textes de Temti-agun (*Mémoires...*, t. VI, p. 23 sq.), de Kuk-kirmaš (*ibid.*, t. II, p. 74 sq.; t. XIV, p. 29), d'Addahusu (*ibid.*, t. II, p. 79; t. IV, p. 10; t. X, p. 14; t. XIV, p. 30), de Temti-halki (*ibid.*, t. II, p. 77 sq.), de Kuknašur (*ibid.*, t. VI, p. 28 sq.). Ces textes présentent ceci de caractéristique que la succession des rois est indiquée en ligne collatérale « fils de la sœur ». C'est ainsi que les quatre derniers princes mentionnés sont tous « fils de la sœur de Silhaha », tandis que le premier est « fils de la sœur de Sirukduh » (pour les synchronismes avec l'histoire de Chaldée, cf. Scheil, *Mémoires...*, t. V, p. 20 sq.). Temti-agun se dit simplement « vizir de Suse » (*sukkal*), tandis que Kuk-kirmaš sera « grand vizir, vizir d'Élam, de Simaš, de Suse », Addahušu « pasteur du peuple de Suse » ou « pasteur du dieu Sušinak », Temti-halki « grand vizir, vizir d'Élam, de Simaš et de Suse » ou « grand vizir d'Élam et de Simaš », Kuk-našur « grand vizir, vizir d'Élam, vizir de Simaš et de Suse ». Ainsi la langue et l'écriture de Babylone restent en usage à côté de la langue et de l'écriture élamites. Le même phénomène se constate à l'époque d'Untaš-(ilu) GAL et de sa femme Na-pír-a-su, dont nous avons décrit les remarquables monuments de pierre et de bronze au § 4. Ce roi de Suse, Untaš-(ilu) GAL, du XIIIe siècle avant notre ère, mentionne son père, Humbannumena, en élamite *Humbannumena* (*Mémoires...*, t. X, p. 85; t. XI, p. 13 sq.). Signalons encore quelques briques dont la légende en babylonien cite le roi d'Élam Sutruk-Nahhunte du début du XIIe siècle avant notre ère (*Mémoires...*, t. II, p. 118 sq.) et son fils Kutir-Nahhunte II (*ibid.*, p. 117). Plus bas encore, dans la chronologie les briques de Sušinak-šar-ilâni et de Tepti-ahar qui portent elles aussi des inscriptions babyloniennes (*Mémoires...*, t. II, p. 120; t. IV, p. 167 sq.).

Dès la plus haute antiquité, l'Élam a possédé, à côté du babylonien, une langue propre qu'on peut appeler l'élamite ou l'anzanite, suivant qu'on recourt à une désignation générique ou spécifique (Scheil, *Rev. d'assyriologie*, t. XXVI, 1929, p. 5), le mot « Anzan » (Anšan) étant parfois synonyme d'Élam, parfois appellation d'un district spécial en Élam. L'écriture de ces textes est celle des Babyloniens, mais avec une tendance marquée à la simplification et un certain nombre de particularités ou d'archaïsmes dans les valeurs syllabiques. On a pu appeler ce syllabaire « l'accado-élamite » (Thureau-Dangin, *Le syllabaire accadien*, 1926, p. V). Le plus ancien texte en élamite est une sorte de traité, assez peu intelligible encore, entre le roi d'Accad, Narâm-Sin (vers 2557-2520 avant J.-C.), et les Élamites (*Mémoires...*, t. XI, p. 1 sq.). Toute une liste de divinités élamites et accadiennes ouvre cette inscription d'une importance exceptionnelle pour la langue et l'histoire d'Élam. Vers la même époque, se localisent deux fragments, malheureusement très mutilés, qui proviennent de la région de Bender-Boushir, sur la rive orientale du golfe Persique, et qui ont été publiés par Lenormant il y a plus d'un demi-siècle (cf. maintenant Hüsing, *Die einheim. Quellen zur Geschichte Elams*, t. I, 1916, p. 41 sq. et Fr. W. König, *Corpus inscript. elamicarum*, t. I, n. 1 et 2). La série de textes les plus longs et les plus importants commence avec Humbannumena et son fils Untaš-Gal dont nous avons parlé ci-dessus. Le titre que prennent ces rois est, en langage anzanite, *sunkik ansan susunka*, « roi d'Anšan et de Suse » (*Mémoires...*, t. III, p. 1 sq., 3 sq.; t. V, p. 7, 87 sq.; t. XI, p. 12, 88). Le même protocole reparaît dans les inscriptions de Sutruk-Nahhunte et de son fils, Kutir-Nahhunte II (*ibid.*, t. III, p. 40 sq., 47 sq.; t. V, p. 8 sq., 89 sq.). Les plus intéressants de ces documents anzanites sont les textes de Silhak-In-Sušinak (milieu du XIIe siècle avant notre ère), soit sur calcaire, soit sur briques, où ce « roi d'Anšan et de Suse » énumère les anciens rois

d'Élam et fournit le cadre de l'histoire élamite (*Mémoires...*, t. III, p. 50 sq., 53 sq., 61 sq.; t. V, p. 20 sq., 89 sq.; t. XI, p. 21 sq., 88). Le fils et successeur de Silhak-In-Sušinak est un certain Huteluduš-In-Sušinak qui, dans ses inscriptions en langue anzanite, se dit fils à la fois de Sutruk-Nahhunte, de Kutir-Nahhunte et de Silhak-In-Sušinak (*Mémoires...*, t. XI, p. 69 sq.). Il faut noter que Silhak-In-Sušinak et Kutir-Nahhunte étaient deux frères, issus l'un et l'autre de Sutruk-Nahhunte, ce qui explique la triple filiation dont s'enorgueillit Huteluduš-In-Sušinak. A celui-ci succède son frère Silhina-hamru-Lagamar, qui est mentionné dans les textes anzanites de Sutruk-Nahhunte II, fils de Hubanimmena, dont le règne se place dans la première moitié du XI[e] siècle avant notre ère (*Mémoires...*, t. III, p. 90 sq.; t. IV, p. 164 sq.; t. V, p. 62 sq.; t. VI, p. 12; t. XI, 17 sq.). La langue anzanite semble subir une éclipse sous les successeurs de Sutruk-Nahhunte II, pour reparaître avec Hallutuš-In-Sušinak, fils de Huban, Silhak-In-Sušinak II et son fils, Tepti-Huban-Sušinak, qui règnent en Élam au IX[e] siècle avant notre ère (*Mémoires...*, t. III, p. 100; t. XI, p. 78 sq., p. 80 sq.).

Dans la documentation anzanite, une place de choix doit être réservée aux inscriptions rupestres de Malamir, vallée située sur la rive gauche du Karoun, à quatre journées de marche de Shouster. Elles illustrent les reliefs qui avoisinent la grotte de Shikafteh Salman et ornent les parois du ravin appelé Koul-i-Firaoun (description de Jéquier, *Mémoires...*, t. III, p. 133 sq., pl. XXVII-XXXIII). Les textes sont bien conservés (héliogravures, *ibid.*, pl. XXIII-XXVI) et ont été interprétés — comme tous ceux de la délégation en Perse — par le P. Scheil (*ibid.*, p. 106 sq.). Ils émanent d'un certain Hanni, fils de Tahhihi, prince de A-a-pir. Mais nous ne savons pas à quelle époque situer ce personnage dans l'histoire d'Élam. D'après Jéquier, dont le raisonnement porte principalement sur la technique des reliefs de Malamir et sur la forme des signes employés dans les inscriptions, nous serions aux derniers temps du royaume élamite, alors que les luttes étaient engagées avec l'Assyrie (*ibid.*, p. 142).

La transition entre les textes anzanites et ceux du type néo-susien nous est fournie par de nombreux documents de comptabilité trouvés à environ cinq mètres de profondeur, dans le tell de Suse et situés chronologiquement « à la fin de la monarchie élamite, antérieurement à la domination babylonienne qui a été rétablie en Susiane peu après la chute de Ninive, soit par Nabopolassar, soit, au plus tard, par Nabuchodonosor » (Scheil, *Mémoires...*, t. IX, p. III). Tout le t. IX des *Mémoires* est consacré par le P. Scheil à la transcription et à la traduction de ces tablettes (1907).

Nous arrivons enfin aux textes qu'on appelle néo-élamites ou néo-susiens. Ce sont ceux qui ont permis de connaître d'abord les éléments de l'anzanite, car ils figurent dans l'une des colonnes des trilingues achéménides, parallèlement aux textes babyloniens et persans. La comparaison avec les inscriptions des autres colonnes a servi de base au déchiffrement. L'écriture est la cunéiforme, mais réduite à 113 signes dont les aspects et les valeurs sont alignés dans la liste de Weissbach, *Die Keilinschriften der Achämeniden* (1911), p. LXXVII sq. L'écriture et la langue ont été l'objet d'une étude approfondie de ce même savant dans *Die Achämenideninschriften zweiter Art* (1890), p. 25 sq., 45 sq. Le caractère agglutinant de l'élamite (ou anzanite, ou susien) le met complètement à part du babylonien sémitique et du persan indo-européen. La tendance des philologues est de le rapprocher des langues caucasiques. On trouvera un rapide aperçu de l'élamite dans les pages d'Autran sur ce sujet, *Les langues du monde*, 1924, p. 285 sq.

VII. L'histoire d'Élam. — Nous avons passé en revue, dans les colonnes précédentes, les monuments et documents qui constituent nos principales sources pour la connaissance de la civilisation, de la religion, de la langue des Élamites. Mais on peut dire que ces sources nous font surtout connaître la vie interne de l'Élam. Nous connaissons sa vie extérieure, son rayonnement, ses réactions au contact de ses voisins, amis ou ennemis, plutôt par la littérature cunéiforme de Sumer et d'Accad, de Babylonie et d'Assyrie.

L'ancien Élam, dont la frontière naturelle était, au Sud, le golfe Persique et dont les deux cours d'eau, l'Uknû (le Choaspe des Grecs, aujourd'hui Kerha) et l'Ulâ (Eulaios des Grecs, aujourd'hui Karun), (fig. 175) se jetaient jadis dans les lagunes qui avoisinent cette mer, devait, par la fatalité de l'histoire, se rencontrer, dès les origines, avec les populations de la Chaldée qui, elles aussi, grouillaient dans les marais de la « Mer inférieure où se lève le soleil ». (*Conférences de Saint-Étienne*, 1909-1910, p. 9 sq.). Quand on voulait donner une énumération des quatre parties du monde, pour les observations astronomiques, on considérait Élam comme l'une de ces parties, par opposition à Accad qui représentait la Babylonie (*ibid.*, p. 40 sq.). L'idéogramme choisi pour exprimer « Elamtu » était NIM dans le sens de pays « haut » et il est possible que le nom d'Elamtu ait été rattaché à l'accadien *elû* (hébr. *'âlâh*) « être haut » (cf. Speiser, *Mesopotamian origins*, 1930, p. 26). Le nom indigène de l'Élam était « Hatamti », plus tard « Haltamti », les deux formes se rencontrant dans les inscriptions des Achéménides. C'est le nom qu'on lisait autrefois « Hapirti », en attribuant à la seconde syllabe la valeur « pir », au lieu de la valeur « tam » qui est confirmée par l'écriture ta-am (Scheil, *Orient. Literatur-Zeitung*, 1905, col. 203; *Mémoires...*, t. X, p. 3).

Dès la plus ancienne histoire de Sumer, nous rencontrons le pays d'Élam, accompagné souvent de l'épithète « merveilleuse montagne », parmi les ennemis que subjuguaient, à tour de rôle, les rois de Lagash (aujourd'hui *Tello*). Sur la *Stèle des vautours* et les autres monuments d'É-an-na-túm, l'un des premiers rois de Lagash (vers le XXVIII[e] siècle avant notre ère), le nom d'Élam figure parmi ceux des vaincus et nous apprenons que « par É-an-na-túm Élam eut la tête brisée, Élam dans sa contrée fut repoussé » (Thureau-Dangin, *Inscriptions de Sumer et d'Accad*, p. 40-41, *Mémoires...*, t. VI, p. 6 sq. Cf. *ibid.*, p. 36-37; t. VI, p. 10, 38-39; t. III, p. 13-14, 42-43; t. III, p. 12-13, etc.; *Revue biblique*, 1926, p. 536).

Une incursion de 600 Élamites en territoire sumérien est signalée au temps du grand prêtre En-e-tar-zi qui exerce ses fonctions à Lagash dans la période antérieure à la dynastie d'Accad (Thureau-Dangin, *Rev. d'assyriologie*, t. VI, p. 139 sq.). Plus tard, nous retrouvons mention d'Élam dans les textes du fameux Gù-dé-a de Lagash. Sur l'une des statues décapitées de ce prince nous lisons que « par les armes il brisa la ville d'Anšan en Élam » (Thureau-Dangin, *op. cit.*, p. 110-111; t. VI, p. 64 sq.). Le cylindre A (t. XV, p. 6 sq.), du même, nous apprend que pour la dédicace du temple de Lagash « l'Élamite vint d'Élam, le Susien vint de Suse » (*ibid.*, p. 154-155).

Entre É-an-na-túm et Gù-dé-a, qui représentent le pays de Sumer, s'intercale la dynastie d'Accad, dont les rois, de race sémitique, soumettent à leur pouvoir non seulement les pays de Sumer et d'Accad, mais encore les régions limitrophes et mêmes les rivages méditerranéens (Dhorme, *Revue biblique*, 1926, p. 534 sq.). Le fondateur de cette dynastie, Sarru-kîn (vers 2637-2582), avait préludé à son hégémonie de l'Orient proche par la défaite du roi d'Érech, Lugal-zag-gi-si (*ibid.*, p. 230, date à rectifier). Il se vantera d'avoir

été « casseur de tête de l'Élam et de Barahsé », le pays de Barahsé étant voisin de l'Élam (*ibid.*, p. 536 sq.). Le fils et successeur de Sarru-kîn, Rí-mu-uš (vers 2581-2573), peut vouer à son dieu un vase qu'il a prélevé sur le butin d'Élam, après une victoire sur Élam et Barahsé (Thureau-Dangin, *Inscript. de Sumer et d'Accad*, p. 230-231). Le lieutenant du roi de Barahsé avait été capturé entre Awan et Suse (*Revue biblique*, 1926, p. 76). Nous retrouverons ce pays d'Awan comme partie intégrante de l'Élam au temps d'Ibi-Sin. C'est de ce territoire qu'était issue la dynastie d'Awan qui, dès les temps héroïques, avait supplanté la première dynastie d'Ur (*ibid.*, p. 76 sq.).

Sous Maništusu (vers 2572-2558), frère et successeur de Rí-mu-uš, et sous Narâm-Sin (vers 2557-2520), fils et successeur de Maništusu, tantôt Élam, tantôt Anšan figurent parmi les peuples vaincus (Legrain, *Royal inscriptions from Nippur and Babylon*, 1926, p. 23 sq. Cf. *Ur excavations texts*, t. I, 1928, p. 72 sq.). Au temps de Sar-kali-šarrê (vers 2519-2496), fils et successeur de Narâm-Sin, on rencontre encore Élam parmi les adversaires d'Accad (Thureau-Dangin, *Les inscript. de Sumer et d'Accad*, p. 320 sq.).

Ainsi, durant les XXVII[e] et XXVI[e] siècles avant notre ère, alors que les Sémites d'Accad renforcent leur suprématie sur la Chaldée et débordent au delà des frontières, ils ne cessent d'être inquiétés par ces Élamites de la lisière nord-orientale, toujours prêts à dévaler vers les riches vallées mésopotamiennes. Chose étrange, c'est de Suse que nous reviendront, après des milliers d'années d'enfouissement, les plus intéressants monuments des rois d'Accad, Sarru-kîn, Maništusu, Narâm-Sin (cf. § 3). Les Élamites des âges postérieurs les avaient emmenés comme trophées dans leur capitale.

Une période assez obscure suit celle de la dynastie d'Accad. L'influence sémitique continue de se faire sentir en Élam, comme nous pouvons le conjecturer par les inscriptions des vicaires de Suse et lieutenants d'Élam, rédigées en accadien (cf. § 6). Les noms de ces princes contiennent comme éléments divins des personnalités du panthéon élamite, telles que Sušinak qui figure dans BU-SA-Sušinak et Idadu-Sušinak (abrégé en *Idadu*), ou Ruhuratir de Dan-Ruhuratir. On se tromperait si l'on s'imaginait qu'ils passèrent leur vie à élever des temples et à les embellir. L'un d'eux, BU-SA-Sušinak, eut à mener des expéditions militaires contre les pays de Kimaš et de Hurtim. Ses inscriptions gardent la mémoire de ses succès et énumèrent complaisamment les villes qu'il a conquises (*Mémoires de la délégation en Perse*, t. XIV, p. 14 sq.). Mais les voisins de l'Élam ne restaient pas non plus inactifs. Un prince de Dêr, Anu-mutabil, se donnera comme « briseur de la tête de l'armée d'Anšan, d'Élam, de Simaš et vainqueur de Barahsé » (Thureau-Dangin, *op. cit.*, p. 250-251).

Les démêlés d'Élam avec ses voisins favorisaient la suprématie de la III[e] dynastie d'Ur. La présence à Suse de constructions dues à Sulgi (vers 2276-2231) et à Gimil-Sin (vers 2221-2213) est une preuve que ces rois exerçaient une certaine suzeraineté sur l'Élam (cf. § 6). De même les tablettes datées des années de Bûr-Sin (vers 2230-2222), *ibid.* Par des formules chronologiques nous savons que Sulgi donna sa fille en mariage à l'un des vicaires d'Anshan et que, néanmoins, sous son règne, « Anshan fut dévasté » (Thureau-Dangin, *op. cit.*, p. 332-333). A l'époque d'Ibi-Sin, dernier roi de la III[e] dynastie d'Ur (vers 2212-2187), une date mentionne la défaite des Élamites. Ce qui est particulièrement intéressant dans la formule employée, c'est l'alternance d'Élam et d'Anšan, preuve de la synonymie des deux concepts géographiques (*Ur excavations texts*, t. I, n. 290 et 292). Dans une longue dédicace à son dieu, Nannar, le même Ibi-Sin se vantera d'avoir submergé, comme un ouragan, Suse, Adamdun et le pays d'Awan (*ibid.*, n. 289, 11 sq., 40 sq.). Nous avons parlé d'Awan à propos des conquêtes de Rí-mu-uš. Quant à Adamdun, il est probable que c'est une déformation de Hatamti, nom dont se servaient les Élamites pour désigner leur propre pays (cf. ci-dessus, col. 948).

Les Élamites ne devaient pas tarder à prendre leur revanche. Nous savons, par des textes religieux et astrologiques, la triste fin d'Ibi-Sin, qui fut emmené captif au pays d'Anšan, c'est-à-dire en Élam (Langdon, *Rev. d'assyriologie*, t. XX, 1923, p. 49). Or, à propos du sac de Suse par les troupes assyriennes, l'an 640 avant J.-C., le roi Assurbanipal raconte que la déesse Nanâ d'Érech, qui depuis 1 635 ans (variante 1 535 ans) avait été emmenée à Suse par le roi, Kutir-Nahhunte, fut ramenée dans son temple, l'É-an-na d'Érech (Streck, *Assurbanipal*, p. 59, 181, 221). Si nous ajoutons le chiffre le plus faible, 1535, à 640, nous obtenons la date de 2175 avant J.-C., pour Kutir-Nahhunte. Il est piquant de constater que nous arrivons ainsi près du règne d'Ibi-Sin (vers 2212-2187 avant J.-C.). Tout porte à croire que la fin de la III[e] dynastie d'Ur fut déterminée par une vigoureuse offensive de l'Élamite Kutir-Nahhunte, offensive qui eut pour résultat la captivité d'Ibi-Sin en Élam. Le nom du conquérant apparaît sur une brique de Temti-Agun dont nous avons parlé au § 6. Temti-Agun se dit seulement « vizir de Suse », la qualité de roi étant sans doute réservée à Kutir-Nahhunte. Les successeurs de Temti-Agun, que nous avons énumérés au § 6, se contentent eux aussi de titres modestes. Ce n'est pas à Suse que se concentre alors l'hégémonie du monde oriental.

Deux dynasties, celle d'Isin et celle de Larsa, se sont partagé l'héritage de la dynastie d'Ur. L'action de l'Élam pèse sur la dynastie de Larsa. Vers l'an 1998 avant notre ère, le pouvoir direct tombe aux mains de l'Élamite Kudur-Mabuk, fils de l'Élamite Simti-Silhak. Les deux fils de Kudur-Mabuk, à savoir Arad-Sin (vers 1997-1986) et Rîm-Sin (vers 1985-1925), occuperont successivement le trône de Larsa (Thureau-Dangin, *Inscriptions de Sumer et d'Accad*, p. 300-315). L'identification de Rîm-Sin avec Arioch de Gen., XIV (*Revue biblique*, 1908, p. 209) nous amène à placer durant son long règne la domination en Élam de Kudur-Lagamar, dont le nom bien élamite est devenu, dans la Bible, Kedor-Lâ'ômér, Chodorlahomor. C'est l'époque du fameux Hammourabi (vers 1955-1913), l'Amraphel de Gen., XIV (*Rev. bibl.*, 1908, p. 206 sq.). La domination de Babylone, capitale du monde oriental grâce à la vigoureuse action de la dynastie amorrhéenne (depuis le milieu du XXI[e] siècle avant J.-C.), se heurte encore à l'Élam. La formule chronologique de l'an 30 de Hammourabi témoigne que le roi de Babylone a dû réduire l'armée d'Élam (texte complet de cette formule dans *Oxford editions of cuneiform texts*, t. II, 1923, p. 31).

Sous le successeur de Hammourabi, Samsu-iluna (vers 1912-1875), apparaît l'armée des Cassites (Schorr, *Altbabyl. Rechtsurkunden*, p. 595, année 9). Les « Kaššû », que nous appelons Cassites ou Cosséens, sont parents des Élamites, mais d'une parenté assez éloignée (Meyer, *Geschichte des Altertums*, t. I, 2, 2[e] éd., 1909, p. 580 sq.; Speiser, *Mesopotamian origins*, p. 121 sq.). Quand la dynastie amorrhéenne aura été renversée par les Hittites (*Revue biblique*, 1930, p. 167), ce sont les Cassites qui hériteront de l'empire de Hammourabi. Leurs rois resteront sur le trône de Babylone de l'an 1750 à l'an 1170 avant J.-C. (Thureau-Dangin, *Rev. d'assyriologie*, t. XXIV, 1927, p. 197 sq.). Une dynastie contemporaine et rivale est celle du Pays de la mer, aux abords du golfe Persique (*Rev. biblique*, 1922,

p. 404 sq.; 1928, p. 498 sq.). L'un de leurs rois, Éa-gamil (vers 1593-1585 avant J.-C., d'après Thureau-Dangin, *loc. cit.*), entreprend une campagne contre l'Élam (King, *Chronicles concerning early babylonian kings*, t. II, p. 22 sq.). Mais un roi de la dynastie cassite, du nom d'Ulam-Buriaš, se jette sur le Pays de la mer, triomphe d'Éa-gamil et supprime la dynastie rivale (*ibid.*, p. 23).

La Chronique babylonienne « *P* » mentionne une campagne de Kurigalzu III au pays d'Élam (Fried. Delitzsch, *Die babylonische Chronik*, p. 45). Ce Kurigalzu appartient à la dynastie cassite et règne vers 1362-1338. Son antagoniste de Suse est Hurbatila (*ibid.*). On rapporte de la capitale élamite une amulette au nom de l'ancien roi d'Ur, Sulgi (Scheil, *Mémoires...*, t. v, p. 15). Il semble que les Élamites se replient alors sur eux-mêmes. Ils renoncent de plus en plus à l'idiome accadien qui est celui de leurs ennemis. L'anzanite, la langue indigène, prend une place prépondérante dans leurs inscriptions, comme nous l'avons constaté, pour le XIIIe siècle avant notre ère, dans les textes des « rois d'Anshan et de Suse », Humbannumena et Untas-GAL (§ 6). Un fait d'une importance capitale pour l'histoire de cette époque nous est révélé par une inscription accadienne d'Untaš-Gal, c'est la prise par ce « roi d'Anzan » du dieu Immiriya qui appartenait à Kaštiliaš (Scheil, *Mémoires...*, p. 85 sq.). Il s'agit sans doute du roi de Babylone Kaštiliaš III (vers 1253-1246). Ainsi recommence le duel entre l'Élam et la Babylonie qui va se continuer sous le successeur de Kaštiliaš III, Enlil-nâdin-šumi (vers 1245-1244). Le roi de Suse, Kidin-Hutrutaš, envahit la Chaldée, s'empare des villes de Nippour et de Dêr (*Chronique* « *P* », cf. Delitzsch, *op. cit.*, p. 46). Il continue ses attaques au temps d'Adad-šum-iddin (vers 1242-1237).

La période glorieuse de l'histoire élamite est celle de Sutruk-Nahhunte, fils de Hallutuš-In-Sušinak. La Babylonie ne cessait d'être harcelée par les Assyriens. Tukulti-Ninurta Ier (vers 1260-1232 avant J.-C.), roi d'Assur, avait réussi à s'emparer de Babylone et à emmener captif Kastiliaš III (King, *Records of the reign of Tukulti-Ninib I*, p. 86 sq., 96 sq.). Les Élamites profitent des luttes entre Assyriens et Babyloniens pour pénétrer en Chaldée. Sous la conduite de Sutruk-Nahhunte et de son fils, Kutir-Nahhunte, ils s'emparent de la ville de Sippar (aujourd'hui Abu-Haba). Le roi de Babylone, Zamama-šum-iddin, est tué dans cette guerre après une seule année de règne (vers 1178). C'est au retour de cette expédition que Šutruk-Nahhunte ramène à Suse les trophées les plus remarquables, stèle de Narâm-Sin et code de Hammourabi (cf. § 3). Les événements qui ont marqué cette campagne élamite nous sont connus par le récit d'un roi de la dynastie qui, vers l'an 1170, devait mettre fin à la dynastie cassite (Winckler, *Gesetze Hammurabis*, p. 9 sq.; Scheil, *Mémoires...*, t. v, p. XV sq.). Le dernier roi cassite sera Enlil-nâdin-ahhê (vers 1177-1175) qui ne peut résister aux efforts combinés des Assyriens et des Élamites.

Le frère de Kutir-Nahhunte II, Silhak-In-Sušinak, qui lui succède sur le trône d'Élam, nous a laissé maintes inscriptions en langue anzanite (cf. § 6). Par elles on a pu reconstituer la généalogie des rois d'Élam. Mais ces textes appartiennent, pour la plupart, au genre littéraire des *ex-voto.* Ils nous renseignent peu sur l'histoire contemporaine. Les deux rois qui ouvrent à Babylone la dynastie dite de PA-SE, héritière de la dynastie cassite, sont Marduk-šâpik-zêri (vers 1170-1153 av. J.-C.) et Ninurta-nâdin-šumi (vers 1152-1147). Ils vivent sous la menace élamite qu'avait accentuée l'expédition de Sutruk-Nahhunte et de son fils Kutir-Nahhunte II (Meyer, *Geschichte des Altertums*, t. II, 2e éd., 1928, p. 537). Sous Nabuchodonosor Ier (vers 1146-1123), la Babylonie se ressaisit. Un document de premier ordre pour l'histoire des relations entre Babel et Élam, au temps de ce monarque, est la charte de donation dans laquelle sont énumérés les services rendus par le chef des chars, Ritti-Marduk (King, *Babylonian Boundary Stones*, p. 29 sq.). Une expédition contre les Élamites « pour venger Accad » y est décrite en termes épiques. Sur les rives de l'Ulâ (Eulaios, le Karûn), est livrée une bataille rangée dont l'issue est favorable aux Babyloniens : « et le roi Nabuchodonosor sortit vainqueur, il prit le pays d'Élam, il pilla ses possessions » (*ibid.*, t. I, p. 33, 42 sq.). Non moins intéressant l'acte de donation de Nabuchodonosor Ier à Samûa et à son fils Samaâ, fils d'un prêtre du dieu Eri-ia, qui ont fui de devant le roi d'Élam pour se réfugier en Kar-Duniaš, c'est-à-dire en Babylonie, près de Nabuchodonosor (King, *op. cit.*, p. 96 sq.). Ils marchent avec le roi à la conquête d'Élam. Le dieu Eri-ia est ramené à Babylone de la ville de Dîn-sarri où il était resté. On le transfère ensuite à Huṣṣi (*ibid.*).

Sous les successeurs de Nabuchodonosor Ier, l'astre de Babylone pâlit de plus en plus. L'Assyrie, au contraire, ne fait que grandir. Le roi Ašur-rêš-iši Ier (vers 1149-1117, d'après le plus récent comput de Weidner, *Archiv für Orientforschung*, t. IV, 1927, p. 217) avait déjà eu maille à partir avec Ninurta-nâdin-šumâte (vers 1152-1147) et Nabuchodonosor Ier (vers 1146-1123). Ce dernier avait même essuyé une sanglante défaite, comme en fait foi l'histoire synchronique (Weidner, article *Assur-rês-isi*, dans *Reallexicon der Assyriologie*, t. I, 3, 1929, p. 223). Le fils et successeur d'Ašur-rêš-iši, Téglath-phalasar Ier (vers 1116-1090) est définitivement vainqueur de Babylone et s'impose aux principales villes de la Chaldée (*Histoire synchronique*, t. II, p. 14 sq.). C'est Marduk-nâdin-ahhê, second successeur de Nabuchodonosor Ier, qui est ainsi réduit au rang de vassal. Avec Ašur-bêl-kala (vers 1087-1070 av. J.-C.), second successeur de Téglath-phalasar Ier, l'Assyrie et la Babylonie inaugurent une ère de paix. Ašur-bêl-kala épouse même la fille d'Adad-apla-iddin, roi de Babylone vers 1083-1062 (Weidner, *Archiv für Orientforschung*, t. VI, 1930, p. 75 sq.). L'Élam ne joue plus de rôle sur la scène orientale. Les successeurs de Silhak-In-Sušinak sont occupés à ériger des statues et à construire des temples (cf. § 6).

Deux dynasties assez éphémères, celle du Pays de la mer et celle de Baṣu, se succèdent à Babylone dans les dernières années du XIe siècle avant Jésus-Christ. Un Élamite, Mâr-bîti-apal-uṣur, s'assied pour un temps (vers 996-991) sur le trône de Babylone, mais ne réussit pas à y fonder une dynastie. Les rois babyloniens qui lui succèdent restent dans la pénombre de l'histoire, tandis que les monarques d'Assur portent la puissance de l'empire ninivite à son apogée. A l'époque de Samši-Adad V, roi d'Assyrie (823-810), le Babylonien Marduk-balaṭsu-iqbi (827-815) essaie d'organiser une coalition dans laquelle figurent les forces d'Élam (*Inscription de Samši-Adad V*, col. 4, l. 38 sq.). Les alliés sont battus à Dûr-Papsukal. Le grand conquérant Teglath-phalasar III (745-727) s'assure quelques villes fortes de la frontière d'Élam pour parer à tout danger venant de ce côté de l'empire (*Tablette de Nimroud*, l. 13 sq.). Les rois élamites ne sont pas de taille à se mesurer avec le colosse d'Assur. *La chronique babylonienne* (I, 9-10) signale simplement que l'an 5 du roi de Babylone Nabû-naṣir (747-735), Ummanigaš s'était assis sur le trône d'Élam. Le vrai nom de ce monarque était Humbanigaš, comme on le sait par les textes assyriens. C'est avec lui que l'Élam sort de sa torpeur.

En Assyrie, l'usurpateur Sargon (721-705) vient à peine de fonder une dynastie nouvelle et de s'emparer

de Samarie (Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie*, p. 46 sq.) qu'il se voit obligé de faire face aux efforts combinés de Marduk-apal-iddin (Mérodach-baladan II) de Babylone et de Humbanigaš d'Élam. La *Chronique babylonienne* insiste sur la défaite que subit Sargon devant la ville de Dêr (I, 33 sq.), tandis que les inscriptions assyriennes transforment cet échec en victoire (*Les pays bibliques et l'Assyrie*, p. 51). L'an 5 de Marduk-apal-iddin, c'est-à-dire en 717, survient la mort de Humbanigaš, comme nous l'apprenons par la *Chronique babylonienne* (I, 38 sq.). Le même document spécifie que son successeur est « fils de sa sœur » (t. I, p. 40), suivant le mode de succession au trône que nous avons constaté en Élam. Le nom de ce successeur est Ištar-Hundu (t. I, p. 40) qui est la forme babylonienne de Sutur-Nahundi conservé dans les textes assyriens. Fidèle à la politique de son prédécesseur, Sutur-Nahundi fait alliance avec Marduk-apal-iddin. Tous deux s'assurent le concours des peuplades araméennes qui s'échelonnent le long du fleuve Uknû (Choaspe des Grecs, aujourd'hui la Kerha). Sargon commence par réduire ces nomades et leur enlever les points d'appui qu'ils s'étaient assurés (*Les pays bibliques...*, p. 59 sq.). Le roi d'Élam ne trouve son salut que dans la fuite. Il se retranche dans son pays et en refuse l'accès à Marduk-apal-iddin qui voudrait s'y réfugier (*ibid.*, p. 60). Celui-ci erre parmi les tribus araméennes, cependant que Sargon fait son entrée solennelle à Babylone, au mois de nisan de l'année 709 avant J.-C. *(ibid.)*.

Nous retrouvons les Élamites dans un conflit qui s'élève au pays d'Ellipi (région du cours supérieur de la Kerha). Deux frères sont en compétition pour la succession du trône que laisse vide la mort du roi Daltâ. L'un des frères, Nibê, a fait appel au roi d'Élam, Sutur-Nahundi, l'autre, Išpabâra, au roi d'Assyrie, Sargon (voir maintenant Lie, *The inscriptions of Sargon II*, t. I, p. 72 sq.). La rencontre des Assyriens et des Élamites se produit à Marubištu, capitale d'Ellipi, en pleine montagne. Sargon impose sa tutelle au pays.

Le fils de Sargon, Sennachérib (705-681), rencontrera souvent les Élamites sur son chemin dans sa lutte pour l'hégémonie du monde oriental. Dès ses premières années de règne, il doit marcher contre Marduk-apal-iddin qui, en 703, récupère le trône de Babylone, et contre le roi d'Élam, Sutur-Nahundi, redevenu l'allié des Babyloniens. Les Élamites se sont concentrés, avec les Araméens et les Chaldéens, dans la forteresse de Coutha (aujourd'hui tell Ibrahim au nord-est-est de Babylone, tandis que Marduk-apal-iddin est à Kish (aujourd'hui el-Oheimir à l'est de Babylone). Sennachérib s'empare d'abord de Coutha, puis de Kish. Les détails des opérations nous sont fournis par le cylindre n. 113 203 du British Museum (Sidney Smith, *The first campaign of Sennacherib*; Luckenbill, *Ancient records of Assyria and Babylonia*, t. II, p. 128 sq.). La double victoire de Sennachérib est suivie d'une promenade triomphale dans toute la Chaldée. Villes fortes et villages tombent entre ses mains. Un butin formidable est ramené en Assyrie. Le royaume de Babylone est confié à Bêl-ibni (702-700), l'une des créatures de Sennachérib.

Le roi d'Élam, Sutur-Nahundi, ne tarde pas à disparaître de la scène. Il est pris et jeté en prison par son propre frère, Hallušu, l'an 1 d'Aššur-nâdin-šumi (699-694 av. J.-C.), comme nous l'apprend la *Chronique babylonienne* (II, 32 sq.). Cet Aššur-nâdin-šumi, qui, succède à Bêl-ibni, était le fils aîné de Sennachérib installé par son père à Babylone à la suite d'une campagne qu'avaient nécessitée la trahison de Bêl-ibni et la révolte du Chaldéen Sûzubu (*Les pays bibliques et l'Assyrie*, p. 76 sq.).

La sixième campagne de Sennachérib est dirigée contre l'Élam qui a accueilli les Araméens de Bît-Iakîn en Chaldée (*Rev. biblique*, 1928, p. 499). Des vaisseaux, construits par des Tyriens, des Sidoniens, des Chypriotes, transportent sur le Tigre et l'Euphrate l'armée assyrienne (*Les pays bibliques...*, p. 78 sq.). On atteint l'Élam en plein cœur. Mais Hallušu, le roi intrépide se jette ensuite sur Babylone, emmène en captivité Aššur-nâdin-šumi, fils de Sennachérib, et le remplace sur le trône de Babel par Nergal-ušêzib, qu'on appellera le Babylonien Sûzubu pour le distinguer du Chaldéen du même nom (*Chronique babylonienne*, II, 39 sq.; *Les pays bibliques...*, p. 79). Dès le début de son règne, Nergal-ušêzib (693 av. J.-C.) s'empare de la ville de Nippour (aujourd'hui Nuffar) en Chaldée. Mais les Assyriens s'emparent d'Uruk (Erech, aujourd'hui Warka), dont ils emmènent les dieux et les habitants. Nergal-ušêzib se joint aux Élamites pour tomber sur l'armée assyrienne et reprendre les dépouilles d'Erech. Un autre combat se livre à Nippour. Vaincu, Nergal-ušêzib est emmené en Assyrie comme prisonnier de guerre. Ces événements sont racontés avec concision dans la *Chronique babylonienne*, II, 46 sq. Nous apprenons ensuite que le roi d'Élam, Hallušu, est jeté en prison et mis à mort par ses propres sujets, après un règne de six ans. Son successeur est Kudur-Nahundu que la *Chronique babylonienne* appelle simplement Kudurru. C'est contre lui que Sennachérib entreprend sa septième campagne (*Prisme de Taylor*, IV, 43 sq.), qui est une véritable razzia en pays élamite, mais interrompue par les pluies et les neiges. Sur le trône de Babylone s'assied Mušêzib-Marduk (692-689) qui est celui que les textes assyriens appellent le Chaldéen Sûzubu (*Les pays bibliques et l'Assyrie*, p. 79, n. 6). L'an 1 de Mušêzib-Marduk, le roi d'Élam, Kudur-Nahundu, est tué dans une révolte, après n'avoir régné que quelques mois (*Chronique babylonienne*, III, 13 sq.). Son successeur est appelé Me-na-nu par la *Chronique babylonienne*, plus exactement Umman-Menanu par les inscriptions de Sennachérib qui ajoutent qu' « il n'avait pas de jugement ni de conseil » (*Prisme de Taylor*, V, 21 sq.). C'est lui qui prend la tête d'une coalition immense que favorise Mušêzib-Marduk. En l'an 689, il se propose de marcher contre l'Assyrie. Sennachérib vient livrer le combat à Halulê. Le roi d'Assur se vante d'avoir exterminé les alliés et, en particulier, d'avoir mis à mal le grand chef de l'armée élamite, Humban-undaša (*Prisme de Taylor*, V, 65 sq.). Mais la *Chronique babylonienne* (III, 16 sq.) attribue la victoire de Halulê aux armées d'Élam et d'Accad sous les ordres de Menanu. Cette même année (4e du règne de Mušêzib-Marduk), le roi d'Élam, « une attaque l'attaque et sa bouche se fige. et il ne peut plus parler » (*Chronique babylonienne*, III, 19 sq.). Privé de son allié, Mušêzib-Marduk ne peut plus faire face aux Assyriens qui s'emparent de Babylone, emmènent le roi en captivité, détruisent systématiquement la ville et ses monuments religieux (*Les pays bibliques...*, p. 81 sq.). Quant au roi d'Élam, il passe de vie à trépas au mois d'Addar de cette même année 689. Il a pour successeur Hummahaldaš Ier (688-681 av. J.-C.). De celui-ci, la *Chronique babylonienne* (III, 30 sq.) nous apprend simplement que, après un règne de huit ans, « il est frappé du feu », sans que nous puissions déterminer s'il s'agit de la fièvre ou d'un coup de soleil, ou de la foudre, ou d'un accident par le feu.

Sous le règne d'Asaraddon (681-669 av. J.-C.), qui occupe à la fois le trône de Ninive et celui de Babel, nous trouvons en Élam Hummahaldaš II (681-675 av. J.-C.). Par les annales d'Asaraddon, nous apprenons qu'un des fils de Marduk-apal-iddin, du nom de

Nabû-zêr-kên-lišir, avait essayé de soulever les tribus araméennes du Pays de la mer et avait cherché un appui en Élam. Mais les Élamites le mettent à mort. Son frère, Na'id-Marduk, quitte l'Élam pour venir faire acte de vassalité et de fidélité à la cour d'Asaraddon qui l'investit de l'autorité sur le Pays de la mer (Luckenbill, *Ancient records...*, t. II, p. 204, 213, 216 sq.). Mais nous apprenons par la *Chronique babylonienne* (IV, 9 sq.) qu'en 675 Hummanhaldaš II a fait une incursion en Babylonie et s'est jeté sur la ville de Sippar. Il meurt peu de temps après. Son frère, Urtagu pour les Babyloniens, Urtaku pour les Assyriens, s'assied sur le trône d'Élam. On possède une lettre d'Asaraddon à Urtaku dans laquelle le roi d'Assur appelle le roi d'Élam son « frère ». Le texte de cette lettre montre que les relations sont bonnes entre les deux monarques : « Lettre d'Asaraddon, roi d'Assyrie, à Urtaku, roi d'Élam, [mon] frère : Je vais bien, mes fils et mes filles vont bien, mon pays et mes grands vont bien. Que tout aille bien pour Urtaku, roi d'Élam, mon frère! Que tout aille bien pour tes fils et tes filles! Que tout aille bien pour tes grands et ton pays! » (Streck, *Assurbanipal*, t. I, p. CIII.)

Au début du règne d'Assurbanipal (668-626 av. J.-C.), les relations restent excellentes entre les deux pays. Nous apprenons même par les annales du roi d'Assyrie que, dans une famine qui sévissait en Élam, il avait envoyé des céréales au pays ami (*ibid.*, p. CCCXII). Mais Urtaku voulut ensuite profiter de ce que l'Assyrie était occupée à lutter contre l'Égypte, pour se jeter sur la Babylonie où régnait le frère d'Assurbanipal, Samaš-šum-ukîn (668-648). Assurbanipal lance ses troupes pour punir le félon. Les Élamites sont vaincus et Urtaku « meurt en un jour qui n'était pas de son destin » (*Assurbanipal*, cyl. B, IV, 51 sq.; *Les pays bibliques et l'Assyrie*, p. 113). La date de cette mort prématurée est aux environs de 664 av. J.-C. (Streck, *Assurbanipal*, t. I, p. CCCXII).

Le successeur d'Urtaku fut Teumman, frère cadet d'Urtaku, qui avait probablement hâté la mort de celui dont il convoitait le trône. Les partisans d'Urtaku, entre autres deux fils de Hummanhaldaš II et trois fils d'Urtaku, ont dû se réfugier à Ninive auprès d'Assurbanipal. Celui-ci refuse de les livrer à Teumman qui ne cesse de les réclamer. La guerre éclate donc entre l'Assyrie et l'Élam (*Les pays bibliques et l'Assyrie*, p. 113; Streck, *Assurbanipal*, t. I, p. CCCXIV). A Teumman se joignent quelques tribus de Chaldéens et d'Araméens des environs du golfe Persique. L'armée assyrienne est conduite par un des généraux d'Assurbanipal. La rencontre a lieu, vers l'an 655, sur les rives du fleuve Ulâa. La défaite des Élamites est telle qu'elle fournit le thème d'un certain nombre de reliefs du palais d'Assurbanipal à Ninive (voir *A guide to the Babylonian and Assyrian antiquities* du British Museum, 1922, p. 54 sq.). Des inscriptions illustrent les principales scènes. Elles nous montrent Teumman blessé d'un trait et disant à son fils de tirer de l'arc, puis fuyant avec son fils aîné, Tamrîtu, et cherchant à se cacher dans un bois, mais tous deux tombent aux mains des Assyriens et Assurbanipal leur coupe la tête (Streck, *Assurbanipal*, t. II, p. 311 sq.). Puis c'est le gendre de Teumman, du nom d'Urtaku, qui, blessé lui aussi d'une flèche, demande à un Assyrien de le décapiter et de porter sa tête au roi (*ibid.*, p. 315). Dans la scène souvent reproduite où Assurbanipal, couché sur un lit de parade, se livre à de copieuses libations avec son épouse siégeant sur un trône, un lugubre souvenir se mêle à la musique des harpistes et des chanteurs, c'est la tête de Teumman suspendue à l'un des arbres qui, de leur ombre, couvrent le couple royal (reproduction artistique dans *La sculpture babylonienne et assyrienne du British Museum*, par H.-R. Hall, 1928, pl. XLI; *Dict. Bible*, t. IV, p. 289, fig. 97). La tête d'Ištarnandi, l'un des alliés de Teumman, figure aussi parmi les trophées qu'on ramène à Ninive (Streck, *op. cit.*, t. I, p. CCCXV).

Un des fils d'Urtaku, Ummanigaš II (vers 655-652 av. J.-C.), fut préposé par Assurbanipal aux destinées de l'Élam, tandis qu'un autre fils, Tammaritu, était choisi comme prince de Hîdalu pour remplacer le traître Ištarnandi (Streck, *ibid.*, p. CCCXV sq.). Quand la lutte fratricide éclate entre Assurbanipal et Samaš-šum-ukîn, l'Élam fait partie de l'immense coalition que ce dernier a réussi à soulever contre les Assyriens (*Les pays bibliques et l'Assyrie*, p. 115). Une armée est envoyée par Ummanigaš II pour renforcer les Babyloniens. L'un des fils de Teumman reparaît, avec quatre des principaux généraux élamites, à la tête des troupes (Streck, *op. cit.*, t. I, p. CCCXVII). Mais bientôt Ummanigaš est détrôné par un nouveau Tammaritu. Celui-ci reste fidèle à la cause babylonienne et envoie des secours à Samaš-šum-ukîn (*Cylindre de Rassam*, IV, 3 sq.). Une révolution renverse Tammaritu qui ne trouve rien de mieux que de se réfugier, avec ses frères, sa famille, ses grands, auprès d'Assurbanipal (*ibid.*, IV, 23 sq.). Le roi d'Élam que la révolution a porté sur le trône est maintenant Indabigaš (vers 650-648). La puissance d'Assur l'impressionne. Il met en liberté des Assyriens qui avaient autrefois été livrés à l'Élam par un fils de Marduk-apal-iddin (*Cylindre B*, VII, 72 sq.). Une lettre d'Assurbanipal à Indabigaš lui avait, d'ailleurs, intimé cette libération sous les plus terribles menaces (*Cylindre C*, VIII, 47 sq.). Une mort sanglante dans une émeute fait disparaître de la scène Indabigaš auquel succède Ummanaldaš III (*ibid.*, 68 sq.). Sur ces entrefaites se produit la chute de Babylone sous les coups d'Assurbanipal dont le frère ennemi Samaš-šum-ukîn, se donne la mort (*Les pays bibliques...*, p. 116). L'Assyrie restait seule maîtresse des destinées du monde oriental (648 av. J.-C.).

Les coups décisifs contre l'Élam furent portés par Assurbanipal au temps d'Ummanaldaš III (vers 648-640 av. J.-C.). La septième campagne du roi d'Assyrie, racontée tout au long dans le *Cylindre de Rassam* (IV, 110 sq.), avait pour objet de ramener sur le trône de Suse le fugitif Tammaritu, prédécesseur d'Indabigaš. La prise de la double forteresse de Bît-Imbi, sur la frontière élamite, est le fait d'armes sur lequel insiste particulièrement le récit assyrien (IV, 123 sq.). Le gouverneur de la ville est un gendre d'Ummanaldaš. On l'emmène enchaîné au pays d'Assur. La femme et les enfants de Teumman, l'ancien roi d'Élam, font partie des captifs. Ummanaldaš abandonne sa résidence royale de Madaktu. Son compétiteur, un certain Umbahabua, qui s'était installé à Bubilu, s'enfuit également. Tammaritu est de nouveau intronisé à Suse (*Cylindre de Rassam*, V, 1-22). Mais il trahit bientôt son protecteur. La vengeance des dieux Assur et Ištar le poursuit, il est renversé de son trône (*ibid.*, V, 29 sq.). L'armée assyrienne met le pays à feu et à sang. Un grand nombre de villes sont saccagées (*ibid.*, V, 36 sq., 41 sq.).

La huitième campagne d'Assurbanipal est encore dirigée contre Ummanaldaš qui s'est réinstallé à Madaktu et à reconquis Bît-Imbi. Les Assyriens reprennent une à une les villes frontières et s'enfoncent dans le pays. Nouvelle fuite d'Ummanaldaš qui s'établit à Dûr-Undasi. Les cités les mieux défendues, entre autres Madaktu, sont conquises par l'armée d'Assur. Même Dûr-Undasi est prise. Encouragés par une vision nocturne de la déesse Ištar d'Arbèles, les soldats franchissent hardiment le fleuve Idide derrière lequel Ummanaldaš comptait s'abriter. On parcourt le pays en tous sens. Ummanaldaš « s'enfuit en état de

nudité et tint la montagne » (*Cylindre de Rassam*, v, 63-125).

Le point culminant de cette campagne définitive est la prise de Suse (640-639 av. J.-C.). Rarement les Assyriens, qui ne faisaient pas les choses à demi, exercèrent à ce degré leur rage de destruction. C'est sur un ton d'enthousiasme que les annales d'Assurbanipal commencent la relation de cet épisode tragique : « A mon retour, comme Assur et Ištar m'avaient élevé au-dessus de mes ennemis, je conquis la ville de Suse, la grande cité, la demeure de leurs dieux, l'endroit de leur mystère. Par décret d'Assur et d'Ištar j'entrai dans ses palais, j'y demeurai dans les réjouissances, puis j'ouvris leurs trésors. L'argent, l'or, l'avoir, le bien, qui y sont entassés, que les anciens rois d'Élam jusqu'aux rois de ces jours-ci ont rassemblés, ont déposés, sur lesquels un autre ennemi que moi n'avait porté les mains, je les ai fait sortir et les ai comptés en butin. » (*Cylindre de Rassam*, v, 126; vi, 6.) La suite du récit détaille ces richesses qui proviennent de sept pillages organisés par les rois d'Élam aux pays de Sumer, d'Accad, de Karduniash (*ibid.*, vi, 7 sq.). En outre, les présents des rois d'Accad et en particulier de Samaš-šum-ukîn, le mobilier, la vaisselle, les chars, les chevaux, les mules, les attelages, tout prend le chemin d'Assyrie (*ibid.*, vi, 13-26).

La tour à étages *(siqurrat, ziqurat)* du temple de Suse est détruite et les cornes d'airain qui la garnissaient au sommet sont enlevées comme trophées, (*ibid.*, vi, 27-29). Le butin comporte les dieux et déesses d'Élam, avec leur trésor, leur avoir, leur vaisselle, leur personnel. Une vingtaine de ces divinités sont énumérées. En tête, le dieu national « Sušinak, dieu de leur mystère, qui habite dans des cachettes, dont personne ne voit l'œuvre de divinité » (*Cylindre de Rassam*, vi, 30). La liste reproduit, sous leur forme assyrienne, les noms des plus célèbres personnalités du panthéon élamite (voir de Genouillac, *Les dieux d'Élam*, dans *Recueil de travaux...*, t. xxvii, p. 94 sq.; Hüsing, *Orient. Literatur Zeitung*, t. viii, col. 385 sq.; Streck, *Assurbanipal*, t. ii, p. 53, n. 6). On peut la comparer à celle qui était inscrite sur le texte anzanite du traité de Narâm-Sin (*Mémoires de la délégation en Perse*, t. xi, p. 2 sq.). Puis, ce sont 32 statues de rois, les unes en or, les autres en argent, en bronze, en marbre (*Cylindre de Rassam*, vi, 48-51). Même les šêdu et les lamassu, ces taureaux ailés qui gardent l'entrée des temples, ainsi que les autres monstres représentés sur les parois des portes, on les emporte ou on les démolit. Les temples sont détruits, les dieux et déesses jetés au vent, les mystères violés, les bois sacrés incendiés (*ibid.*, vi, 58-69). On poursuit les souverains de Suse jusque par delà leur tombe : « Les tombeaux de leurs rois anciens et récents, qui ne craignaient pas Assur et Ištar, mes maîtres, eux qui avaient paralysé les rois, mes pères, je les détruisis, je les ruinai, je les mis au jour. J'emportai leurs os au pays d'Assur. Je rendis leurs mânes sans repos, je les privai d'offrande funéraire, de libation d'eau » (*ibid.*, vi, 70-76). Le territoire d'Élam est dévasté à un mois et vingt-cinq jours de marche. On le jonche de sel et d'épines. Les fils, les sœurs, les descendants des rois, les grands, les nobles, les généraux, les cavaliers, les archers, les artistes, les représentants de toutes les classes sociales sont emmenés en captivité, avec les chevaux, les mulets, les ânes, les bœufs, les brebis « qui étaient plus nombreux que les sauterelles » (*ibid.*, vi, 77-95). Même la terre de Suse, de Madaktu, de Haltemaš et des autres villes est emportée en Assyrie (*ibid.*, vi, 96-98). La désolation est au comble : « En un mois de jours j'écrasai l'Élam dans toute son étendue. La clameur des hommes, le piétinement des bœufs et des brebis, le cri joyeux d'allégresse, je l'exclus de ses campagnes. Des onagres, des gazelles, des bêtes sauvages de toutes sortes je les fis s'accroupir en elles tranquillement » (*ibid.*, vi, 99-106). Enfin le grand événement auquel nous avons déjà fait allusion : le retour à Érech, dans son sanctuaire É-hi-li-an-na, « maison de la volupté du ciel », et dans son temple : É-an-na, « maison du ciel », de la déesse Nanâ jadis enlevée par Kutir-Nahhunte (*ibid.*, vi, 107-124, à compléter par Streck, *Assurbanipal*, t. ii, p. 178 sq., l. 12 sq.). Puis on offre aux dieux d'Assyrie les captifs et le butin d'Élam, les prémices de tout ce qui avait été emporté. On répartit dans l'armée les archers, les écuyers, les artisans, les armuriers, tandis que le menu peuple est partagé « comme du petit bétail » entre les villes, les demeures des dieux, les gouverneurs, les grands (*Cylindre de Rassam*, vi, 125; vii, 8).

Le roi Ummanaldaš revient à Madaktu, la capitale en ruines, « il s'assit en deuil à l'endroit de la contrition ». Près de lui s'est réfugié le petit-fils de Marduk-apal-iddin, Nabû-bêl-šumâte, qui avait mis sa confiance dans les rois Ummanigaš, Tammaritu, Indabigaš, Ummanaldaš, et s'était sans cesse insurgé contre Assur. Des messagers vont, de la part d'Assurbanipal, réclamer l'extradition du fugitif. Saisi de terreur, Nabû-bêl-šumâte demande à son écuyer de lui donner la mort, ils se tuent l'un l'autre à coups de poignards. Alors Ummanaldaš met dans du sel le cadavre du malheureux et l'envoie, avec la tête de l'écuyer, à Assurbanipal (*Cylindre de Rassam*, vii, 9-44). Le roi d'Assyrie ne veut pas qu'on enterre le cadavre, il lui tranche la tête et la pend au cou d'un des partisans de Samaš-šum-ukîn (*ibid.*, vii, 45-50). Les rebelles se rendent les uns après les autres. On les incorpore dans le régiment des archers (*ibid.*, vii, 51-81).

Nous avons cru devoir insister sur cette fin de Suse et de l'Élam au temps d'Assurbanipal. Les détails les plus circonstanciés en ont été sauvegardés dans les annales retrouvées à Koyundjik, sur le site de l'antique Ninive. L'Assyrie, après avoir vaincu l'Égypte et la Babylonie, avait voulu régler une fois pour toutes la querelle entre l'Élam et la Mésopotamie. Le dernier roi Ummanaldaš, obligé de fuir devant l'hostilité de ses propres sujets, fut capturé par des Assyriens et expédié à Ninive (vers 639 av. J.-C.) : cf. Streck, *Assurbanipal*, t. i, p. ccclxv sq.). Le convoi était représenté sur l'un des reliefs du palais de Ninive et un texte expliquait qu'il s'agissait de la capture d'Ummanaldaš (*ibid.*, t. ii, p. 836 sq.). C'était le symbole du sort qui était réservé à l'Élam, désormais privé de sa liberté et passant d'un maître à un autre.

L'apogée de la gloire d'Assur ne précédait que de quelques années sa chute définitive. Assurbanipal meurt en l'an 626 av. J.-C. Ses successeurs passent rapidement sur le trône de Ninive (*Revue biblique*, 1924, p. 225 sq.). La Babylonie est gouvernée par Kandilanu (*ibid.*, p. 224 sq.), qui est bien vite supplanté par une dynastie nouvelle, celle des Chaldéens, dont le premier roi est Nabopolassar (625-605 av. J.-C.). Les Babyloniens de Nabopolassar et les Mèdes de Cyaxare, à la suite d'une série d'opérations militaires aujourd'hui bien connues, portent le coup fatal à la puissance assyrienne (voir notre article *La fin de l'empire assyrien*, dans *Revue biblique*, 1924, p. 226 sq., compléter par *Rev. biblique*, 1927, p. 152). La ville d'Assur (Qala'at-Shergaṭ) tombe la première aux mains des Mèdes (614 av. J.-C.). Puis Ninive succombe aux assauts répétés des Mèdes et des Babyloniens (612 av. J.-C.). Les deux armées s'empareront enfin de Ḥarran où s'était retranché Assur-uballiṭ, le dernier roi d'Assur (610 av. J.-C.).

L'empire assyrien est partagé entre les vainqueurs. Les Mèdes gardent la Mésopotamie du Nord, en parti-

culier la ville de Ḥarran, comme nous l'apprenons par le cylindre de Nabonide (*Revue bibl.*, 1924, p. 231 sq.). Ce sont les Mèdes qui, en effet, se dissimulent sous le nom des Umman-Manda dont les agissements sont racontés dans ce texte (*ibid.*, 1927, p. 152). L'Élam est dévolu à la Babylonie. On en parle assez peu dans les textes de la dynastie chaldéenne. Les fouilles de Suse ont ramené au jour un barillet de Nabuchodonosor II (604-562 av. J.-C.), qui montre que ce monarque a effectivement exercé l'autorité sur l'Élam (Scheil, *Mémoires...*, t. II, p. 123 sq.; Langdon, *Die Neubabyl. Königsinschriften*, p. 32 sq. et 144 sq.). Une pierre noire au nom du même roi (*Mémoires...*, t. IV, pl. XVIII, n. 4) et une mesure en albâtre marquée de son estampille (*ibid.*, t. VI, p. 56; Langdon, *op. cit.*, p. 44 et 206) sont d'autres attestations de la souveraineté de Babylone sur Suse. Du fils de Nabuchodonosor II, Awêl-Marduk (561-560), a été retrouvé un fragment de mesure de capacité dans les ruines de Suse (Scheil, *Mémoires...*, t. V, p. 23). Un texte de Nabonide, le dernier roi de Babylone (555-538 av. J.-C.) semble faire allusion à des travaux entrepris par Nabuchodonosor II pour « la déesse Ištar, dame de l'Élam, la princesse qui habite Suse » (*ibid.*, et Langdon, *op. cit.*, p. 55 et p. 276, col. 3, p. 40 sq.).

C'est de l'Élam que devait sortir l'homme qui anéantirait la puissance de Babylone. Cyrus le Grand porte un nom élamite, bien qu'il fût Persan de race (voir notre article *Cyrus le Grand*, dans *Revue biblique*, 1912, p. 22 sq.). Ses ancêtres, Sišpiš (Téïspès), Kuraš (Cyrus Ier), Kambuziia (Cambyse Ier) sont appelés par lui rois de la ville d'Anšan (*ibid.*, p. 26 sq.), et nous savons que cette ville était la capitale de ce qu'on pourrait appeler l'Élam proprement dit, l'Anshan ou Anzan (§ 6). Par un texte de Nabonide nous apprenons que Cyrus était roi du pays d'Anzan quand il fit sa première campagne contre Ištumegu (Astyage), roi des Mèdes (Langdon, *op. cit.*, p. 220, l. 29). *La chronique Nabonide-Cyrus* raconte la prise d'Agamtanu (Ecbatane) et a soin d'ajouter que le butin de cette ville fut emmené au pays d'Anšan (*Rev. biblique*, 1912, p. 28). Nous sommes vers l'an 553-552 avant J.-C.

Après cette victoire, Cyrus pourra s'appeler roi du pays de Par-su, c'est-à-dire de la Perse (*ibid.*, p. 30, n. 7). L'Élam, la Médie, la Perse font donc partie de l'empire de Cyrus. En l'an 546, à la suite d'une coalition organisée contre lui par Crésus, le roi de Lydie, Cyrus vole en Asie Mineure, réussit à s'emparer de Sardes, la riche capitale, et du légendaire Crésus (*ibid.*, p. 34). Cette extension de la puissance perse-élamite ne pouvait qu'inquiéter Babylone où le faible Nabonide avait associé à sa royauté son fils Balthasar (*ibid.*, p. 38). Cyrus profite des circonstances pour se jeter sur le pays d'Accad. Il remporte une victoire à Opis, sur le Tigre, prend la ville de Sippar (Abû-Haba), et apprend que son général Gubaru (Gobryas) est entré à Babylone sans coup férir (14 tešrît de l'an 539 av. J.-C.) : cf. *ibid.*, p. 40. Cyrus fait son entrée solennelle à Babylone le 3 de marhešwan de la même année. Il use de clémence envers la cité et les personnes (*ibid.*, p. 43). Par un geste dont on peut trouver l'analogue dans l'histoire d'Assyrie (Sennachérib plaçant son fils Aššur-nâdin-šumi sur le trône de Babylone, *Les pays bibliques et l'Assyrie*, p. 77), Cyrus confie à son fils Cambyse l'autorité sur la Babylonie (cf. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar*, p. 95). Le cylindre de Cyrus mentionne expressément que les dieux des pays subjugués ont été ramenés dans leurs cités et leurs temples respectifs. L'énumération commence par les villes d'Assur et de Suse (l. 30 sq. : cf. Weissbach, *Die Keilinschriften der Achämeniden*, p. 6-7).

A Cyrus succède son fils Cambyse (529-522 av. J.-C.) qui tourne son activité vers l'Ouest et réussit à conquérir l'Égypte (525 av. J.-C.). Sous les Perses Achéménides, l'Élam apparaît comme une satrapie de leur empire mondial. Les énumérations caractéristiques des inscriptions trilingues de Behistoun, Persépolis, Naqš-i-Roustam, mentionnent l'Élam entre la Perse et la Babylonie, entre la Perse et la Médie, avant la Médie et la Babylonie, entre la Médie et la Parthie (Weissbach, *op. cit.*, p. 11, 29, 83, 89). Sous le règne de Darius Ier Hystaspe (522-486), des usurpateurs, la plupart se donnant pour des personnages illustres, surgissent dans les diverses régions de l'empire : en Perse, en Élam, en Babylonie, en Médie, etc. (*ibid.*, p. 59). En Élam, c'est d'abord un certain Ašina qui se déclare roi et qui, vaincu par Darius, est jeté aux fers (*ibid.*, p. 23, § 16-17). Un autre révolté est Martiia qui déclare être « Ummaniš, roi d'Élam » et qui est mis à mort par les Élamites (*ibid.*, p. 29, § 22-23). Un troisième personnage, dont nous ne connaissons que la fin du nom : ...mamaita, soulève les Élamites et est réduit par Gobryas, général de Darius (*ibid.*, p. 73, § 71).

Les tells de Suse ont fourni des textes des rois achéménides, principalement de Darius Ier Hystaspe (522-486 av. J.-C.), de Xerxès (486-465), d'Artaxerxès II (404-359), d'Artaxerxès III (359-338). Tout un volume des *Mémoires de la mission archéologique de Perse* (t. XXI, 1929) est consacré par le P. Scheil aux inscriptions qui proviennent des fouilles françaises. Les autres figurent dans l'ouvrage déjà souvent cité de Weissbach. Elles nous renseignent peu sur l'histoire de l'Élam.

Un triple nom est attribué à l'Élam dans les textes trilingues : *Halamti*, en élamite, *Elammat*, en babylonien, *Huvaga*, en persan (Weissbach, *op. cit.*, p. 143). Il est probable que c'est de Huvaga que provient le nom de Huzistân qui désigne actuellement l'ancien pays d'Élam. Les Grecs et les Latins ont donné à ces régions le nom d'Elymaïs ou de Susiane, suivant qu'ils visaient l'ensemble du territoire ou les environs de la vieille capitale (cf. Weissbach, art. Elymais, dans la *Real-Encyklopädie* de Pauly-Wissowa, t. V, col. 2458 sq.). On trouvera dans l'article que nous venons de citer un résumé de l'histoire d'Élam après Alexandre le Grand, époque où la notion d'Élam et d'Élamites se désagrège au point que nous ne pouvons plus en saisir que des traits épars dans les récits des auteurs classiques. Le premier livre des Macchabées raconte que le roi Antiochus Épiphane s'est rendu en Elymaïde, l'an 164-163 av. J.-C., pour y piller un temple et une ville célèbres par leurs richesses et qu'il est mort au retour de cette expédition manquée (I Macc., VI, 1-16). D'après le récit de II Macc., I, 13-17, il s'agissait du temple de Nanaia. Ce nom reproduit celui de la déesse Nanâ qui avait été emportée jadis d'Érech à Suse par le roi élamite Kutir-Nahhunte, puis ramenée de Suse à Érech par le roi assyrien, Assurbanipal, comme nous l'avons vu col. 951, 957. Si l'on songe aux trésors enfouis dans les fondations des temples de Suse (§ 5, B), on n'a pas de peine à admettre qu'ils aient tenté les Séleucides.

VIII. L'Élam dans la Bible. — Les Hébreux ont adopté pour la désignation de l'Élam le nom babylonien, en l'amputant de sa terminaison féminine, d'où *'êylâm*, devenu Αἰλαμ en grec. Dans la table des peuples (Gen., X, 22), Élam apparaît en tête des fils de Sem, avant Assur. La haute antiquité de la civilisation élamite et la compénétration des Sémites et des autochtones dans toute l'histoire de cette race justifient l'ordre suivi dans cette généalogie sommaire. Le quatorzième chapitre de la Genèse, dont le fond historique n'est plus contestable (*Revue biblique*, 1908,

p. 205 sq.), met en scène le roi d'Élam, Chodorlahomor, dont le nom en hébreu « Kedor-La'omér » n'est qu'une transcription de Kudur-Lagamar, excellent vocable élamite, comme en font foi le premier élément Kudur et l'élément divin Lagamar (*ibid.*, p. 209 sq.). Si l'on n'a pas encore retrouvé le personnage dans la documentation d'Élam, c'est à cause de la pénurie de cette documentation pour les débuts du IIe millénaire avant notre ère.

Les prophètes font parfois allusion à l'Élam. Parmi ceux des Israélites qui doivent, au jour du salut, être ramenés de toutes les nations, figurent ceux qui sont en Élam et après eux ceux qui viendront de Sine'âr, c'est-à-dire de la Babylonie (Is., XI, 11). La proximité de l'Élam et de la Chaldée explique ce rapprochement. Les Élamites et les Mèdes, proches voisins eux aussi, sont associés dans les oracles d'Is., XXI, 2 et de Jér., XXV, 25. L'invasion d'Élamites annoncée par Is., XXII, 6, comprend des archers, des chars de guerre, des cavaliers. Les *archers de Suse*, qui proviennent du tell de l'Acropole et font l'admiration des visiteurs du Louvre, sont assez connus pour qu'il soit inutile d'insister (cf. Dieulafoy, *L'acropole de Suse*, p. 285 sq., planches en couleur V et VI). Quant aux chars et aux cavaliers on les rencontre dans les textes assyriens que nous avons cités à propos de l'histoire d'Élam, et on les voit figurés pêle-mêle avec les archers sur les magnifiques reliefs d'Assurbanipal provenant de Ninive et aujourd'hui au British Museum. L'Élam est englobé dans les anathèmes de Jérémie (XLIX, 34-39) et c'est une des nations que le prophète Ézéchiel place aux enfers à la suite de l'Égypte et d'Assur (Ézéch., XXXII, 24-25). L'allusion aux tombes des Élamites *(ibid.)* évoque la violation des sépultures royales de Suse par Assurbanipal (§ 7). Un intéressant verset de Daniel (VIII, 2) nous dit que le prophète se trouve à Suse (Sûšan) «la forteresse qui est en Élam la province», et qu'il est près du cours d'eau Ulây, c'est-à-dire « Ulâ » des textes cunéiformes, « Eulæus » des classiques (aujourd'hui le Karun). Le livre de Néhémie s'ouvre par la mention de Suse (Sûšan), la forteresse (Néh., I, 1; cf. Dan., VIII, 2). Les scènes du livre d'Esther se localisent aussi à « Suse la forteresse » (Esth., I, 2, 5; III, 15). Nous avons mentionné, à la fin de l'histoire d'Élam (§ 7), le voyage d'Antiochus Épiphane en Elymaïde et les relations qu'en donnent les livres des Macchabées. La présence des Élamites après les Parthes et les Mèdes, avant les habitants de la Mésopotamie, au jour de la Pentecôte (Act., II, 9), est conforme à l'ordre géographique et administratif, tel que nous le connaissons par les listes de Darius (§ 7).

Nous pouvons arrêter ici cette étude sur l'Élam et les Élamites. On a pu constater que les monuments et documents exhumés de Suse ont vraiment fait revivre l'histoire d'un peuple qu'on ne connaissait généralement que par des sources d'origine étrangère. C'est une excuse pour le développement que nous avons donné à cet article. Mais il était opportun de synthétiser enfin les renseignements si intéressants qui se sont ajoutés à ceux qui étaient connus à la fin du siècle dernier.

IX. BIBLIOGRAPHIE. — I. Marcel Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, Paris, 1893. — Jacques de Morgan, *Mission scientifique en Perse*, Études géographiques, Paris, 1894-1895, t. I-II: Études géologiques, Paris, 1895; t. III; Archéologie, Paris, 1896-1897; t. IV : plus un atlas de cartes, Paris, 1895. — *Mémoires de la délégation en Perse*, Paris, 1900-1912, t. I-XIII, continués par les *Mémoires de la mission archéologique de Susiane*, Paris, 1913-1929, t. XIV-XXI. — R. de Mecquenem, dans *Revue d'assyriologie*, t. XIX, p. 109 sq.; t. XXI, p. 105 sq.; t. XXIII, p. 1 sq.; t. XXIV, p. 127 sq.; t. XXV, p. 31 sq.; *Revue des arts asiatiques*, t. VI, p. 2, 73. — Unvala, *Revue d'assyriologie*, t. XXVI, p. 133 sq. — P. Cruveilhier, *Les principaux résultats des nouvelles fouilles de Suse*, Paris, 1921. — Friedrich Wilhelm König, *Geschichte Elams*, dans *Der alte Orient*, t. XXIX, 1931, n. 4.

II. — Mêmes ouvrages que ci-dessus. — J. de Morgan, *Histoire et travaux de la délégation en Perse*, Paris, 1905; *Préhistoire orientale*, t. III, 1927 (œuvre posthume), p. 48 sq.

III. — Les références sont données à propos de chaque monument. Pour les plus anciennes inscriptions, voir aussi Thureau-Dangin, *Les inscriptions de Sumer et d'Accad*, p. 230 sq. Les monuments aujourd'hui au Louvre sont décrits par Maurice Pézard et Edmond Pottier, dans *Les antiquités de la Susiane*, que nous citons d'après la 1re édition (1913).

IV. — La bibliographie accompagne chaque mention de monument. Scheil, *Hachette de cuivre datée* (du temps d'Adda-hu-šu), *Rev. d'assyriologie*, t. XXVII, 1930, n. 4, p. 187 sq.

V, A. — Le t. XIII des *Mémoires* est consacré par E. Pottier à la céramique de Suse. Le catalogue, *ibid.*, p. 105 sq. Voir aussi Pézard et Pottier, *Les antiquités de la Susiane*, p. 225 sq.; J. de Morgan, *Les premières civilisations*, 1909, p. 197 sq.; *La préhistoire orientale*, t. III, p. 75 sq.; Contenau, *Manuel d'archéologie orientale*, t. I, 1927, p. 416 sq.

V, B. — *Mémoires de la délégation en Perse*, t. VII; Pézard et Pottier, *op. cit.*, p. 165 sq., 195 sq.

V, C. — *Mémoires...*, t. VIII, XII, XVI; Pézard et Pottier, *op. cit.*, p. 176 sq.; Scheil, *Premiers dessins*, dans *Rev. d'assyriologie*, t. XXVII, 1930, n. 4, p. 190 sq.

VI. — Les références accompagnent chaque inscription mentionnée. Ajouter J. de Morgan, *La préhistoire orientale*, t. III, p. 340 sq.; Contenau, *Manuel...*, p. 166 et 210; Pézard et Pottier, *op. cit.*, p. 209 sq.; G. Hüsing, *Die einheimischen Quellen zur Geschichte Elams*, t. I, Leipzig, 1916; Fr.-W. König, *Die altelamischen Texte*, Hannover, s. d. (premier volume d'un *Corpus inscriptionum Elamicarum*, entrepris par l'auteur avec le concours de F. Bork et G. Hüsing). Les *Mémoires* sont divisés, du point de vue épigraphique, en deux séries de volumes, *Textes élamites sémitiques* et *Textes élamites anzanites*, dont la publication est l'œuvre du P. Scheil.

VII. — Voir les grands manuels d'histoire orientale et, en particulier, Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*; J. de Morgan, *Les premières civilisations;* Bury, Cook, Adcock, *The Cambridge ancient history;* L.-W. King, *A history of Babylon;* E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, 2e édit.; notre ouvrage *Les pays bibliques et l'Assyrie* (et *Revue biblique*, 1910-1911); Fougères, Contenau, Grousset, *Les premières civilisations* (depuis 1926).

Pour la chronologie nous avons accepté les dates de Weidner dans *Babylonien und Assyrien* de Meissner, t. II, 1925, p. 443 sq., en rectifiant celles de la dynastie kassite d'après Thureau-Dangin, *Rev. d'assyriologie*, t. XXIV, p. 197 et celles des rois assyriens d'après Weidner, dans *Archiv für Orientforschung*, t. IV, p. 217.

Jérusalem, 20 janvier 1931. P. DHORME.

ÉLÉPHANTINE (LA COLONIE MILITAIRE JUIVE D'). — Un îlot granitique, situé au débouché de la première cataracte du Nil, répond, au moins depuis l'époque d'Hérodote, au nom grec d'Éléphantine. Occupant à la frontière méridionale de l'Égypte, avec la ville de Syène, sise en face sur la rive droite du fleuve, une position stratégique de premier ordre, voir dans le *Supplément*, t, II, col. 756, fig. 137, la carte de l'Égypte. La petite île fut aménagée, en réduit fortifié, dès les temps des premières dynasties. Dans la suite, elle ne cessera d'être occupée par des contingents militaires, parfois importants. A côté de soldats égyptiens, les casernements de l'île et de la rive voisine abriteront, à certaines périodes de l'histoire, des détachements de mercenaires étrangers. C'est ainsi que des trouvailles fortuites, puis des fouilles méthodiques, entreprises au début du XXe siècle, ont relevé la présence, à Éléphantine, d'une colonie militaire *juive*, dont les origines remontent au VIIe siècle avant Jésus-Christ. Les nombreux documents, papyrus et ostraca, provenant des archives publiques et privées de cet établissement et retrouvés au cours des recherches récentes, sont d'un intérêt considérable au triple point de vue historique, social et religieux.

Dans cette étude, nous ne pourrons utiliser, à quels ques exceptions près, que les données fournies par le-

papyrus, l'édition complète des *ostraca* n'ayant pas encore eu lieu. Voici le plan adopté pour notre travail :

I. Site et noms d'Éléphantine et de Syène; importance du site. Historique des trouvailles et des fouilles. — II. Les papyrus d'Éléphantine. — III. L'établissement juif. — IV. Les cadres administratifs de la colonie. — V. La religion et la vie cultuelle des Juifs d'Éléphantine. — VI. Vie sociale et familiale des colons. — VII. Les dernières années de la colonie. — VIII. Conclusions. — IX. Bibliographie.

loin, polies comme une glace, portent l'empreinte du désordre général... Telle est la barrière que la nature a mise entre l'Égypte et la Nubie... » (Jomard, *Description de l'Égypte*, t. I, p. 147 sq.)

Toute cette région de la première cataracte portait, en égyptien, le nom de ³b ou ³bw, c'est-à-dire « éléphant », sans doute parce que, dès les temps préhistoriques, les courtiers en

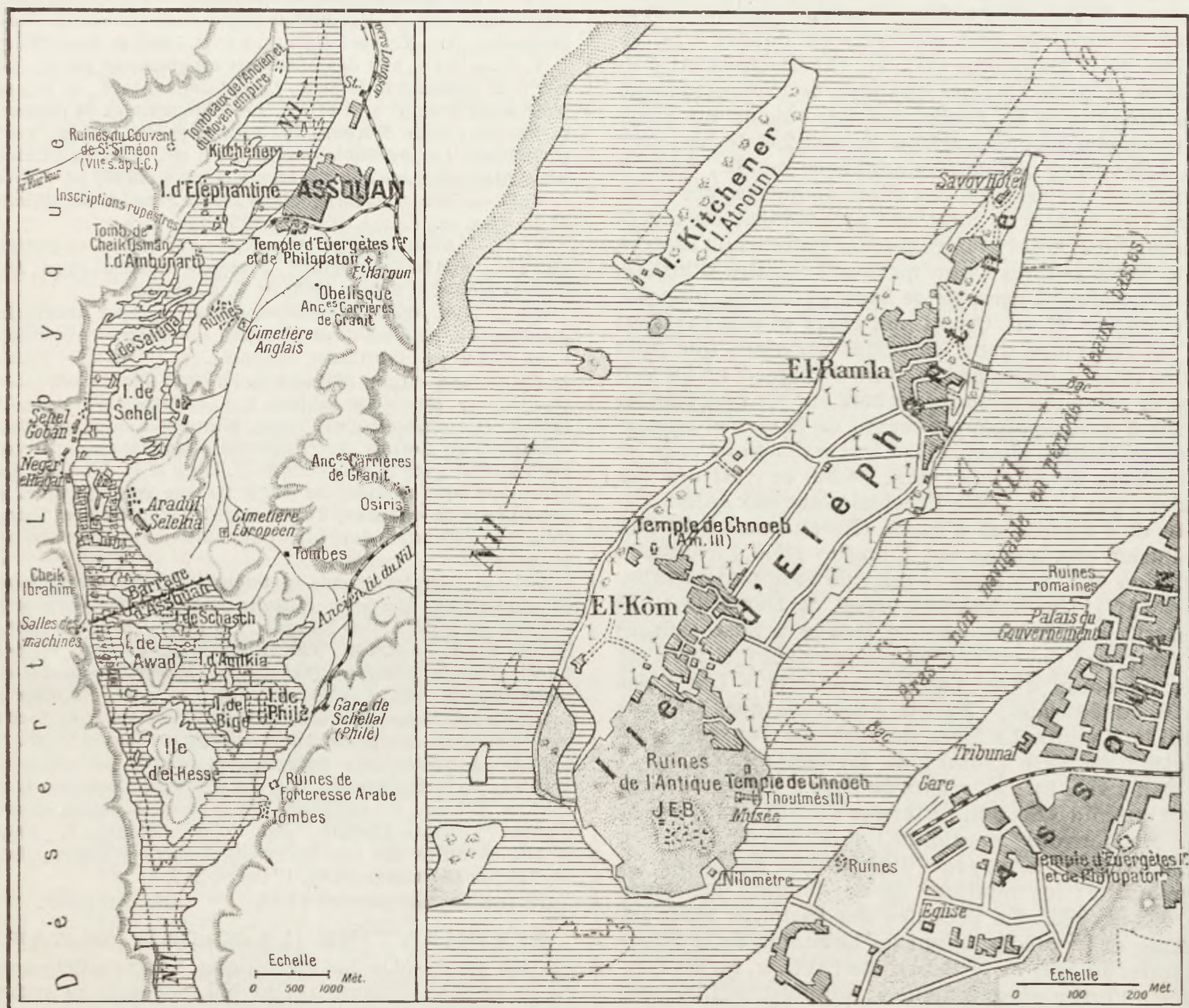


Fig. 182. — Cartes du Nil aux environs d'Assouan et de l'île d'Éléphantine.

I. Site et noms d'Éléphantine et de Syène; importance du site. Historique des trouvailles et des fouilles. — 1° *Site et noms d'Éléphantine et de Syène.* — *a)* A 857 kilomètres au sud du Caire, la vallée du Nil qui, depuis Edfou (au km. 750), n'a cessé de se rétrécir, se heurte au puissant barrage de granit de la région de Syène, l'Assouan moderne (fig. 182). Nous sommes à la frontière sud de l'Égypte, à l'entrée de la Nubie. « La végétation trouve ici une barrière presque insurmontable, la culture cesse, la végétation est morte... (c'est) un amas de collines groupées en désordre ou de blocs à pic d'une nudité absolue et des montagnes à perte de vue, dont la teinte rembrunie se détache sur un ciel éclatant...; le Nil ne réfléchit rien que l'azur ou bien les couleurs sombres des rochers qui divisent et déchirent son lit; enfin, son cours tantôt lent et tantôt impétueux, ses eaux furieuses et, plus

ivoire de la Nubie avaient ici, à l'endroit où le Nil devient navigable jusqu'à la mer, leurs entrepôts et leurs comptoirs de vente pour les pays du Nord. Le nom de cette contrée fut, du reste, très tôt réservé à l'île qui, en aval de la cataracte, est couchée en travers du fleuve. Longue de deux kilomètres environ, elle n'a que quatre cents mètres à peine dans sa plus grande largeur. « Effilée comme un vaisseau de course, son arrière se relève du Nord au Sud en une sorte de poupe granitique où la ville était assise, inaccessible aux crues, dominant les rangées de mûriers ou les massifs d'acacias et de palmiers qui égayaient le fertile îlot. » (Desnoyers, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1907, p. 141.)

Le nom de l'île passa en araméen sous la forme de יב, comme Clermont-Ganneau l'a reconnu le premier (*Recueil d'archéologie orientale*, t. VI, 1907, p. 222). Les

auteurs grecs (par exemple Hérodote, II, 9), respectueux du nom ancien, le rendirent par Ἐλεφαντίνη et appelaient la ville qui en occupait la partie méridionale ἡ ἐλεφάντων πόλις., Jos., *Bell. jud.*, IV, x, 5. Chez Pline (*Hist. nat.*, V, IX, 59), on rencontre le nom d'*Elephantis insula.* Le nom araméen de l'île s'est conservé chez les Coptes sous les formes *IHB*, *IEB*, *EIB;* les Arabes de la contrée la connaissent sous les noms d'*Ile des Fleurs*, d'*Ile* ou encore d'*Ile d'Assouan*, du nom de sa ville jumelle dont elle n'est séparée que par un bras du Nil d'une largeur de 90 mètres.

b) Assouan (formé du copte « Suan » précédé de l'article arabe) se trouve mentionnée dans les papyrus d'Éléphantine sous la forme de סון et dans Ézéch., XXIX, 10 et XXX, 6 sous la forme de סונה. Les auteurs grecs appelaient la ville Συήνη (Hérod., II, 28). Dans les textes pharaoniques l'on rencontre, dès la troisième dynastie, le nom de « ville des cataractes ». Elle était célèbre dans l'antiquité pour ses carrières de granit (λίθος Αἰθιοπικός, Hérod., II, 86) d'où furent extraits, entre autres, les fameux obélisques d'Égypte.

2° *Importance du site dans l'antiquité. — a)* Aux temps préhistoriques, Éléphantine semble avoir été habitée par un clan nubien qui avait comme animal-enseigne l'éléphant, emblème de la richesse de toute la région. L'île devint, dans la suite, au plus tard dans les débuts de l'époque memphite (vers 2800 av. J.-C.), la capitale du premier nôme de l'Égypte. Vers cette même époque, le bélier Khnum ou Khnub, dieu de la région des cataractes, élut domicile à Éléphantine et s'adjoignit comme parèdre *Sétet*, déesse de l'île Séhel.

Dès ces temps reculés, Éléphantine joua, comme «porte du Sud», un rôle considérable dans les destinées de l'Égypte; elle présidait, notamment, à la naissance du Nil qui, aux dires d'une vieille tradition locale recueillie par Hérodote, sortait, là, des entrailles de la terre pour aller féconder les régions du Nord et du Sud!

Τοῦ δὲ Νείλου τὰς πηγὰς οὔτε Αἰγυπτίων οὔτε Λιβύων οὔτε Ἑλλήνων τῶν ἐμοὶ ἀπικομένων ἐς λόγους οὐδεὶς ὑπέσχετο εἰδέναι· εἰ μὴ ἐν Αἰγύπτῳ ἐν Σάϊ πόλι ὁ γραμματιστὴς τῶν ἱρῶν χρημάτων τῆς Ἀθηναίης· οὗτος δ' ἔμοιγε παίζειν ἐδόκεε φάμενος εἰδέναι ἀτρεκέως· ἔλεγε δὲ ὧδε, εἶναι δύο οὔρεα ἐς ὀξὺ τὰς κορυφὰς ἀπηγμένα, μεταξὺ Συήνης τε πόλιος κείμενα τῆς Θηβαΐδος καὶ Ἐλεφαντίνης, οὐνόματα δὲ εἶναι τοῖσι οὔρεσι τῷ μὲν Κρῶφι, τῷ δὲ Μῶφι· τὰς ὦν δὴ πηγὰς τοῦ Νείλου ἐούσας ἀβύσσους ἐκ τοῦ μέσου τῶν οὐρέων τούτων ῥέειν, καὶ τὸ μὲν ἥμισυ τοῦ ὕδατος ἐπ' Αἰγύπτου ῥέειν καὶ πρὸς βορέην ἄνεμον, τὸ δ' ἕτερον ἥμισυ ἐπ' Αἰθιοπίης τε καὶ νότου. κ. τ. λ. (Hérodote, II, 28).

b) La région dénudée des cataractes était habitée, aux débuts du troisième millénaire, par des clans nubiens auxquels se mêlaient, plus au Sud, des populations nègres et négroïdes. Ces tribus faméliques, placées entre les contrées très fertiles du Haut-Nil et la plantureuse vallée du cours inférieur du fleuve, assuraient une constante liaison entre ces deux foyers de culture. Elles convoyaient les caravanes à travers le désert, exerçaient le métier de bateliers sur le Nil et leurs ressortissants s'engageaient volontiers comme mercenaires dans les armées des pharaons.

Mais ces tribus s'accommodaient mal de ce rôle d'esclaves au service d'un peuple de maîtres. Aussi, très vite, leurs appétits et leurs convoitises, sans cesse ravivées au contact d'une vie facile, constituaient-elles une menace sérieuse pour les nômes méridionaux de l'empire naissant. Les pharaons ne tardèrent pas à prendre conscience de ce danger.

Ménès déjà, le premier des pharaons de l'Égypte unifiée, entreprit de tenir ces tribus en échec et, sur ses tablettes commémoratives, on voit figurer des Nubiens comme vaincus, voir Égypte dans le *Supplément*, t. II, col. 771. De son côté, Khasekmoui (IIe dyn.) se vante d'avoir ramené des captifs des régions du Sud. Ces pharaons thinites toutefois, soucieux avant tout de consacrer le meilleur de leurs efforts à l'organisation intérieure de leurs frontières, ne poursuivent pas encore une politique d'expansion territoriale; ils se contentent de repousser, au moyen de hardis coups de mains, les tribus qui s'agitent le long des frontières du pays.

Mais bientôt cette politique défensive s'avère insuffisante pour conjurer les dangers qui menacent la sécurité de la vallée inférieure du Nil; aussi, les pharaons memphites prendront-ils soin d'établir des camps retranchés, au Nord, du côté de l'Asie et de la Libye, et du côté de la Nubie, au Sud. Zoser, notamment (fin de la IIIe dyn.), aménage, au sud d'Assouan, la ville des cataractes, une «marche» qui comprend le futur Dodécaschène et s'étend d'Éléphantine à Hiérasynkaminos. « Un peu plus tard, Snéfrou partit de cette base d'opération pour razzier à fond les pays des Nubiens, d'où il ramena 7 000 prisonniers et 20 000 têtes de bétail. Après une période de paix sous la quatrième dynastie, le roi Ounas, à la fin de la Ve (vers 2540 av. J.-C.), doit recommencer les expéditions militaires, et il établit une *Porte du Sud (a-shema)*, c'est-à-dire une marche dont le réduit fortifié était Éléphantine, où une muraille de briques, longue de 12 kilomètres... coupait la vallée et toutes les routes qui, du désert, donnent accès en Égypte » (Moret et Davy, *Des clans aux empires*, p. 207, voir Égypte, *op. cit.*, t. II, col. 772-773).

Ce réduit fortifié, portant le nom de *tep-shema*, « tête de la Haute-Égypte », est la résidence, à l'époque de la VIe dynastie, des princes d'Éléphantine, « directeurs de tous les pays barbares de la pointe du Sud, qui apportent à leur maître tous les produits de tous les pays barbares ». Les inscriptions qui ornent les tombeaux de ces princes, situés en face de la pointe nord de l'île, sur la rive gauche du Nil, nous content les campagnes qui, à l'époque des Pépi et des Mérenra, les conduisaient jusqu'à la deuxième et la troisième cataracte. Nous apprenons là, par exemple, que Herkhouf « fut envoyé à plusieurs reprises par Merenra et Pépi II (vers 2490) au pays d'Imam, limitrophe de la deuxième cataracte; il partit, la seconde fois, avec une caravane, chargée d'une pacotille à bon marché de la petite industrie égyptienne : colliers, bracelets, étoffes, armes; bien accueilli par les nomades, il leur vantait la puissance de son roi, les gagnait par des présents, réconciliait les tribus ennemies qui luttaient entre elles ou contre les Libyens, les amenait à adorer tous les dieux du prince — ce qui équivalait à un traité de soumission — puis, il revenait, après sept mois d'absence, avec trois cents ânes chargés de bois précieux, comme l'ébène, de racines aromatiques, de gommes, de dents d'éléphants, de plumes d'autruche, de peaux de bêtes et, enfin, de l'or. D'un de ses voyages, Herkhouf ramena enfin un nain de la tribu des Danga, pygmées fort prisés à la cour... » (Moret et Davy, *op. cit.*, p. 208).

Après la période révolutionnaire qui suit la VIe dynastie et durant laquelle les Nubiens réussissent à secouer le joug égyptien, les pharaons du moyen empire (à partir du XXIe siècle) reprennent leur politique agressive contre les pays du Sud et les annexent une fois de plus à l'Égypte. Les limites de l'empire étant reportées très loin du côté du Sud, Éléphantine n'est plus ville frontière, mais reste point de tête des lignes de navigation de la basse vallée du Nil et des voies de caravane qui sillonnent le désert nubien et amènent, au port d'embarquement, les produits et les trésors du Haut-Nil. L'île garde ainsi toute son importance comme grand marché intérieur.

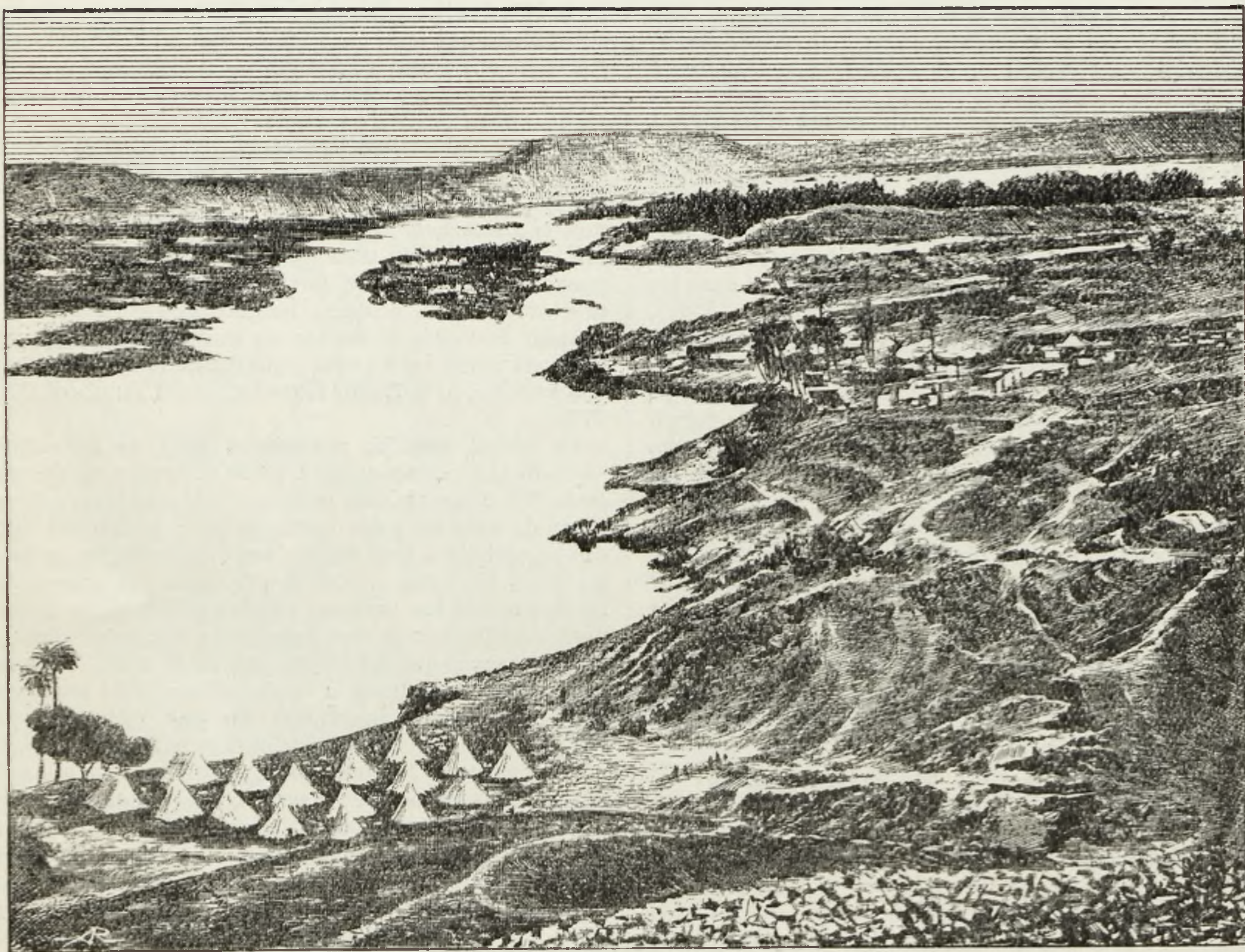
c) Son rôle de poste d'avant-garde à la frontière méridionale de l'empire, Éléphantine le reprendra au VIIe siècle, au moment où Psammétique Ier, prince de Saïs, aura libéré le territoire égyptien de la domination des pharaons éthiopo-libyens. C'est à cette époque qu'il convient de fixer l'arrivée, à Éléphantine, des mercenaires ou miliciens **juifs**, dont il sera question plus loin. La colonie militaire qu'ils fondèrent et qui continuait à prospérer à l'époque de la domination perse, sombra vraisemblablement lors de la guerre d'indépendance sous Amyrtée (404-399 av. J.-C.).

Dans la suite de l'histoire, sous la domination macédonienne et perse, Éléphantine et Syène joueront un rôle plus effacé. Il y a lieu toutefois de mentionner qu'une observation, faite à Assouan, vers 250 avant Jésus-Christ, par le célèbre Ératosthène, fut le point de départ de la première opération géodésique connue. Ayant observé, d'un côté, que, le jour du solstice d'été à midi, les obélisques n'avaient pas d'ombre et que les rayons du soleil éclairaient jusqu'au fond les puits de la ville, sachant par ailleurs qu'à Alexandrie, éloignée de 5 000 stades, le soleil était ce même jour à une distance angulaire de 7° 12', il calcula à 40 500 kilomètres la circonférence d'un méridien, chiffre remarquable pour l'époque et qui se rapproche de très près des données actuelles.

A l'époque romaine, un poste militaire important tint garnison à Syène. Juvénal, devenu indésirable à Rome, y fut envoyé comme commandant de cohorte. Pour l'histoire de Syène et d'Éléphantine, à partir du IVe siècle chrétien, voir *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, t. IV, col. 1143-1145, art. *Assouan.*

Ayant eu, au Moyen Age, beaucoup à souffrir d'invasions nubiennes, Syène reçut, en 1517, une garnison turque. Aujourd'hui, la ville, siège de l'administration de la province la plus méridionale de l'Égypte, connaît un regain de faveur : devenue une station climatérique de renommée mondiale, elle attire, tous les ans, durant la saison d'hiver, une foule de touristes et de malades (fig. 183).

En face, Éléphantine, après un effacement séculaire, est redevenue célèbre par les fouilles qui y ont été exécutées récemment et dont il va être question plus loin. En abordant dans l'île, on visite le fameux nilomètre, décrit déjà par Strabon et restauré en 1870 par Machmoud-Bey. Tout près, s'élève le musée d'Assouan avec ses riches collections d'antiquités. La partie sud de l'île est occupée par le *tell* ou *kôm* de la ville d'Éléphantine. Vers le Nord, entourés de belles plantations de palmiers, s'élèvent, outre le *Savoy-Hotel*, deux misérables villages de Nubiens, abritant des descendants de ces populations du Sud qui, à l'aurore de l'histoire déjà, menaçaient la paix et la sécurité de l'empire des pharaons.



183. — Vue de l'île d'Éléphantine, d'après Breasted-Ranke, *Geschichte Ægyptens.*

3° *Historique des trouvailles et des fouilles.* — *a*) Jusque vers la fin du siècle dernier, on ne possédait qu'un nombre restreint d'inscriptions et de papyrus araméens de provenance égyptienne. Ces documents, pour la plupart mutilés et inintelligibles, se trouvent groupés, par exemple, dans le *Corpus inscriptionum semiticarum*, t. II, p. 122-175, dans le *Recueil d'archéologie orientale*, passim, dans les *Proceedings of the Society of biblical archeology*, etc. Voir surtout Mark Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, t. II,

2, Giessen, 1906, p. 200-251; Giron, *Ancient Egypt*, 1923, p. 38 sq.

Pour dater ces textes et pour en établir la provenance, il fallait toute la persévérance et la sagacité d'un Clermont-Ganneau. Voir dans le *Supplément*, t. II, col. 55-60. En collationnant ces humbles témoins d'un passé millénaire et en les éclairant les uns par les autres, le regretté maître de l'archéologie orientale, s'inscrivant en faux contre les idées alors régnantes, n'hésitait pas à affirmer que ces documents étaient antérieurs à l'époque des Ptolémées et devaient remonter aux temps de l'occupation perse. En 1880, il publiait les résultats de son enquête dans son *Origine perse des documents araméens d'Égypte*. Les conclusions auxquelles avait abouti l'étude de Clermont-Ganneau ne furent d'abord accueillies qu'avec une certaine réserve. Mais l'avenir devait lui donner raison et, rarement, pronostic trouva, dans des découvertes ultérieures, plus éclatante confirmation ! Bientôt, en effet, de nombreux papyrus araméens devaient sortir du sol de cette Haute-Égypte, vers laquelle Clermont-Ganneau avait orienté les chercheurs.

b) En 1898, fut acquis à Luxor, pour le compte de la bibliothèque régionale et universitaire de Strasbourg, un fragment de papyrus araméen, publié cinq ans plus tard en 1903-1904 par M. Euting, le conservateur de la bibliothèque, dans les *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, Ire série, t. XI, 2e partie. La traduction du document, telle qu'Euting l'avait proposée, fut, dans la suite, notablement améliorée par Clermont-Ganneau dans *Recueil d'archéologie orientale*, t. VI, p. 22. Dans les pétitionnaires que mentionne le papyrus Euting, le maître français reconnaissait des juifs qui assuraient le gouvernement perse de leur loyalisme, en même temps qu'ils portaient de graves accusations contre les prêtres de Khnoub, nommé sans son qualificatif honorifique de « Dieu ».

En 1901, Sayce put acheter à des fouilleurs indigènes, à Éléphantine, un autre document important, datant des environs de 450 avant Jésus-Christ, ayant trait à un contrat d'emprunt et mentionnant plusieurs personnages qu'on devait rencontrer ultérieurement comme membres de la colonie militaire juive. Sur ce papyrus (Sayce-Cowley L), voir *Proceedings of the Society of biblical archeology*, 1903, p. 202-208, 264-266, 311-314. Sur quelques autres trouvailles de moindre importance, faites à Éléphantine avant les importantes découvertes de 1904 et des années suivantes, voir, par exemple, Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, t. VI, p. 246; *ibid.*, p. 254 sq.

c) En 1904, dix papyrus araméens en parfait état — ils portaient encore les sceaux apposés lors de leur rédaction — étaient mis en vente à Assouan. Acquis par M. Robert Mond et lady William Cecil, ils furent remis, ultérieurement, sur l'intervention de l'inspecteur des antiquités de la Haute-Égypte, au musée du Caire, sauf un seul qui fut donné à la bibliothèque Bodléenne à Oxford. Trouvés non pas à Assouan, comme les fouilleurs indigènes l'avaient d'abord affirmé pour dépister d'autres recherches, mais à Éléphantine, dans les ruines du quartier araméen de la ville, ces précieux documents provenaient des archives d'une famille juive établie dans l'île. D'un seul coup, cette trouvaille éclairait toutes celles qui avaient été faites précédemment : les déductions de Clermont-Ganneau se trouvaient confirmées au delà de tout ce que le maître lui-même avait osé espérer.

En y joignant quelques *ostraca* et plusieurs des documents trouvés antérieurement, M. Mond fit éditer ces papyrus dans un splendide volume, paru en 1906 sous le titre : *Aramaic papyri discovered at Assouan, edited by A. H. Sayce with the assistance of A. E. Cowley and with appendices by W. Spiegelberg and Seymour de Ricci*, London.

Ayant eu connaissance de cette heureuse découverte, l'hélléniste allemand O. Rubensohn se rendit, dès 1904, à Éléphantine; s'étant abouché avec les fouilleurs locaux et ayant gagné leur confiance, il réussit à se faire montrer par eux l'endroit exact où avait eu lieu la première trouvaille. Jugeant la piste excellente, il sut intéresser la direction des musées royaux de Berlin à l'entreprise d'une fouille régulière sur le *kôm* d'Éléphantine. Le firman sollicité à cet effet auprès du *Service des antiquités d'Égypte* fut accordé par M. Maspero en 1905, de sorte que la première campagne de fouilles put être inaugurée le 20 janvier 1906 dans la partie ouest de la ville, à laquelle devaient du reste se limiter, au terme de l'autorisation accordée, les recherches de la mission allemande. Cette première campagne fut suivie de deux autres en 1907 et 1908; toutes les trois furent extrêmement fructueuses et livrèrent aux heureux fouilleurs, à côté d'autres trouvailles, des lots importants de papyrus araméens. Plusieurs de ces documents furent découverts à un mètre de distance seulement de l'endroit précis que les fouilleurs indigènes avaient indiqué à M. Rubensohn comme lieu de la première trouvaille faite par eux en 1904. On trouvera le compte rendu détaillé de ces fouilles dans l'article de W. Honroth, O. Rubensohn, F. Zucker, *Bericht über die Ausgrabungen auf Elephantine, in den Jahren 1906-1908*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. XLVI, Leipzig, 1909-1910, p. 14-61 (fig. 184).

La publication des papyrus sortis de cette fouille fut inaugurée en 1907 par Sachau, qui livra à la connaissance du public trois documents du plus haut intérêt, provenant des archives de la *communauté juive* d'Éléphantine et contenant la copie d'une requête adressée, par les autorités juives de l'île, aux préfets perses de Jérusalem et de Samarie, de même qu'une note protocolaire résumant la réponse de ces derniers. Voir Sachau, *Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine*, Berlin, 1907. Sur les papyrus grecs découverts à Éléphantine, voir O. Rubensohn, *Elephantine-Papyri, bearbeitet von Otto Rubensohn mit Beiträgen von Schubart und Spiegelberg*, 1907.

Dans une seconde publication, parue en 1911 à Leipzig, Sachau édita l'ensemble des textes trouvés par la mission allemande sous le titre : *Aramäische Papyrus und Ostraca aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine*. (Voir à propos de cet ouvrage la recension sévère de Smend, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1912, col. 387-393.)

Enfin, tous les papyrus découverts au cours de la fouille allemande et des trouvailles antérieures se trouvent réunis dans le volume de Cowley, *Aramaic papyri of the fifth century B. C.*, Oxford, 1923. — Pour les *ostraca*, voir : Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, t. III, p. 19 sq.; p. 119 sq.; *Répertoire d'épigraphie sémitique*, t. II, p. 1295-1301.

d) M. Clermont-Ganneau, à qui, comme nous le disions, revient l'honneur d'avoir établi la provenance des premiers textes araméens d'origine égyptienne, n'avait pas attendu les trouvailles de 1904 pour attirer l'attention des milieux officiels français sur l'intérêt qu'il y aurait à entreprendre des recherches méthodiques sur le *kôm* d'Éléphantine. Il finit par trouver tous les concours désirables auprès de M. Edmond de Rothschild, aussi bien qu'au ministère de l'instruction publique et à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Mais, la conclusion des accords ayant traîné en longueur, la mission française ne put inaugurer ses travaux qu'en 1907. Étant venue après la mission Rubensohn, elle dut se contenter des quartiers *est* de la ville, quartiers pauvres, où l'emploi du papy-

rus était sans doute considéré comme un luxe et où du reste le besoin de se constituer des archives de famille devait se faire beaucoup moins sentir que dans les quartiers riches de la cité. Quand les modestes miliciens, établis en face de Syène, recouraient à l'écriture, c'était, en effet, le plus souvent pour transmettre des ordres ou pour demander des services. Ces billets étaient rapidement tracés au calame sur des *ostraca*, ou tessons de poterie, provenant de pots cassés ou de jarres endommagées. Aussi, à défaut de papyrus, M. Clermont-Ganneau a-t-il dû se contenter de recueillir ces humbles témoins de la vie journalière des habitants de « son quartier ». Parmi les quelques centaines qu'il a retrouvés et qui ne sont pas encore publiés, plusieurs portent le nom de Yahweh et même celui de Yahweh des armées.

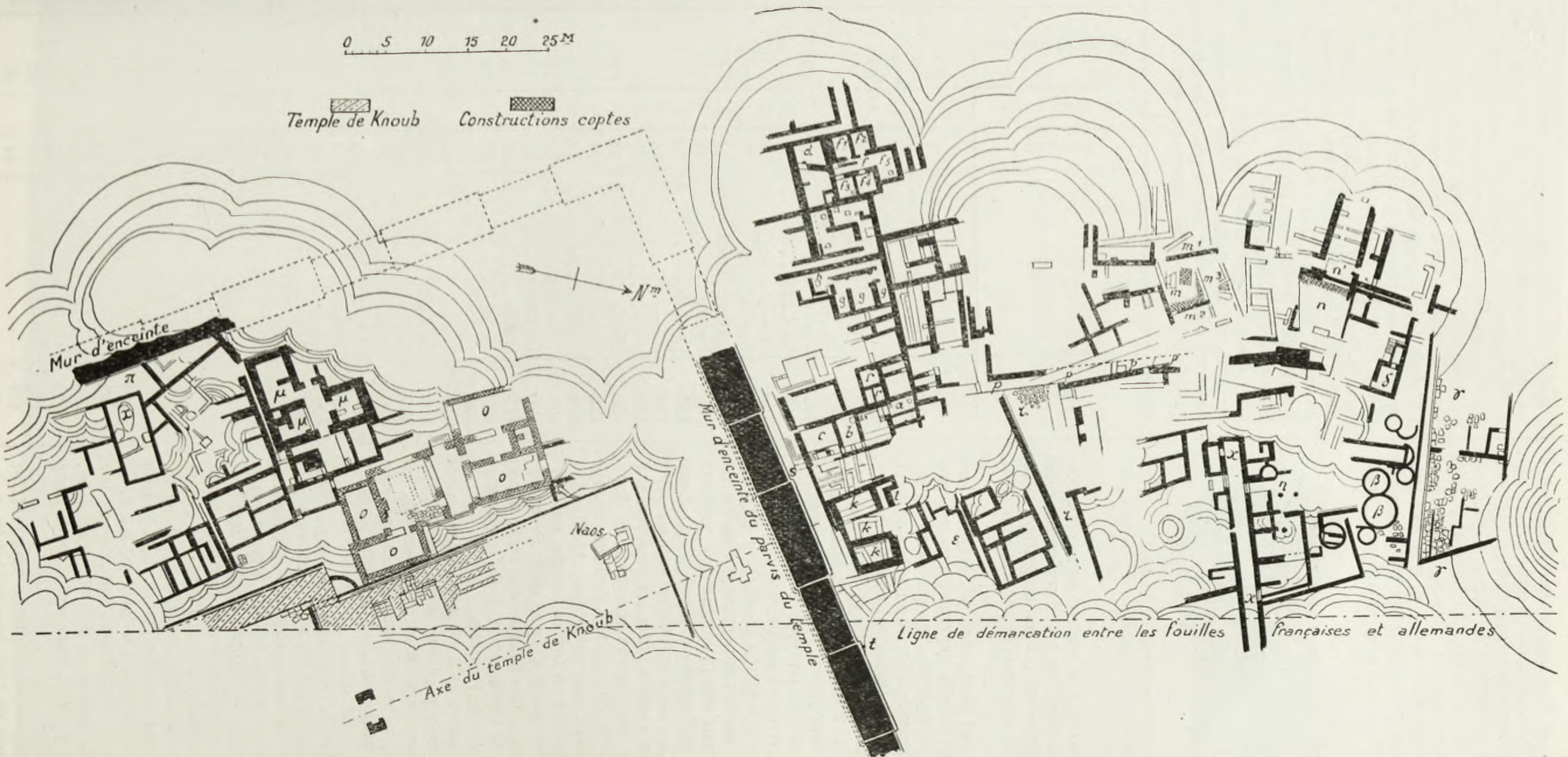
e) Mais si la mission française n'a pas eu l'heur de mettre, comme sa voisine, la main sur un lot de papyrus araméens, il lui fut donné par ailleurs de retrouver le *Khnoubeum*, ou la sépulture des béliers, consacrés à Khnub, le dieu d'Éléphantine. M. Clermont-Ganneau a pu pénétrer, en effet, dans deux hypogées où reposaient, « dans de beaux sarcophages de pierre, les béliers momifiés et recouverts de gaines richement dorées et historiées de scènes religieuses. Entre les deux hypogées était le laboratoire, où le bélier défunt était embaumé. C'est le seul atelier de momification connu jusqu'à ce jour. On y voit encore la table en pierre des opérations, avec d'épaisses couches du bitume employé pour l'embaumement...; sur un autel, encore en place, le bélier était placé pour recevoir les hommages suprêmes de ses adorateurs, scène étonnante, représentée sur les gaines dorées. De nombreux ossements prouvent la richesse des sacrifices : ce sont tous des os de bovidés, car on ne pouvait songer à immoler l'agneau, qui était bien plutôt sacrosaint, et le dieu lui-même... » P. Lagrange, dans *Revue biblique*, 1908, p. 264. Voir *ibid.* quelques remarques sommaires sur les autres trouvailles dues à la mission française.

L'emplacement du temple de Yahweh, dont il est question dans les papyrus d'Éléphantine, n'a pu être déterminé par les missions française et allemande. Selon toute probabilité, il se trouvait sur le territoire de la concession allemande, à proximité et au nord des maisons où furent retrouvés les papyrus Sayce-Cowley. Les chances d'en fixer jamais l'endroit exact sont du reste très minimes, des constructions d'époque postérieure ayant profondément modifié la topographie de cette partie de la ville. Disons, en terminant ce chapitre, que les fouilles exécutées à Éléphantine, durant la guerre, par le P. Ronzevalle ne semblent avoir apporté aucun résultat appréciable.



184. — Un aspect du champ des fouilles (partie nord du *kôm*). Dans le fond, le village moderne. D'après Rubensohn, *loc. cit.*, p. 45.

II. Les papyrus d'Éléphantine. — En abordant, en second lieu, l'étude des papyrus (fig. 186), sortis des flancs du *kôm* d'Éléphantine, il nous semble superflu de faire longuement la preuve de leur authenticité : elle n'a été mise en doute par aucun des auteurs qui ont pris la peine de soumettre nos documents à un examen sérieux. Aussi pouvons-nous nous dispenser de discuter quelques timides essais, qui ont tenté de s'inscrire en faux contre une thèse universellement reçue. Citons simplement pour mémoire, parmi les adversaires de l'authenticité, L. Belelli, dont le livre *An inde-*



185. — Vue d'ensemble du champ des fouilles de Rubensohn, Honroth et Zucker (1906-1908).

Côté gauche : Temple de Khnub avec *temenos*. o = établissements coptes, u = annexes du temple d'époque ptolémaïque.
Côté droit : Le quartier araméen *m* et *n* = maisons araméennes ou furent découverts les papyrus Sachau; à l'ouest de m^1 avaient été trouvés les pap. Sayce-Cowley (A-K). L'emplacement du temple de Jahô est à chercher vraisemblablement dans le voisinage de ces maisons, dans la partie du *kôm* détruit par les *Sebbachin*. γ — γ = voie royale?; abc et *f*, f^1 etc., fermes d'époque ptolémaïque; g = maison byzantine. D'après Rubensohn, *loc. cit.*, p. 24-25.

pendant examination of the Assuan and Elephantine papyri, Londres, 1909, a été qualifié avec raison par J.B. Chabot, dans le *Journal asiatique*, 1909, p. 515-522, d' « ouvrage de haute fantaisie ». Il convient d'en dire autant de l'ouvrage de Jahn, *Die Elephantiner Papyri und die Bücher Esra-Nehemia*, Leyde, 1913, dont Wagenaar (*De Joodsche Kolonie...*, p. 12) dit avec raison : *G. Jahn... plaatst de papyri op grond van zeer willekeurige, taalkundige en palaeographische argumenten in de Griekschen tijd en ontzegt hun zeer aprioritisch alle waarde.* Pas plus que ces deux essais, celui qui fut tenté par Margoliouth dans *Expositor*, 1912, p. 69-85, 351-354, ne fut couronné de succès; voir *ibid.*, p. 193-212.



186. — Un papyrus roulé et scellé, d'après Sachau, *Aramäische Papyrus und Ostraka.*

Nous ne traiterons pas davantage, ici, les questions ressortissant à la papyrologie générale, savoir : préparation de la feuille de papyrus, usages qu'on en faisait dans l'antiquité, conservation, etc.; voir à ce sujet, l'article Papyrus, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. iv, col. 2079-2094, et articles Papyrus et Papyrologie dans le *Supplément*. Il nous suffira d'exposer avec quelque détail ce qui concerne : 1° la date, le nombre, les classifications diverses des papyrus, d'après les différents recueils; 2° le contenu sommaire des documents; 3° de donner la transcription et la traduction de quelques documents parmi les plus importants; 4° de fournir enfin quelques précisions sur la langue des papyrus.

1° *Date, nombre, classifications diverses.* — *a)* Dans ses *Aramaic papyri*, Cowley a publié en transcription carrée et en traduction anglaise tous les papyrus araméens de provenance égyptienne connus à ce jour. Sous les numéros *1* à *35* de son recueil, l'auteur groupe d'abord, dans leur ordre chronologique, trente-cinq textes qui portent une date en toutes lettres, ou dont le temps de rédaction peut être établi avec une approximation suffisante. Ces textes couvrent, à peu d'années près, tout le ve siècle avant J.-C., le premier étant de 495 et le dernier de l'an 400.

Suivent, sous les numéros *36* à *68*, des papyrus provenant, comme ceux de la première série, des fouilles d'Éléphantine, mais auxquels il n'est plus possible, vu leur mauvais état de conservation, d'assigner une date. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est qu'ils sont, comme les premiers, du ve siècle.

Sous les numéros *69* à *78*, nous trouvons les papyrus mutilés trouvés avant le début du xxe siècle et reproduits déjà dans le *Corpus inscriptionum semiticarum*, t. ii, 1, n. 144 à 153. Deux petits textes, retrouvés par Maspero dans le voisinage du temple d'Éléphantine et publiés, par exemple, par Clermont-Ganneau dans *Recueil d'archéologie orientale*, t. vi, p. 246, sont reproduits par Cowley sous les numéros *79* et *80;* enfin, trois papyrus de l'époque des Ptolémées, dont l'un se trouve au Harrow School Museum et dont les deux autres, appartenant à la Bodléenne, ont été publiés dans *Procedings of the Society of biblical archeology*, 1907, p. 260 et 1915, p. 217, sont catalogués dans Cowley, sous les n. *81-83*.

A la suite de ces documents, l'auteur reproduit et commente les fragments de l'histoire d'Ahikar et de l'inscription de Behistun, trouvés à Éléphantine. Enfin en appendice, il donne le texte de trois fragments de papyrus, trouvés à Sakkara et publiés par Noël Giron dans le *Journal asiatique*, t. xviii, 1921, p. 56.

Dans notre étude nous ferons presque exclusivement état des données contenues dans les 45 premiers numéros de l'ouvrage de Cowley, les autres documents ne présentant que peu d'intérêt, vu leur état fragmentaire. Pour les *Paroles d'Ahikar*, voir art. Ahikar, dans le *Supplément*, t. i, col. 201, et Stummer, *Der kritische Wert der altaramäischen Ahikartexte aus Elephantine*, Münster, 1914 (coll. *Alttestamentliche Abhandlungen*). Pour l'inscription de Behistun, voir art. Perse, dans le *Supplément*.

b) Dans le tableau suivant nous indiquons la date, certaine ou approximative, des principaux papyrus, l'endroit où ils sont conservés, et le numéro d'ordre qu'ils portent dans les principales éditions.

DATE	MUSÉE OU BIBLIOTHÈQUE	COWLEY	SAYCE-COWLEY	SACHAU (Papyri)	UNGNAD	WAGENAAR
495	Berlin	1		30	31	13
484	—	2		25	27	10
484 (?)	—	3		26	29	
484 (?)	—	4		41	42	
471	Oxford (Bodléenne)	5	A			16
465	Le Caire	6	B			17
461	Berlin	7		27	28	11
460	Le Caire	8	D			18
460	—	9	C			19
456	Berlin	10		28	30	12
455 (?)	Oxford (Bodléenne)	11	L		88	26
450 (?)	Berlin	12		17	18	
447	Le Caire	13	E			21
441	—	14	F			22
441 (?)	—	15	G			20
435 (?)	Berlin	16		7	7	
428	—	17		4	5	
425 (?)	—	18		34	36	
420 (?)	—	19		21	23	
420	Le Caire	20	H			23
419	Berlin	21		6	6	5
419	—	22		18	19	9
420 (?)	—	23		20	22	
419 (?)	—	24		19	20	
416	Le Caire	25	J			24
412	Berlin	26		8	8	
410 (?)	Strasbourg........	27		75 (pl.)	2*a*	1
411	Le Caire	28	K			25
409 (?)	Berlin	29		29	15	
408	—	30		1	1	
408	—	31		2	2	2
408 (?)	—	32		3	3	3
407 (?)	—	33		5	4	4
407 (?)	—	34		15	16	8
400 (?)	—	35		35	37	
(?)	—	36		9	9	
410 (?)	—	37		10	10	6
(?)	—	38		11	11	7
(?)	—	39		12	12	
(?)	—	40		14	13	
(?)	—	41		13	14	
(?)	—	42		16	17	
(?)	—	43		33	35	
(?)	—	44		32	33	14
(?)	—	45		36	34	

TEXTE ARAMÉEN TRANSCRIT EN CARACTÈRES CARRÉS

אל מראן בגוהי פחת יהוד עבדיך ידניה וכנותה כהניא זי ביב בירתא שלם 1
מראן אלה שמיא ישאל שגיא בכל עדן ולרחמן ישימנך קדם דריוהוש מלכא 2
ובני ביתא יתיר מן זי כען חד אלף וחין אריכן ינתן לך וחדה ושריר הוי בכל עדן 3
כען עבדך ידניה וכנותה כן אמרן בירח תמוז שנת —/// \ דריוהוש מלכא כזי ארשם 4
אהלא
נפק ואזל על מלכא כמריא זי חנוב זי ביב בירתא המונית עם וידרנג זי פרתרך תנה 5
הוה לם אגורא זי יהו אלהא זי ביב בירתא יהעדו מן תמה אחר וידרנג זך 6
לחיא אגרת שלח על נפין ברה זי רבחיל הוה בסון בירתא לאמר אגורא זי ביב 7
בירתא ינדשו אחר נפין דבר מצריא עם חילא אחרנן אתו לבירת יב עם תליהם 8
המו
עלו באגורא זך נדשוהי עד ארעא ועמודיא זי אבנא זי הוו תמה תברו אף הוה תרען 9
זי אבן /// \ בנין פסילה זי אבן זי הוו באגורא זך נדשו ודשיהם קימו וציריהם 10
זי
זי דששיא אלך נחש ומטלל עקהן ארז כלא זי עם שירית אשרנא ואחרן זי תמה 11
ו
הוה כלא באשה שרפו ומזרקיא זי זהבא וכספ ומנדעמתא זי הוה באגורא זך כלא לקח 12
ין
ולנפשהום עבדו ומן יומי מלך מצרין אבהין בנו אגורא זך ביב בירתא וכזי כנבוזי על למצר 13
אגורא זך בנה השכח ואגורי אלהי מצרין כל מגרו ואיש מנדעם באגורא זך לא חבל 14
וכזי כזנה עביד אנחנה עם נשין ובנין שקקן לבשן הוין וצימין ומצלין ליהו מרא שמיא 15
זי החוין בוידרנג זך כלביא הנפקו כבלא מן רגלוהי וכל נכסין זי קנה אבדו וכל גברין 16
תא
זי בעו באיש לאגורא זך כל קטילו וחזין בהום אף קדמת זנה בעדן זי זא באיש 17

TRADUCTION

1. A notre seigneur Bagôhî, préfet de Judée, tes serviteurs Yedonyah et ses collègues, les prêtres de la place forte d'Éléphantine. Le bien-être

2. de notre seigneur (que) le Dieu du ciel en prenne grand soin en tout temps; qu'il te fasse objet de bienveillance devant le roi Darius

3. et les fils de la maison (royale), mille fois plus encore qu'aujourd'hui. Qu'il t'octroie longue vie! Que tu sois en joie et en bonne santé en tout temps.

4. Maintenant, ton serviteur Yedonyah et ses collègues parlent ainsi : Au mois de tammuz de l'an 14 du roi Darius alors que Aršam

5. était parti et s'était rendu auprès du roi, les prêtres du dieu Khnub de la place forte d'Éléphantine (ourdirent) un complôt avec Widrang qui y était gouverneur.

6. « Le sanctuaire du Dieu Jahô qui est dans la place forte d'Éléphantine, disaient-ils, qu'on l'enlève de là. » A la suite de cela, Widrang, ce

7. maudit, envoya à son fils Nephayan, commandant de troupes dans la place forte de Syène, une lettre ainsi conçue : Ce sanctuaire qui est dans la place forte d'Éléphantine,

8. qu'on le détruise. Sur cela, Nephayan amena des Égyptiens avec d'autres soldats. Ils vinrent à la place forte d'Éléphantine avec leurs armes (?),

9. pénétrèrent dans ce sanctuaire et le détruisirent jusqu'au sol et les colonnes de pierre qui s'y trouvaient, ils les brisèrent. En outre,

10. des portes de pierre, au nombre de cinq, construites en pierres de taille, qui se trouvaient dans ce sanctuaire, ils les détruisirent, après avoir enlevé leurs vantaux et les armatures

11. de ces vantaux, en bronze. Et la toiture en bois de cèdre, tout entière, avec le reste de l'ornementation et les autres objets qui étaient là,

12. tout cela, ils l'ont livré au feu. Et les aspersoirs en or et en argent et tout ce qui se trouvait dans ce sanctuaire, ils le prirent

13. et se l'approprièrent. Or dès le temps des (du) rois d'Égypte, nos pères avaient élevé ce sanctuaire, dans la ville forte d'Éléphantine, et lorsque Cambyse pénétra en Égypte,

14. il trouva ce sanctuaire debout. Les sanctuaires des dieux d'Égypte, on les détruisit tous (alors), mais personne n'abîma rien à ce sanctuaire-ci.

15. Lorsqu'ils [Nephayan et ses soldats] eurent agi de la sorte, nous, avec nos femmes et nos enfants, nous nous revêtîmes de sacs et nous mîmes à jeûner et à prier Jahô, le Seigneur du ciel

16. qui nous a donné de contempler ce chien de Widrang quand on lui a enlevé les anneaux qui ornaient ses pieds (voir Peters, *Theologie und Glaube*, 1912, p. 662). Et toutes les richesses qu'il avait acquises ont péri et tous les hommes

17. qui avaient voulu du mal à ce sanctuaire, tous ont été tués et nous avons pu contempler (leur châtiment). Or, avant cela, au temps où ce mal

TEXTE ARAMÉEN TRANSCRIT EN CARACTÈRES CARRÉS *(suite)*

18 עביד לן אגרה שלחן מראן ועל יהוחנן כהנא רבא וכנותה כהניא זי בירושלם ועל אוסתן אחוה
19 זי ענני וחרי יהודיא אגרה חדה לא שלחו עלין אף מן ירח תמוז שנת \/// — דריהוש מלכא
20 ועזנה יומא אנחנה שקקן לבשן וצימין נשיא זילן כארמלה עבידין משח לא משחין
21 וחמר לא שתין אף מן זכי ועד יום שנת \// — דריהוש מלכא מנחה ולבו[נ]ה ועלוה
22 לא עבדו באגורא זך כען עבדיך ידניה וכנותה ויהודיא כל בעלי יב כן אמר
23 הן על מראן טב אתעשת על אגורא זך למבנה בזילא שבקן לן למבניה חזי בעלי
24 טבתך ורחמיך תנה במצרין אגרה מנך ישתלח עליהום על אגורא זי יהו אלהא
25 למבניה ביב בירתא לקבל זי בנה הוה קדמין ומחתא ולבונתא ועלותא יקרבון
26 על מדבחא זי יהו אלהא בשמך ונצלה עליך בכל עדן אנחנה ונשין ובנין ויהודיא
27 כל זי תנה הן כן עבדו עד זי אגורא זך יתבנה וצדקה יהוה לך קדם יהו אלה
28 שמיא מן גבר זי יקרבלה עלוה ודבחן דמן כדמי כסף כנכרין [א]לף ועל זהב על זנה
29 שלחן הודען אף כלא מליא באגרה חדה שלחן על דליה ושלמיה בני סנאבלט פת שמרין
30 אף בזנה זי עביד לן ארשם לא ידע ב= למרחשון שנת \/// /// — דריהוש מלכא

TRADUCTION *(suite)*

18. nous fut fait, nous avions adressé une lettre à notre seigneur et à Yehoḥanan, le grand prêtre et à ses collègues, les prêtres de Jérusalem et à Ostan, le frère

19. de Anani et aux principaux des Juifs : pas une seule lettre ils ne nous ont envoyée (en réponse). Ainsi donc depuis le jour de tammuz de l'an 14 du roi Darius

20. jusqu'à ce jour, nous avons revêtu des sacs et nous jeûnons. Nos femmes sont devenues comme des veuves; nous ne nous sommes pas oints d'huile,

21. et nous n'avons pas bu de vin. De même, depuis lors jusqu'au jour (d'hui), en l'an 17 du roi Darius, sacrifice non sanglant, encens, holocauste

22. n'ont point été offerts en ce sanctuaire. Maintenant, tes serviteurs Yedonyah et ses collègues et les Juifs, tous citoyens d'Éléphantine, parlent ainsi

23. Si cela agrée à notre seigneur, qu'on songe, pour ce qui est de ce sanctuaire, à le rebâtir, du moment qu'on ne nous autorise pas à le reconstruire [nous-mêmes]. Voici donc,

24. ceux qui (déjà) ont été les objets de tes bontés et de ta bienveillance ici en Égypte, qu'une lettre de ta part leur soit adressée au sujet de ce sanctuaire du Dieu Jahô

25. à reconstruire dans la ville forte d'Éléphantine, comme il était auparavant. Des sacrifices non sanglants, de l'encens, des holocaustes, on en offrira

26. sur l'autel du Dieu Jahô en ton nom. Nous prierons pour toi en tout temps, nous, nos femmes et nos enfants et tous les Juifs

27. qui sont ici. Si l'on fait donc en sorte que ce sanctuaire soit reconstruit, un mérite te sera acquis devant Jahô, le Dieu

28. du ciel, (mérite) plus grand que n'en aurait celui qui lui offrirait un holocauste et des sacrifices d'une valeur égale à 1000 talents d'argent. Pour ce qui est de l'or, sur ce sujet

29. nous avons envoyé des instructions. Également, toutes (ces) choses nous [en] avons envoyé [communication] à Delayah et à Shelemyah, les fils de Sanaballat, préfet de Samarie.

30. Également, de tout ce qui nous est arrivé, Aršam n'a pas eu connaissance. Le 20 de marheshwan, de l'an 17 de Darius.

SUPP. AU DICT. DE LA BIBLE. -- PAPYRUS D'ÉLÉPHANTINE (IIe PARTIE) — LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS.

2° *Contenu sommaire des papyrus.* — Les papyrus, comme nous l'exposerons plus loin, émanent des archives d'une colonie militaire établie, au temps de l'occupation perse, dans l'île d'Éléphantine. Ayant trait aux multiples aspects de la vie privée, sociale, religieuse, leur contenu touche aux sujets les plus divers. On peut les classer de la manière suivante, les chiffres entre parenthèses étant ceux du recueil de Cowley.

a) Documents officiels. — Sous cette rubrique, nous rangeons une ordonnance royale concernant la célébration de la fête des pains azymes *(21)*, un relevé des sommes versées par les colons au trésor du temple de Yahweh *(22)*, deux brouillons d'une requête adressée, après la destruction du sanctuaire, par les chefs de la communauté juive aux autorités perses de Jérusalem et de Samarie *(30-31)* et la copie d'un mémorandum contenant la réponse de ces dernières *(32)*. Nous pouvons classer en outre, sous cette rubrique, trois lettres fort mutilées qui semblent avoir trait à des difficultés suscitées à la colonie par les prêtres de Khnoum *(27, 33-34)* ; ensuite trois fragments de papyrus, relatifs à l'approvisionnement en grain de l' « armée juive » *(2, 3, 4)*. Enfin, une ordonnance du satrape concernant la réparation d'un bateau *(26)*.

b) Documents juridiques. — Nous énumérerons ici d'abord : α) Les dix papyrus Sayce-Cowley provenant des archives de famille d'une dame Mibtahyâ, fille de Mahseya. Ces pièces contiennent une autorisation de construire *(5)*, quatre actes de désistement sur la propriété de terrains contestés *(6, 14, 20, 25)* ; un acte de partage *(28)*; un contrat de mariage *(15)*; une donation *(13)*; une autre donation faite par le père à sa fille, à l'occasion de son mariage *(8)*; ce document est suivi d'un acte délimitant les droits du mari sur la propriété apportée par sa femme *(9)*.

Ces documents, soigneusement rédigés devant témoins, étaient susceptibles d'être produits devant les tribunaux pour établir des droits de propriété.

β) Une autre série de documents juridiques émanant de divers membres de la colonie a trait à des contrats de mariages (*18, 36*), des actions judiciaires *(7, 16)*, des contrats d'emprunt *(10, 11, 29, 35)*; nous y trouvons, en outre, un acte de donation *(43)*, un « affidavit » *(44)*, une contestation au sujet d'une livraison de poisson *(45)*.

c) Listes de noms *(12, 19, 23)* et lettres diverses *(37 à 42)*.

d) Pièces littéraires : Les *Paroles d'Ahikar* et l'inscription de Behistun.

3° *Transcription et traduction de deux papyrus.* — A titre de spécimen nous reproduisons ci-joint (voir la planche hors texte, fig. 187) *a)* un des deux brouillons de la requête envoyée par les chefs de la communauté juive d'Éléphantine aux autorités perses de Jérusalem et de Samarie, et *b)* la notice protocolaire résumant la réponse orale de ces dernières.

a) La rédaction du brouillon de la requête laisse en maints endroits à désirer. Il en résulte pour la traduction de nombreuses incertitudes de détail. Voir pour les traductions 1. *française* : par exemple, Lagrange, *Rev. bibl.*, 1908, p. 325 sq.; *ibid.*, 1912, p. 128 sq. et p. 576; Desnoyers, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1908, p. 236 sq.; Toussaint, *Les origines de la religion d'Israël*, t. I, *L'ancien jahvisme;* 2. *anglaise* : Cowley, *Aramaic papyri*, p. 113 sq.; 3. *allemande :* les éditions de Sachau et d'Ungnad, *op. cit. ;* Staerk, *Alte und Neue aramäische Papyri*, 1912, p. 24 sq.; Gressmann, *Altorientalische Texte*, 1926, p. 450 sq.; 4. *hollandaise* : Wagenaar, *De Joodsche Kolonie*, 1928, p. 19 sq.

b) Voici transcrit en caractères carrés le texte araméen de la note verbale donnée en réponse à la requête.

1 זכרן זי בגוהי ודליה אמרו
2 לי זכרן לם יהוי לך במצרין לממר
3 קדמארשם עלבית מדבחא זי אלה
4 שמיא זי ביב בירתא בנה
5 הוה מן קדמן קדם כנבוזי
6 זי וידרנג לחיא זך נדש
7 בשנת — ///| דריוהוש מלכא
8 למבנה באתרה כזי הוה לקדמן
9 ומנחתא ולבונתא יקרבון על
10 מדבחא זך לקבל זי לקדמין
11 הוה מתעבד

1. Note résumant ce que Bagohi et Delayah (m')ont dit
2. à moi. Note : Tu auras à dire en Égypte
3. devant Arsam, au sujet de la maison de l'autel du Dieu
4. du ciel qui dans la place forte d'Éléphantine
5. s'élevait jadis, avant Cambyse (et)
6. que ce maudit Widrang a fait détruire
7. en l'an 14 du roi Darius —
8. qu'on la reconstruise à sa place comme autrefois
9. et qu'on offre des sacrifices non sanglants et de l'encens sur
10. cet autel, comme autrefois
11. on avait coutume de le faire.

Pour les différentes traductions, voir ci-dessus.

4° *La langue des papyrus.* — *a)* Les papyrus et ostraca d'Éléphantine sont rédigés en *araméen*. Ce dialecte forme, avec l'hébreu, le phénicien, le cananéen, la famille nord-occidentale des langues sémitiques. Voir notamment Dhorme, *Langues et écritures sémitiques*, t. I, 1930, passim. Parlé d'abord par les tribus nomades des bords de l'Euphrate et du Tigre, l'araméen se répandra, au deuxième millénaire, dans les foyers de culture fondés par ces tribus à l'ouest de l'Euphrate. Dans la suite, ce dialecte empruntera l'alphabet aux Phéniciens et disposera de la sorte d'un merveilleux instrument d'expansion et de propagande. Dès le VIII[e] siècle avant J.-C., il entreprendra la lutte contre ses langues sœurs et contre le babylonien. Le déclin de Babylone et l'avènement des Perses feront la fortune de l'araméen. Dès le temps des Achéménides, il deviendra, en effet, dans tout le proche Orient, la langue du commerce et de l'administration : depuis Suse jusqu'au fond de l'Égypte, tout le long du grand « croissant fertile », il régnera en maître; il aura droit de cité jusque dans les Livres saints. Aussi, le fait de voir les Juifs d'Éléphantine user de l'araméen dans leurs relations officielles, comme pour leurs transactions journalières, n'a-t-il rien que de très normal. Si, comme nous l'admettons volontiers, nos colons parlaient l'hébreu en arrivant dans la vallée du Nil, ils abandonnèrent rapidement l'usage de leur langue maternelle au contact des autres Asiatiques, établis à leurs côtés en Haute-Égypte.

b) Établir une comparaison minutieuse entre l'aras méen de nos papyrus et celui des livres canonique- d'Esdras et de Daniel sortirait du cadre de cet article. Aussi nous bornerons-nous, à ce sujet, à quelques remarques sommaires.

α) Ecriture et rédaction. — L'écriture, régulière et ferme, les caractères bien tracés au calame, les mots séparés par un petit intervalle, le style redondant, parfois, mais souvent élégant, en un mot, toute la rédaction de nos textes laisse aisément deviner la main de

scribes ou de notaires professionnels. Mais, victimes de leur grande facilité à manier le calame, nos écrivains font plus d'une fois bon marché des règles de l'orthographe. C'est ainsi que dans le document J *(25)* on relève sept ou même huit fautes, on en trouve trois autres, dans trois lignes consécutives, dans le document E *(13)*; ailleurs, des mots ont été oubliés ou ajoutés, en surcharge, au-dessus des lignes *(30)*. Une autre erreur, imputable à l'inadvertance, rend malaisée, à première vue, l'intelligence de certaines dispositions de l'acte B *(6)*, etc.

Hébreu	Araméen des Papyrus	d'Éléphantine
א		
ב		
ג		
ד		
ה		
ו		
ז		
ח		
ט		
י		
ךכ		
ל		
םמ		
ןנ		
ס		
ע		
ףפ		
ץצ		
ק		
ר		
ש		
ת		

188. — Tableau comparatif des caractères araméens utilisés dans les papyrus et des lettres hébraïques.

Il suffit de comparer les deux colonnes du tableau ci-contre, pour constater que la forme des caractères — identiques du reste à ceux des autres documents araméens de provenance égyptienne — est en voie d'évolution très nette vers l'écriture carrée de nos Bibles. Si, de ce fait, la lecture des papyrus est facile, il convient toutefois de noter que certaines lettres comme le ד, le ר, et parfois le ו, sont de facture presque identique ; la même remarque vaut pour le פ et le נ. En outre, l'alphabet araméen ne connaît pas encore la double forme des lettres du groupe כמנפץ.

β) La langue des papyrus et celle des parties araméennes d'Esdras-Daniel. — Dans son ouvrage *The aramaic of the Old Testament*, Londres, 1929, H. H. Rowley établit une comparaison minutieuse entre l'araméen biblique et les autres dialectes araméens de l'antiquité. Passant successivement en revue la phonétique, les terminaisons ה et א, les pronoms, les substantifs, les particules adverbiales et autres, les verbes, la syntaxe, le vocabulaire, les mots d'origine étrangère, l'auteur relève soigneusement les points de contact et de divergence, qui séparent ou rapprochent, les unes des autres, les diverses branches de la grande famille des dialectes araméens.

S'il est facile de saisir les traces de l'évolution de la langue, dès qu'on compare les inscriptions araméennes les plus anciennes (VIIIe ou IXe siècle avant J.-C.) avec des textes qui leurs sont postérieurs de plus d'un millénaire, il devient beaucoup plus malaisé de constater des divergences notables quand on étudie, par exemple, l'araméen de nos papyrus et qu'on le rapproche du dialecte de Daniel-Esdras. Ces deux dialectes sont, en effet, chronologiquement assez proches l'un de l'autre et il n'y a guère que pour les pronoms, le verbe et les mots étrangers qu'on puisse relever des différences d'une certaine importance. Les trois tableaux synoptiques suivants, dans lesquels nous ne ferons pas état des formes rares, faisant exception à l'usage courant, permettront de se rendre compte des principales divergences.

1. *Les mots étrangers*, relevés dans les papyrus sont empruntés aux langues ou dialectes suivants :

a) Hébreux : איש (40 fois); לאמר (20 fois); לקח (20 fois); זת (= זאת?) (1 fois); שחט (1 fois); עדה (2 fois); שפט (2 fois). De ces racines, seules la deuxième et la dernière se trouvent dans Esdras, VII, 25.

Sur quelques autres formes douteuses, voir Rowley, *loc. cit.*, p. 130 sq. Voir aussi Wagenaar, *loc. cit.*, p. 250 sq.

b) Assyro-Babyloniens : Trente et un mots, dont les dix premiers se retrouvent dans Esdras-Daniel. Pour la signification des mots, parfois discutée, voir Cowley, *Aramaic papyri*. Voici le relevé de ces mots : כרבלה, שזב, עדן, סגן, מנה, היכל, בירתא, אגרה, בבא, ארדיכל, אלפא, אגורא — .בלו, אשרנא, אפל, אפיתי, אגר, תחומא, כרסא, כסתא, דבב, נפחור, מתא, מקלו, לבת, טף, חנן, חלר, דנה, תמחי, רביא.

c) Persans : Vingt-deux mots, dont seuls les cinq premiers se retrouvent dans Esdras-Daniel, אזדא. אזדכרא, אודיס, אביגדן — ,תיפתיא, נשתון, זן, גנז, המדכריא. דתכיא, דושכרתא, גושכיא, ארדב, פרמנכריא, נופתא, כרש, הנדיז, הנדון, הנגית, הנבגא, פרתרך, פתיפרס. Voir en outre, Rowley, *loc. cit.*, p. 138 sq.

d) Égyptiens : Si l'on fait abstraction des noms de mois et des noms propres, on ne relève en tout que deux mots égyptiens dans les papyrus savoir, פחטמוני et פערער *(26, 12)*.

e) Grec : Comme provenant du grec, nous ne retenons que le mot סתתר = στατήρ. Voir à ce sujet, Rowley, *loc. cit.*, p. 142 sq.

2. *Le verbe*

	PAPYRUS.	ESDRAS-DANIEL
2e pers. masc. pl. parf.	תם- et תן-	תנן-
1e pers. plur. parfait	ן-	נא-
2e rad. part. prés. des verbes עו	י ou rien	א

3. *Les pronoms et suffixes pronominaux.*

Pron. personnels	PAPYRUS	ESDRAS	DANIEL
1e pers. sing.	אנה	אנה	אנה
2e pers. sing.	אנת	אנתה	אנתה
3e pers. sing. m.	הו	הוא	הוא
3e pers. sing. f.	הי	היא	היא
1e pers. pl.	אנחנה et אנחן	אנחנא et אנחנה	אנחנא
2e pers. pl.	אנתם	— —	אנתון
3e pers. pl.	המו et הם	אנון et המו	אנון et המון

	PAPYRUS	ESDRAS	DANIEL
Pron. relatif	זי	די	די
Démonstratif			
Masc. sing.	זכם et זך	דך	דכן
Masc. sing.	זנה	דנה	דנה
Fém. sing.	דכי, דכא, זכי, זך	דך	דכן
Fém. sing.	זא		דא
Fém. plur.	(אלכי) אלך	אלך	אלך
Fém. plur.	אלין et אלה	אלה	אלן
Suffixes pronominaux			
3ᵉ pers. masc. sing.	־והי	־והין	־והי
1ᵉ pers. plur.	־ן		־נא
2ᵉ pers. masc. plur.	־כם	־כון et ־כם	־כון
3ᵉ pers. masc. plur.	־הם	־הון et ־הם	־הון

III. L'ÉTABLISSEMENT JUIF D'ÉLÉPHANTINE. — Il suffit d'un examen rapide de nos papyrus pour constater les attaches palestiniennes des individus dont ils nous content les faits et gestes. Ces hommes, en effet, entretiennent des relations avec les autorités religieuses de Jérusalem, et continuent à pratiquer, dans la diaspora, la religion de leurs pères. Leur dieu est Jahô ou Yahweh (voir plus loin, col. 990); ils lui ont élevé un temple et lui offrent les sacrifices prescrits par la Loi. Leurs noms du reste appartiennent à l'onomastique israélite et se retrouvent, en partie, dans les livres de l'Ancien Testament : bref, l'appartenance à la nation juive de ces hommes et de leur établissement ne saurait souffrir le moindre doute. Ceci posé, il nous reste à traiter brièvement de la nature de l'établissement et de la date de sa fondation.

1° *Nature de l'établissement juif. — a)* A différentes reprises, les papyrus désignent la colonie juive sous le nom de חילא ou de חילא יהודיא = l'armée juive. Dans quel sens faut-il interpréter cette dénomination ? En d'autres termes, quelles étaient la nature et la raison d'être de cet établissement juif au sud de l'Égypte? Les hommes qui en font partie étaient-ils des commerçants, des agriculteurs, des mercenaires, des réfugiés politiques?

En 1907, M. Clermont-Ganneau (*Recueil d'archéologie orientale*, t. VIII, p. 136) qui, à cette date, ne pouvait encore faire état de toutes les données dont nous disposons aujourd'hui, s'était refusé à voir dans nos colons des soldats. « Nulle part, disait-il, ni dans les papyrus, ni dans les ostraca, maintenant très nombreux, nous ne saisissons un indice tendant à faire croire qu'ils exerçaient le métier des armes... Une population civile peut ressortir à des espèces de bureaux militaires, sans que pour cela cette population se compose nécessairement de soldats. Comparer, par exemple, à cet égard, nos anciens bureaux arabes, nos cercles militaires et territoires de commandement en Algérie. »

Cette thèse n'est plus guère soutenue aujourd'hui, où l'on se rallie généralement à l'opinion émise dès 1907 par Smend qui voyait dans l'établissement juif une *colonie militaire* (*Zeitschrift für Assyriologie*, p. 150).

a. A priori, la présence de soldats étrangers dans une place forte comme Éléphantine n'est pas pour surprendre, quand on envisage, d'un côté, l'importance de la ville comme *Porte du sud* de l'Égypte, ou quand on songe, par ailleurs, aux fréquents appels que les pharaons adressaient aux peuples voisins pour leur demander des mercenaires (voir plus haut, col. 965). Ces étrangers, engagés par les pharaons, étaient du reste toujours disposés à prêter le concours de leurs armes à tout autre gouvernement qui consentirait à les entretenir honorablement; et les mercenaires qui avaient assisté en 525 à la chute de la dynastie saïte ne durent pas faire grande difficulté à embrasser la cause des Achéménides, successeurs des pharaons.

b. Pour ce qui est notamment des Juifs, nous en trouvons au service des pharaons, à l'époque saïte (VIIᵉ et VIᵉ siècle), aussi bien qu'au temps des Ptolémées (à partir du IVᵉ siècle). Le Psammétique dont parle la lettre d'Aristée (voir plus loin, col. 985), en avait dans son armée, lors de sa campagne contre l'Éthiopie. Quelques siècles plus tard, alors que les Ptolémées seront les maîtres de la vallée, des mercenaires juifs joueront encore dans les armées de ces monarques un rôle parfois important. Lagos en enrôlera un nombre considérable, si nous en croyons Aristée, et il leur confiera la garde des places fortes de l'Égypte (v. Lettre, § 12-13). Comme au temps d'Alexandre le Grand, des lots de terre, transmissibles par voie d'héritage, leur seront assignés. Sur ces κληροῦχοι de l'époque des Ptolémées, voir Tramontano, *La lettera di Aristea a Filocrate*, Napoli, 1931, p. 21 sq.

Au début de l'époque romaine, la garde des frontières restera confiée à des soldats juifs dont plusieurs occuperont dans l'armée des postes de commandement. « Lorsque Gabinius veut entrer en Égypte, Antipater lui gagne des Juifs qui habitaient Péluse et qui étaient les gardiens de l'entrée de ce pays (φύλακας ὄντας τῶν εἰς τὴν Αἴγυπτον ἐμβολῶν). Quelques années plus tard, les Juifs qui habitaient le pays d'Onias, c'est-à-dire la région de Léontopolis, font cause commune avec les Juifs d'Antipater qui marchent pour soutenir César et une bataille s'engage au lieu dit « camp des Juifs ». (P. Lagrange, *Rev. bibl.*, 1908, p. 349.)

c. Les Juifs prenaient donc du service en Égypte, dans les armées des pharaons saïtes aussi bien que dans celles des Ptolémées. N'en firent-ils pas de même au temps de l'occupation perse qui se place à l'époque intermédiaire entre ces deux périodes de l'histoire du pays? En d'autres termes, les Juifs de nos papyrus ne sont-ils pas, eux aussi, des mercenaires, émigrés en Égypte au début de la période perse ou établis dans le pays depuis longtemps et consentant à rester au service de l'envahisseur? Tout nous porte à l'affirmer.

Si nous parcourons, en effet, nos textes, nous y trouvons de nombreuses particularités qui s'expliquent parfaitement dans le cas où nos colons sont des militaires. Il y a d'abord les termes חילא et חילא יהודיא. Ce sont deux expressions qui désignent, on ne saurait mieux, la force armée ou la garnison juive, casernée du reste à Éléphantine dans une בירתא ou place forte.

Il y a ensuite le fait que plusieurs fois nous voyons des membres de la colonie porter leurs différends devant un tribunal *militaire*, présidé par le gouverneur commandant la garnison (par exemple *20*, l. 4-5).

Il y a surtout le terme דגל qui se rencontre une vingtaine de fois à travers le lot des papyrus. Comme

les lettres ד et ר prêtent à confusion, les premiers traducteurs avaient lu רגל et interprétaient le mot par « suite », « clientèle » ou encore « quartier de ville ». Mais en présence des difficultés que cette leçon suscite pour l'interprétation des textes, elle est aujourd'hui abandonnée en faveur de דגל. En hébreu (voir notamment les c. II et X des Nombres) ce mot a le sens de «drapeau, étendard, compagnie, corps d'armée ». Il a été rendu dans les versions par τάγμα, ἡγεμονία, *turmae*, et convient très bien au sens exigé par le contexte. Pour plus de détails sur ce point, consulter, par exemple, Desnoyers, *op. cit.*, p. 142; Peters, *Die judische Gemeinde*, p. 16 sq.; Wagenaar, *loc. cit.*, p. 169 et sq. Sur les *degelîn* d'Éléphantine et leurs commandants, voir plus loin, col. 988.

d. Si les membres de la colonie juive d'Éléphantine appartiennent à des formations militaires, ce serait toutefois une erreur de voir en eux des *soldats* au sens moderne du mot. Comme nous le dirons plus loin, leurs obligations d'ordre militaire devaient se réduire à fort peu de choses. Les fondateurs de la colonie, arrivés à Éléphantine comme mercenaires, n'avaient pas tardé à devenir des colons et à vivre en partie du produit des terres qui leur avaient été assignées. Ils y avaient fait souche et se transmettaient, de père en fils, le κλῆρος qui leur était échu en partage. Pauvres d'abord, ils avaient, en bons juifs, trouvé moyen d'arriver à une certaine aisance et, si les principaux membres de l'établissement restaient, de par leurs engagements, astreints à un service militaire déterminé, ils disposaient par ailleurs de loisirs suffisants pour vaquer à des travaux agricoles et au commerce.

2° *Date de fondation de la colonie.* — A quelle date remonte la fondation de la colonie? Nous ne le savons pas. Les papyrus restent, en effet, muets et sur l'époque, et sur les circonstances de sa fondation. Tout ce qu'ils nous apprennent, c'est qu'au moment de la conquête perse, en 525, la colonie existait, qu'elle possédait son sanctuaire et que Cambyse respecta ce lieu de culte, alors que, dans sa fureur iconoclaste, il s'en prit aux temples consacrés aux divinités égyptiennes. La colonie remonte donc au temps des pharaons saïtes, prédécesseurs des rois achéménides.

Peut-on déterminer la date de sa fondation avec une précision plus grande? Voici quelques données sommaires à ce sujet :

a) Lors de sa campagne d'Égypte, en 666 avant J.-C., Assurbanipal enjoignit à ses vassaux « les 22 rois de la côte de la mer, de l'intérieur de la mer (Chypre) et de la terre ferme », de mettre des vaisseaux et des soldats à sa disposition. Or, au nombre de ces rois tributaires de l'Assyrie figure, au second rang, Manassé (*Me-na-si-e shar mât Ja-u-di*). (Voir Plessis, *Suppl. Dict. Bible*, t. I, col. 795.) Le corps expéditionnaire d'Assurbanipal remonta le Nil, atteignit la Haute-Égypte et s'empara de Thèbes (Karnak-Luxor). Il se pourrait à la rigueur, comme le pense Kittel (*Geschichte des Volkes Israel*, t. II, 1925, p. 393), qu'un certain nombre de ces mercenaires étrangers se soient, après la campagne, fixés en Égypte et qu'ils aient formé le noyau des futures colonies militaires.

b) Sans remonter aussi haut, d'autres auteurs (voir quelques références dans Tramontano, *loc. cit.*, p. 23) sont portés à placer la fondation de l'établissement juif dans la seconde moitié du règne de Psammétique Iᵉʳ (663-609). Ce prince saïte, à qui revient le mérite d'avoir, une fois encore, libéré le territoire égyptien de la domination étrangère, dut en grande partie ses succès aux mercenaires ioniens et cariens qu'il avait enrôlés dans son armée (Hérod., II, 152). Pour éviter, dans l'avenir, tout retour offensif de la part des Éthiopiens dont il venait de triompher, il plaça une forte garnison d' « Automoles » dans l'île d'Éléphantine. Mais ces Égyptiens, nous dit Hérodote, *loc. cit.*, étant restés trois ans dans leurs garnisons, sans qu'on vînt les relever, résolurent d'un commun accord d'abandonner Psammétique et de passer chez les Éthiopiens. Psammétique se mit, incontinent, à poursuivre les transfuges, mais ne réussit pas à leur faire réintégrer leurs campements.

Tout porte à croire qu'en présence de cet échec le roi ait remplacé les Égyptiens déserteurs par des mercenaires étrangers dont il avait éprouvé la fidélité. Y eut-il, dans leurs rangs, des soldats d'origine juive? On peut à tout le moins le supposer, en faisant état de quelques données fort intéressantes fournies par Isaïe, XIX, 2-4 et 18-20. Sur l'authenticité du c. XIX, voir Condamin, *Le livre d'Isaïe*, p. 133 sq. Voici la traduction de ces versets d'après le même auteur :

℣. 2 J'armerai l'Égypte contre l'Égypte et ils se battront
frère contre frère et ami contre ami,
ville contre ville et royaume contre royaume.

℣. 3 Et l'Égypte perdra l'esprit;
je confondrai ses conseils.
Ils interrogeront dieux et sorciers,
revenants et devins.

℣. 4 Et je livrerai l'Égypte à un maître dur,
un roi cruel régnera sur eux,
déclare le Seigneur Jahvé des armées.

Dans ces passages, on pourrait trouver une allusion aux troubles qui précédèrent l'ère des princes saïtes et aboutirent à la prise du pouvoir par Psammétique Iᵉʳ.

Mais les versets 18-20 sont plus suggestifs encore :

℣. 18. En ce jour-là il y aura cinq (= quelques) villes
sur la terre d'Égypte,
Qui parleront la langue de Canaan,
et prêteront serment à Jahvé des armées :
l'une s'appellera la « Ville du Soleil ».

℣. 19. En ce jour-là, il y aura *un autel* pour Jahvé,
dans la terre d'Égypte
et une *stèle* sur ses frontières pour Jahvé.

℣. 20. Ce sera un signe, un témoignage pour Jahvé des armées.
sur la terre d'Égypte...

Ce qui nous autorise à croire qu'Isaïe ait songé, dans cet oracle, non pas aux temps postexiliens, mais à un avenir assez proche de lui, c'est la mention de la stèle ou *masséba* au verset 19. Car, comme le fait remarquer avec raison Condamin, *loc. cit.*, p. 135, il n'est pas probable qu'après la proclamation solennelle du Deutéronome (en 621), où toute *masséba* fut formellement prohibée comme idolâtrique (XVI, 22), le prophète eût choisi le symbole d'une *masséba* pour prédire le culte futur de Yahweh.

En somme, cette vision prophétique d'Isaïe pourrait bien avoir trait à des colonies d'Israélites fondées en Égypte dès la seconde moitié du VIIᵉ siècle, colonies dont l'une au moins, placée, celle-là, sur les frontières du pays, sera pourvue d'un lieu de culte en l'honneur de Yahweh. S'agit-il d'Éléphantine? En d'autres termes, la fondation de notre colonie remonterait-elle à une époque antérieure à la réforme de Josias? Voici deux constatations qu'on pourrait citer à l'appui de cette hypothèse :

α) Comme nous le dirons plus loin, le monothéisme des colons n'est pas sans alliage. Si Yahweh est leur Dieu, il n'en est pas moins vrai qu'à côté de lui, ils réservent dans leurs dévotions une place à d'autres divinités et notamment à Béthel. Le nom de ce dieu entre dans la composition des noms de plusieurs colons : le nom et l'enceinte de son sanctuaire sont divinisés et vénérés à Éléphantine; la déesse ʿAnat, parèdre de Béthel, y reçoit les honneurs du culte.

Or, le sanctuaire de Béthel et son culte ont disparu lors de la réforme de Josias, après 621. Ne pourrait-on pas conclure de la persistance de ce culte dans notre colonie que les mercenaires palestiniens qui l'ont fon-

dée avaient quitté le pays *avant* cette réforme et, partant, dès le règne de Psammétique I[er]?

β) Il y a plus. On a relevé depuis longtemps que les noms de parenté entrent volontiers, chez les Sémites, comme élément théophore dans la composition des noms propres. (Voir, par exemple, Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2[e] éd., 1905, p. 110 sq.) Or cet usage, très commun chez les Sémites, *nomades*, tend à se raréfier et à disparaître au fur et à mesure que les différentes branches de la famille sémitique adoptent la vie *sédentaire* et s'organisent en états. Chez les Israélites, notamment, on peut suivre pas à pas cette évolution à travers toutes les périodes de leur histoire. De très fréquent qu'il fût à l'époque qui précède l'institution de la royauté, l'usage signalé plus haut tend à disparaître aux temps qui avoisinent l'exil. Or, seuls, les Juifs d'Éléphantine font exception à cette règle. Chez eux, au v[e] siècle, les noms de parenté avec élément théophore sont encore relativement nombreux et leur onomastique semble bien, sur ce point, correspondre à celle qui fut en usage en Israël au siècle qui précéda l'exil. Là encore nous trouvons, par conséquent, une indication en faveur de l'origine ancienne et certainement préexilienne du noyau de notre colonie. Il nous semble qu'elle soit à retenir. Voir sur ce point, Noth, *Gemeinsemitische Erscheinungen in der israelitischen Namengebung*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1927, p. 1-45.

c) Fondée à l'époque de Psammétique I[er], comme nous l'admettons, la colonie d'Éléphantine continuera à se recruter en Palestine. Nous possédons à ce sujet un témoignage important dans la lettre d'Aristée. D'après l'auteur de ce document, le pharaon saïte Psammétique (peut-être Psammétique I[er], mais plus vraisemblablement Psammétique II) employa pour sa campagne contre l'Éthiopie (Hérod., II, 161) des mercenaires palestiniens. (Voir ÉGYPTE dans le *Supplément*, t. II, col. 780.) Nous pensons que, pour le fond, il faille faire confiance à ce témoignage. Voir pourtant Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. 486. Voici le texte de ce passage, d'après Tramontano, *loc. cit.*, p. 18-24 :

[῾Ο Λάγος] γὰρ ἐπελθὼν τὰ κατὰ κοίλην Συρίαν καὶ Φοινίκην ἅπαντα, συγχρώμενος εὐημερίᾳ μετὰ ἀνδρείας, τοὺς μὲν μετῴκιζεν, οὓς δὲ ᾐχμαλώτιζε, φόβῳ πάντα ὑποχείρια ποιούμενος· ἐν ὅσῳ καὶ πρὸς δέκα μυριάδας ἐκ τῆς τῶν Ἰουδαίων χώρας εἰς Αἴγυπτον μετήγαγεν, ἀφ' ὧν ὡσεὶ τρεῖς μυριάδας καθοπλίσας ἀνδρῶν ἐκλεκτῶν εἰς τὴν χώραν κατῴκισεν ἐν τοῖς φρουρίοις· ἤδη μὲν καὶ πρότερον ἱκανῶν εἰσεληλυθότων σὺν τῳ Πέρσῃ, καὶ πρὸ τούτων ἑτέρων συμμαχιῶν ἐξαπεσταλμένων πρὸς τὸν τῶν Αἰθιόπων βασιλέα μάχεσθαι σὺν Ψαμμετίχῳ.

Le témoignage d'Aristée se trouve du reste confirmé par l'inscription grecque d'Abu-Simbel qui, en détaillant la composition de l'armée du roi, range ces mercenaires juifs dans la catégorie des ἀλλόγλωσσοι, qui, à côté de soldats égyptiens et grecs, prirent part à la campagne d'Éthiopie. Sur les *graffiti*, tracés par ces soldats sur les jambes de la statue colossale de Ramsès II à Abu-Simbel et dont plusieurs sont rédigés en écriture phénicienne, voir, par exemple, Halévy, *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie*, p. 89-96; Blau, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XIX, p. 524; *Corpus inscriptionum semiticarum*, t. I, p. 111-113.

Sur la « loi du Roi » (Deut., XVII, 14 sq.), dont on cite volontiers le ℣. 16 comme ayant trait à l'enrôlement de mercenaires juifs dans l'armée égyptienne, nous faisons nôtre la position prise par Tramontano, *loc. cit.*, p. 23 : *Schürer* (*Geschichte des jüdischen Volkes*, t. III, 4[e] éd., p. 32 sq.) *con Ed. Meyer e Steuernagel vuole inoltre trovare una conferma di queste cessioni o intese militari giudeo-egiziane in quel giro di anni nello* statuto del Re *di Deut., XVII, 14 sq.; che* (℣. 16) *vieta al futuro re di ricondurre il popolo in Egitto per procurarsi cavalli in gran numero; proibizione la quale condannerebbe un abuso già verificatosi, a tempo di Manasse e Psammetico I, ignoto per altro ad Aristea... Basta... notare che, data pure un' influenza del fatto compiuto sulla redazione della citata legge e nel senso di soccorsi militari contro una cessione di cavalli egiziani, essa potrebbe risalire ai tempi di Salomone, come ammettono almeno in parte i recentissimi commentatori Bertholet, G. A. Smith, König.*

Enfin, par une inscription, datant du temps d'Apriès, successeur de Psammétique II, nous apprenons que les soldats de la garnison d'Éléphantine, un jour, se mutinèrent et menacèrent de déserter en Éthiopie, mais qu'ils en furent empêchés par Ashor, gouverneur de la « Porte des pays du Sud ». Au nombre des mutins, figurent des soldats d'origine palestinienne. (Voir sur cette inscription, Schäfer, dans *Klio*, 1904, p. 155 sq.)

L'élément juif, on le voit, continue à jouer un rôle d'une certaine importance dans les garnisons du sud de l'Égypte, au temps de Psammétique II et de son successeur.

d) Jérémie du reste, le contemporain de ces pharaons, nous fournit à ce sujet d'autres précisions, intéressantes à noter. Après la mort de Godolias (587), le prophète avait été entraîné, malgré lui, en Égypte avec « le reste de Juda ». (Jér., XLIII, 6.) Avec les autres fugitifs, ses compagnons d'exil, il résidait à Taphnès, dans le Delta. C'est là qu'un jour il trouva réunis, vraisemblablement à l'occasion d'une fête, des fidèles (?) venus de diverses contrées de l'Égypte. Or, dans le nombre, il y avait des envoyés de Paturès, la Haute-Égypte ou la Thébaïde.

Ces délégués dont Jérémie fait mention au c. XLIV, ℣. 1 et 15, font-ils partie de la colonie militaire d'Éléphantine? Rien ne permet de l'affirmer. Il semble bien plutôt que, dans les menaces d'extermination qu'il prononce contre ses auditeurs, le prophète n'ait visé que des hommes et des femmes, venus récemment en Égypte, contre la volonté de Yahweh, et qui, en outre, continuaient à se rendre coupables d'une idolâtrie plus grossière que celle dont nos papyrus nous fournissent la preuve.

Mais le fait de rencontrer ainsi, en ce début du VI[e] siècle, des Juifs habitant la Haute-Égypte, nous fournit une donnée précieuse en faveur de l'existence de communautés juives dans ces contrées. Ce fait confirme ainsi, très heureusement, les renseignements puisés aux sources profanes. Pour le commentaire détaillé des passages de Jérémie relevés plus haut, voir, par exemple, Condamin, *Le livre de Jérémie*, Paris, 1920, p. 277 sq.

Pour nous résumer, nous plaçons la fondation et l'organisation de la colonie militaire d'Éléphantine dans *la seconde moitié du VII[e] siècle*. Les premiers colons étaient des Judéens du Nord, originaires des environs de Béthel et engagés comme mercenaires dans l'armée égyptienne. Nous admettons, par ailleurs, que d'autres enrôlements comme ceux qui eurent lieu sous les successeurs de Psammétique I[er], que des déportations ensuite, comme celle que nous signale, sous Néchao, le II[e] livre des Rois (XXIII, 34 et *III Esdras*, I, 37) que des exodes enfin, motivés par les invasions babyloniennes ou la prise de Jérusalem, sont venus grossir les rangs des premiers colons et ont, sans doute, contribué à modifier, plus d'une fois, la composition et le caractère primitif de l'établissement juif d'Éléphantine.

Sur la thèse de M. van Hoonacker — origine *samaritaine* de la colonie — voir les trois conférences de

l'auteur publiées dans *Schweich Lectures 1914*, Londres, 1915, et l'appréciation du P. Lagrange, dans *Rev. bibl.*, 1915, p. 595 sq.

IV. Les cadres administratifs de la colonie. — 1° *L'Égypte sous les Perses.* — *a)* Tous nos papyrus datent du ve siècle, époque de la domination perse en Égypte. Cambyse, fils de Cyrus le Grand, avait fait la conquête de la terre des pharaons en 525 av. J.-C. Au début de son séjour dans le pays, il avait fait preuve d'un certain esprit de modération e de tolérance. Mais, après l'échec que ses armées avaient subi dans leur tentative de conquérir la Nubie et l'oasis d'Ammon, le monarque, d'un naturel extrêmement cruel, s'était livré à de lamentables excès. C'est ainsi que, lors de son retour à Memphis, il avait blessé mortellement d'un coup de poignard le nouveau bœuf Apis qu'on allait introniser. De cette folie furieuse qui s'empara alors de Cambyse nous trouvons une preuve nouvelle dans un passage de nos papyrus (*30*, 13) où il est dit que le monarque perse fit détruire tous (!) les temples d'Égypte, à l'exception du sanctuaire de Yahweh à Éléphantine.

Ces procédés barbares n'étaient pas faits pour rehausser le prestige royal dans le jeune empire des Achéménides. Aussi, lorsque, après le suicide de Cambyse (522) et le règne éphémère du pseudo-Smerdis en 521, Darius Ier prit le pouvoir, presque tout l'empire était à reconquérir. Par une série de campagnes heureuses, le successeur de Cambyse s'acquitta brillamment de cette tâche ardue.

b) Sous son gouvernement, l'Égypte connut une période de grande prospérité. Mais, si, abstraction faite de la politique sectaire de Cambyse, les Perses se montraient, sous Darius Ier et ses successeurs, respectueux des institutions religieuses du pays, si leurs fonctionnaires ne troublaient pas, en général, le jeu normal des rouages administratifs de l'Égypte des pharaons, il n'en reste pas moins vrai que le joug susien pesait lourdement sur les destinées de la Vallée. Tous les leviers de commande se trouvaient réunis entre les mains de l'étranger; tous les sujets, sans exception, étaient considérés comme les esclaves du roi (Huart, *La Perse antique*, Paris, 1925).

Dans l'empire, l'Égypte formait la VIe satrapie, avec la Cyrénaïque, Barka et la Basse-Nubie. Comme les autres provinces, elle avait à sa tête un satrape ou gouverneur général, assisté d'un secrétaire d'État et d'un général commandant l'armée. Cette dernière était principalement concentrée dans les camps retranchés de Memphis et de Daphné (Taphnès) au Nord et dans le réduit fortifié d'Éléphantine, au Sud.

En fait d'impôts, l'Égypte versait au trésor royal 700 talents d'argent; en plus, elle devait fournir à l'entretien de l'armée 120 000 mesures d'orge d'une valeur marchande de 610 talents. Enfin, le produit annuel des pêcheries du lac Moeris, au Fayoum, d'une valeur de 240 talents, était versé à la cassette particulière de la reine. Ces 1 550 talents, d'un pouvoir d'achat considérable pour l'époque, représentent une valeur approximative de 10 000 000 de francs de germinal. Ajoutons que les Éthiopiens du Sud étaient tenus à leur tour à verser tous les trois ans, entre les mains des collecteurs d'impôt, un tribut d'or, de défenses d'éléphants, de bois d'ébène et, en plus, cinq enfants. (Huart, *op. cit.*)

Les lourdes charges, que ces impôts faisaient peser sur les épaules de la paysannerie égyptienne, devaient amener à plusieurs reprises des révoltes et des tentatives d'émancipation. La première de ces séditions eut lieu en 486, l'année de la mort de Darius Ier; elle fut étouffée dans le sang par Xerxès Ier, son successeur.

2° *Les fonctionnaires de la satrapie d'Égypte.* — La satrapie d'Égypte, tout en formant une unité administrative, était divisée en plusieurs districts, ou provinces. Nos papyrus mentionnent, par exemple, la province de Tashetres, dont Syène-Éléphantine était le chef-lieu.

a) Vers la fin de l'époque qui nous occupe, c'est un Perse, du nom d'Arsham ou Arsamès, qui exerce, en Égypte, des fonctions administratives importantes. Ce personnage était soit préfet de Tashetres, soit, plutôt, satrape de toute la vallée du Nil. Clermont-Ganneau, le premier, a proposé de l'identifier avec Ἀρξάνης qui, sous Artaxerxès Ier, exerça les fonctions de satrape d'Égypte. Bien que le nom soit assez commun, nous nous rallions à cette proposition. Voir, en sens contraire, Desnoyers, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1908, p. 242.

Au dire de Ktésias, *Eklogues*, 47, ce fonctionnaire trempa dans le complot qui, après les règnes éphémères de Xerxès II et de son meurtrier Sogdianos, amena, sur le trône de Suse, Darius II, le Bâtard. Ce dernier garda une vive reconnaissance au satrape et le confirma, sans doute, dans ses importantes et lucratives fonctions.

Arsham est mentionné, à différentes reprises, dans nos papyrus. C'est à sa cour de petit potentat oriental que se nouent certaines intrigues *(37)*; c'est lui qui reçoit directement de Darius II les instructions relatives à la célébration de la fête des Azymes et destinées à la colonie militaire juive *(21)*; c'est lui qui pourra, seul, donner l'autorisation de reconstruire le sanctuaire de Yahweh détruit par les khnubistes et leurs alliés. Les services de la marine fluviale sont placés sous ses ordres *(26)*; des rapports officiels lui sont adressés par les fonctionnaires proposés aux divers services administratifs; il préside au département de la justice.

b) Dans les services de la satrapie ou du district nous trouvons un certain nombre de fonctionnaires subalternes.

Mentionnons, en premier lieu, le commandant militaire de la région. Il porte le titre de פרתרך (pers. : *fratara*+suff. *ka*) et a, sous ses ordres le רבחילא ou commandant de la garnison de Syène. Plusieurs titulaires de ces deux postes nous sont connus. Ainsi, en 420, Damadata est commandant militaire; en 410, c'est Widrang. Ce dernier avait été *Rab-ḥila* en 416, alors que son fils Nephayan occupera ce poste en 410. Ces deux hommes seront impliqués dans l'affaire de la destruction du temple de Yahweh.

La garnison de Syène-Éléphantine était divisée en plusieurs compagnies ou *degelîn*. Nous connaissons les compagnies de Warizath, Artabanu, Aturparan, Homadadath, d'Idinnabu et de Nabukudurri. Ces noms, dont les quatre premiers sont perses et les deux autres babyloniens, sont-ils ceux des chefs qui commandaient les compagnies au moment où furent rédigés nos documents, ou chaque compagnie, organisée sans doute par les Perses lors de leur pénétration en Égypte, continuait-elle à porter, par la suite, le nom de son premier commandant? Vu le mauvais état dans lequel se trouvent plusieurs passages, importants pour la solution de ce petit problème, il n'est pas possible de donner à cette question une réponse pleinement satisfaisante. Mais si l'on accepte les reconstitutions de texte proposées par Cowley et d'après lesquelles les noms de Warizath et de Nabukudurri se rencontrent, l'un en 471 et 410, l'autre, en 460 et 409, il est évident qu'il faut opter pour la seconde solution. On ne peut guère supposer, en effet, que ces deux personnages soient restés, chacun à la tête de sa compagnie, pendant deux générations!

c) Les différends survenant entre les membres de la

colonie étaient portés devant les tribunaux militaires. Ces tribunaux, auxquels les plaideurs avaient affaire, étaient présidés tantôt par le commandant militaire et les juges, ses collègues, tantôt par le gouverneur de la garnison ou encore par les juges du roi (דיני מלכא), les juges du district (דיני מדנתא) et le סגן (?). Les indications fournies par nos papyrus sont trop fragmentaires et trop imprécises pour nous permettre de déterminer, dans le détail, la juridiction de chacun de ces rouages de l'appareil judiciaire.

Au département de la justice, nous pouvons rattacher l'organisation de la police. Parmi les employés affectés à ce service il convient de mentionner les תיפתיא (voir Dan., III, 2) et les גושכיא (pers.: *gûsh*= entendre). Ces derniers, agents de la police secrète, sont à rapprocher des fonctionnaires que Xénophon (*Cyropédie*, VIII, II, 10) appelle τὰ βασιλέως ὦτα et que Hérodote mentionne sous le nom de ὀφθαλμοὶ βασιλέως (I, 114). « Analogues aux *missi dominici* de Charlemagne et aux délégués spéciaux dont rêvait Napoléon à Sainte-Hélène, les fonctionnaires qu'on appelait « yeux et oreilles du roi » se rendaient chaque année dans les régions les plus lointaines pour s'y livrer à des enquêtes sur la situation. » (Huart, *La Perse antique*, Paris, 1925, p. 90.)

d) Enfin, nous trouvons mentionnés, parmi les fonctionnaires de la satrapie ou du district, les פרמנכריא (pers. : *farman* + *kar*) « ceux qui donnent des ordres », et les אזדכריא (aram. : אזדא, information et pers. : *kar* = faisant), les informateurs. Enfin les המדכריא זי גנזא et les ספרי אוצרא, employés aux finances ou comptables du trésor.

Il est à remarquer que ces employés sont presque exclusivement des Perses ou des Sémites. Si on excepte, en effet, le département de la marine fluviale, où, dans les « eaux dures » de la cataracte, on ne pouvait pas se passer du concours des indigènes, on ne trouve guère d'Égyptiens au service de l'administration perse.

3° *L'organisation intérieure de la communauté juive.* — Nos papyrus sont assez sobres de détails sur l'organisation intérieure de la חילא יהודיא ou armée juive d'Éléphantine. Tout ce que nous apprenons, c'est que la colonie était administrée par un collège de notables. Ce collège se composait vraisemblablement de cinq membres, ainsi que cela résulte du pap. *Cowley 33*, dont voici le début : « Tes serviteurs : Jedonja-bar-Gem (arja) de son nom, I; Ma'uzi-bar-Nathan, de son nom, I; Shema'ja-bar-Haggaï, de son nom I; Hoshea'-bar-Jathom, de son nom, I; Hoshea'-bar-Nathun, de son nom, I : ensemble IIIII hommes... »

Jedonja préside ce collège et fait fonction d'ethnarque de la colonie. Il n'est pas prêtre, comme on avait cru d'abord pouvoir l'admettre sur la foi de la ligne 1 du papyrus *Cowley 30*, ainsi conçue : « Jedonja et ses collègues, les prêtres qui sont dans Éléphantine, la place forte. » Nous possédons, en effet, une autre lettre (*38*) dont le début est ainsi conçu : « A mes seigneurs Jedonja, Urija, *et* les prêtres du Dieu Jahô, Mattan-bar-Joshiba et Nerija-bar-... votre serviteur Ma'ouzija. » Ici Jedonja et Urija sont nettement distingués des prêtres dont les noms suivent.

Jedonja et les membres de son conseil représentaient l'« armée juive » auprès des pouvoirs publics et agissaient en son nom auprès des autorités civiles et religieuses de Jérusalem et de Samarie *(30, 31)*.

Ils présidaient sans doute, en outre, l'assemblée de la communauté ou עדה, à qui il incombait de régler certains litiges et de prononcer, par exemple, le divorce *(15, 18* et *22)*. Nous croyons, enfin, que leur autorité s'étendait sur les centuries (מאתה) que nous considérons avec van Hoonacker (*Schweich Lectures*, Londres, 1915) comme une institution relevant de l'organisation intérieure de la communauté.

V. La religion et les institutions cultuelles des Juifs d'Éléphantine. — Près d'une trentaine de travaux ont été consacrés, jusqu'ici, à l'étude des croyances et des institutions religieuses de la colonie juive d'Éléphantine. C'est qu'en ce domaine, plus qu'en tout autre, la découverte de nos papyrus a fait sensation et a soulevé une série de problèmes dont quelques-uns sont du plus grand intérêt pour l'histoire de la religion d'Israël.

Nos colons sont-ils monothéistes, fidèles adorateurs de Yahweh ou, au contraire, aurions-nous affaire à des Juifs polythéistes dont le Panthéon accueillerait avec complaisance non seulement le Dieu d'Israël, mais, à côté de lui, d'autres dieux, voire même des déesses? Le contenu de nos textes vient-il consolider les positions de l'école critique et un Nöldecke, par exemple, hésitant jusque-là, peut-il s'en prévaloir pour se rallier définitivement aux thèses de Wellhausen? ou, au contraire, la doctrine traditionnelle de l'Église, en matière de théologie et d'histoire biblique, sort-elle indemne de cette confrontation avec les données des nouveaux papyrus? Ce sont là tout autant de problèmes complexes que le cadre restreint de cet article nous permettra tout juste d'effleurer.

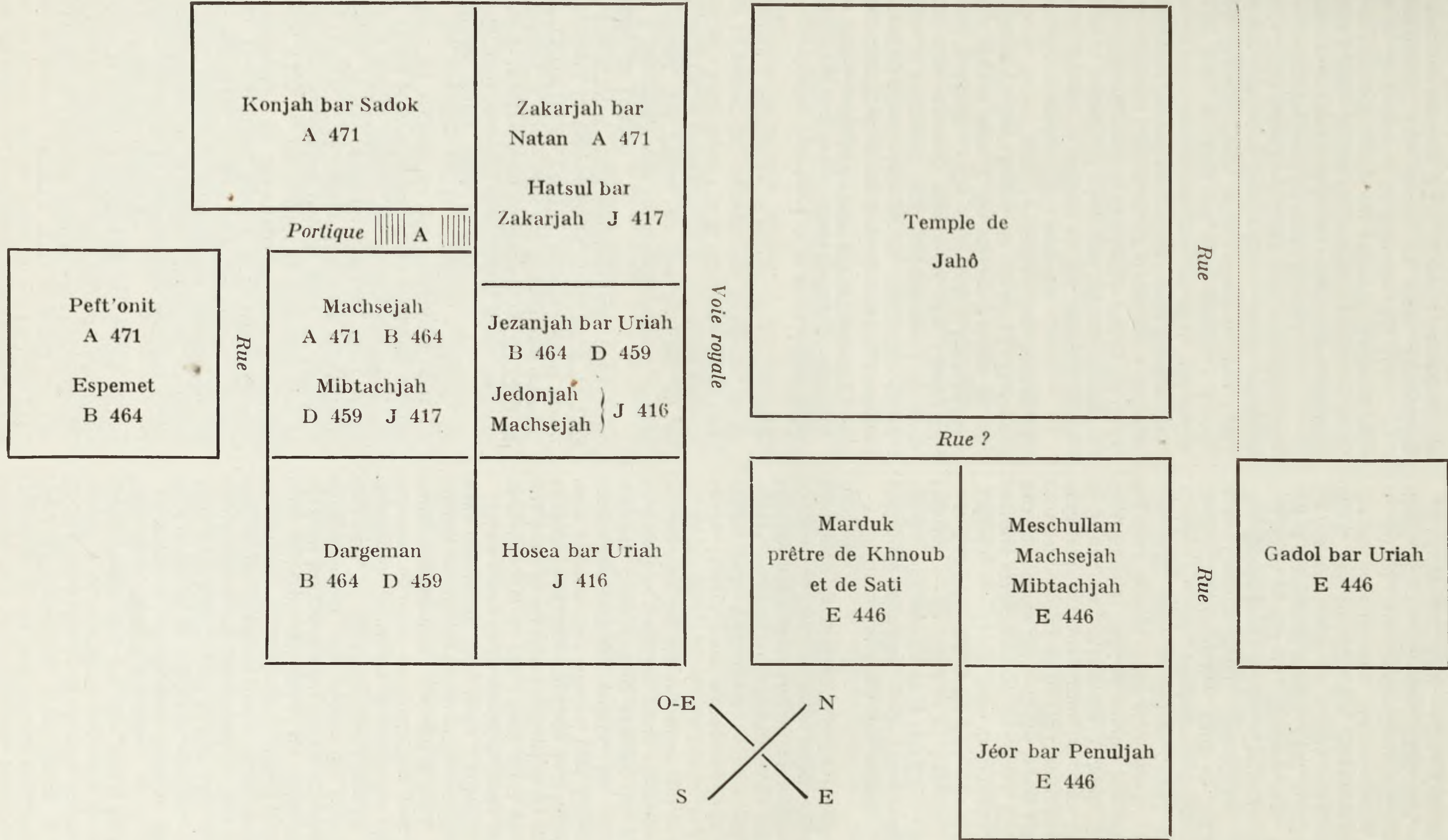
Si, au cours de ce chapitre, nous constatons que le monothéisme de nos colons n'est pas sans alliage et que leurs institutions cultuelles ne sont pas toujours conformes aux prescriptions de la législation mosaïque, nous sommes, par ailleurs, tout disposés à plaider, au moins sur certains points, les circonstances atténuantes. Sans vouloir excuser des pratiques qui ne sauraient se justifier, nous chercherons du moins à comprendre les circonstances qui ont présidé à leur introduction dans ce coin perdu de la diaspora naissante. Malgré leurs erreurs et leurs égarements, les colons juifs d'Éléphantine nous semblent, en effet, dignes de quelque indulgence, ne serait-ce que pour être restés attachés, loin de leur patrie, à la mémoire de Yahweh, le Dieu de leurs pères. Nous traiterons les questions ressortissant à ce chapitre dans l'ordre suivant :

1° Yahweh, le Dieu des colons. — 2° Temple et pratiques cultuelles. — 3° Fêtes religieuses. — 4° La vie de piété au sein de la famille. — 5° Courants polythéistes. — 6° Johanan et Jedonja.

I. Yahweh, le Dieu des colons. — 1. *Nom de Yahweh.* — Dans nos documents, nous trouvons presque exclusivement la forme יהו (l'une ou l'autre fois seulement יהה). Cette forme que nous considérons comme dérivée de יהוה, nous la prononçons *Yahô*, mais nous la transcrirons, au cours de cette étude, par la forme conventionnelle *Yahweh.* Sur la prononciation du mot *Yahô* et sur les rapports existant entre les deux formes *Yahô* et *Yahweh*, voir, entre autres, *Rev. bibl.*, 1903, p. 370 sq.; 1907, p. 383 sq.; 1912, p. 45, 129, 584; plusieurs articles de la *Orientalistische Literaturzeitung*, 1912 et 1913; l'article יהוה dans Gesenius-Buhl, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*; Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, t. I, 1923, p. 452 sq.; Williams, art. *Yāhō*, dans *Journal of theological studies*, 1927, p. 276 sq.; Toussaint, *Le jahvisme ancien*, t. I, 1931, notamment, p. 215-229; Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart, 1928, p. 101 sq. (avec indications bibliographiques); Baudissin, *Kyrios*, Giessen, 1926-1929, etc.

2. *Yahweh est Dieu.* — Que Yahweh reçoive les honneurs divins à Éléphantine, ce point ressort avec toute la clarté désirable de nos textes.

a) Souvent son nom est accompagné du qualificatif אלהא = dieu, le même mot qui désigne le dieu égyptien Khnoum, dont le sanctuaire s'élevait à proximité



189. — Site du temple de Jahô, d'après les papyrus *Sayce Cowley* (A-K).
Les chiffres indiquent les dates des papyrus. Les noms sont ceux des propriétaires, d'après Wagenaar, *loc. cit.*, p. 189.

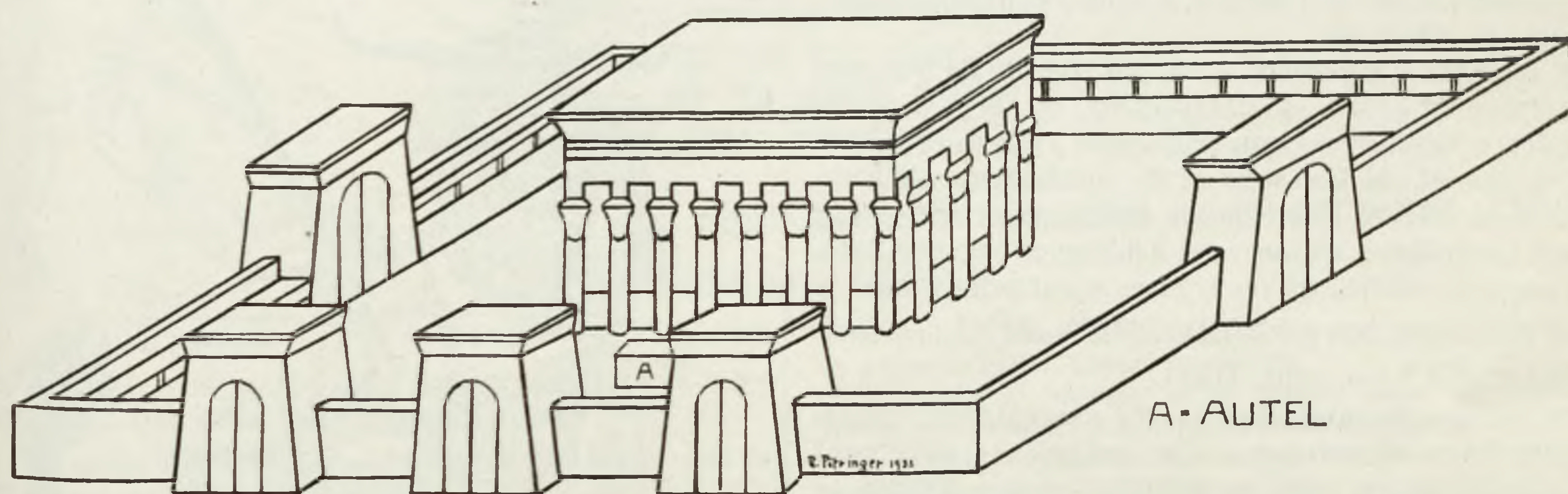
du temple de Yahweh. Ailleurs, il est appelé אלה שמיא « Dieu du ciel », terme qui sert à désigner dans Esdras-Néhémie, Daniel, le Dieu d'Israël, et qui devait agréer aux Perses, les maîtres du jour, parce qu'il leur rappelait, en quelque sorte, leur propre grand dieu Ahura-Mazda. Voir Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. 24 et 388 sq. Une fois même M. Clermont-Ganneau a pu lire sur un ostracon, découvert par lui à Éléphantine, l'expression יהה צבאת, si fréquente dans l'Ancien Testament à partir des livres de Samuel (*Rev. bibl.*, 1908, p. 261).

b) Devant les tribunaux, les colons prêtent serment par Yahweh et ce serment est reçu comme valable par la partie non égyptienne aussi bien que par les magistrats non juifs *(6, 4)*. Par ailleurs, l'étude des noms juifs en usage à Éléphantine relève le fait très caractéristique que la plupart des colons portent des noms formés avec un élément théophore, mentionnant Yahweh ou un nom de parenté équivalent. Voir sur ce dernier point le paragraphe que nous consacrerons, col. 1000, à la vie de piété des colons.

c) Mais la meilleure preuve en faveur du caractère divin reconnu à Yahweh par nos colons réside, sans contredit, dans le fait qu'ils lui ont érigé un sanctuaire, rons du sanctuaire. Voir aussi van Hoonacker, *Schweich Lectures*, p. 14.

b) Noms et nature du sanctuaire. — a. Pour désigner le temple de Yahweh, les auteurs des papyrus n'emploient pas les termes usités *ad hoc* dans l'Écriture, comme par exemple, בית יהוה, היכל, דביר, mais ils ont recours au mot étranger אגורא (assyr., *êgurru*, ?). C'est ainsi qu'ils parlent « du temple du Dieu Yahô qui est dans la place forte de Jeb » (אגורא זי יהו אלהא זי ביב בירתא). Dans les targums, le mot אגורא traduit les termes hébreux מזבח (autel) et גב (hauteur) et désigne régulièrement des autels d'idoles. Dans nos textes, le mot est employé, en outre, pour désigner les temples égyptiens. Enfin, pour parler du sanctuaire de Yahweh, la note verbale mentionnée plus haut emploie l'expression suivante : בית מדבחא אלה שמיא « maison de l'autel du Dieu du ciel ».

b. Ces noms, joints aux indications assez vagues que nous fournissent sur le sanctuaire les papyrus *30* à *32*, ne permettent pas de tenter en toute sécurité une reconstitution de l'édifice. Aussi les avis restent-ils très partagés sur le point de savoir si nous avons affaire à une construction monumentale dans le genre



189. — Essai de reconstruction du sanctuaire de Jahô, d'après van Hoonacker, dans *Schweich Lectures 1914* (premier modèle).

où ils offrent les sacrifices prescrits par la loi de Moïse. En outre, ils connaissent le grand prêtre des Juifs à Jérusalem et, dans leurs foyers, ils célèbrent des fêtes spécifiquement juives, comme celles des Azymes.

II. TEMPLE ET PRATIQUES CULTUELLES. — 1. *Le temple.* — Les papyrus les plus importants qui soient sortis des fouilles (notamment les numéros *30* à *32*) ont trait au sanctuaire de Yahweh, existant à Éléphantine, dès avant la conquête perse, en 525 av. J.-C. L'an 411, ce temple fut saccagé à la suite d'intrigues ourdies par les prêtres de Khnub. Dans le double brouillon de la requête adressée à la suite de ce forfait aux autorités perses de Palestine, de même que dans la note verbale rédigée à la suite de cette démarche (voir ces documents, plus haut, col. 977) nous trouvons quelques indications sur ce sanctuaire.

a) Le site. — Ni les recherches de M. Clermont-Ganneau, ni les fouilles de M. Rubensohn (voir, plus haut, col. 970-972) n'ont permis de retrouver la moindre trace du temple de Yahweh. Tout ce que nous savons par les papyrus, c'est que l'édifice était situé en bordure de la « voie royale », à proximité de plusieurs des maisons mentionnées dans les papyrus de Sayce-Cowley (archives de famille Mibṭaḥja) et vraisemblablement au nord de l'établissement juif. Le plan ci-joint emprunté à Wagenaar (*De Joodsche Kolonie van Jeb-Syene in de V*de *eeuw voor Christus*, Groningen, 1928, p. 189) représente un essai de reconstitution des environs du sanctuaire. des sanctuaires égyptiens ou, au contraire, à une simple enceinte épaulant un portique et entourant l'autel dressé peut-être devant un *naos* de petites dimensions. Nous nous rangeons plus volontiers à cette seconde manière d'interpréter les données fragmentaires de nos textes et nous empruntons au P. Lagrange la description suivante que nous croyons assez près de la réalité (*Rev. biblique*, 1908, p. 337 sq.). Voir, en outre, Smend, *Theologische Literaturzeitung*, 1907, p. 705-711; Wagenaar, *loc. cit.*, p. 136 sq.; van Hoonacker, *loc. cit.*, p. 52 sq.

« On a estimé... que la description donnée par le texte suppose un véritable édifice. Il y est question de colonnes, de cinq portes en pierre de taille, d'une toiture en cèdre, toutes choses qui décèlent une véritable construction. Mais cette construction était-elle un naos, ou un portique faisant le tour de l'enceinte? Le nombre des portes, cinq, est trop considérable pour un naos. Si l'on met ces portes d'enfilée, comme pour les pylônes égyptiens, on suppose une construction gigantesque que les Juifs ne pouvaient guère songer à entreprendre. Ce plan immense contrasterait du reste avec l'emphase mise sur les pierres de taille de ces portes; le reste était donc simplement en briques crues. Cela seul suffit pour exclure toute comparaison avec les grands monuments d'Égypte dont une petite troupe n'eût pas eu si facilement raison.

« Les cinq portes ne s'expliquent pas non plus à

l'entrée et sur les flancs de l'édifice. Une suffisait à l'entrée; on n'en mettait jamais au fond du naos, ni, en règle générale, sur les flancs de l'édifice, ni en Égypte, ni à Jérusalem. Au contraire, l'emploi de ces cinq portes est tout indiqué si l'on suppose qu'elles donnaient accès au *ḥaram* ou *enceinte sacrée* qui entourait l'autel. On pouvait en mettre une à l'entrée, et deux sur chaque flanc, ou trois à l'entrée, et une à chaque flanc. Entre les portes courait un mur (en briques crues) qui protégeait l'intérieur contre les regards indiscrets. C'est, sauf les briques, la disposition de la façade de plusieurs temples égyptiens, par exemple à Dendérah, entre la porte unique d'entrée et les murs de côté.

« Mais les colonnes? et le toit? Les colonnes pouvaient être disposées à l'intérieur, de façon à former un portique avec le mur d'enceinte, et le toit, en poutres de cèdre, reliait ces colonnes à ce mur. Tout s'explique ainsi le plus simplement du monde, et il serait facile de montrer l'analogie de ce croquis à peine esquissé avec les pompeuses descriptions de Josèphe sur le Temple de Jérusalem. Nous ne nions pas la présence d'un naos à Éléphantine, mais nous pensons du moins qu'il n'y a aucun indice suffisant pour en affirmer l'existence... » Voir, fig. 189, un essai de reconstitution de l'édifice, d'après van Hoonacker, *loc. cit.*, p. 52 et 53.

c) Sacrifice et sacerdoce. — a. Au temple de Yahweh on célébrait, avant sa destruction en 411, le culte complet, c'est-à-dire « non seulement l'offrande simple d'aliments et de boissons et la combustion de l'encens, mais encore l'holocauste proprement dit ». Les termes techniques, qui servent à désigner ces sacrifices, sont ceux-là mêmes qu'on trouve mentionnés dans le rituel mosaïque, savoir מנחה, לבונה, עלוה (= hébr. עולה) et דבח (= hébr. זבח).

Un collège de ministres sacrés exerçait au temple les fonctions sacerdotales. Ces prêtres se désignent eux-mêmes sous le nom de כהניא (= hébr. כהנים) et nomment כמריא (= hébr. כמרים), les prêtres de Khnub se servant d'un terme employé dans la Bible pour désigner les prêtres d'idoles. Voir Gesenius-Buhl, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, au mot כמר.

Nous ignorons de qui ces prêtres tenaient leur investiture. Nous ne connaissons pas davantage, dans le détail, les fonctions qu'ils exerçaient, ni de quoi étaient faits leurs moyens d'existence.

b. A quelle époque remonte l'usage d'offrir des sacrifices sur l'autel de Yahweh à Éléphantine? Les débuts de cette pratique coïncident-ils avec la fondation du sanctuaire au temps des pharaons saïtes? Il nous semble bien difficile de l'admettre. Il ne faut pas perdre de vue, en effet, qu'Éléphantine était l'île de Khnub et que, à proximité du sanctuaire de Yahweh, on vénérait ce dieu sous la forme d'un bélier sacré (fig. 190). Peut-on croire que les autorités égyptiennes aient autorisé des étrangers à immoler ici — sacrilègement à leurs yeux — celui que, là-bas, on adorait? Nous ne le pensons pas.

Aussi le *ḥaram* consacré à Yahweh ne fut-il vraisemblablement, au début, qu'un lieu de réunion et de prières où, tout au plus, on procédait à l'offrande d'aliments et peut-être à la combustion de l'encens. Avec l'arrivée des Perses, la situation dut se modifier du tout au tout. Il est vrai que les successeurs de Cambyse n'étaient pas iconoclastes comme lui et se montraient, au contraire, respectueux des institutions religieuses de l'Égypte. Mais, soucieux, par ailleurs, de garantir à tous leurs sujets le libre exercice de leurs cultes respectifs, ils ne durent faire aucune difficulté à laisser les Juifs d'Éléphantine organiser leur culte comme bon leur semblait et à reporter sur cette colonie de mercenaires un peu de la bienveillance que Cyrus avait jadis témoignée aux exilés de Juda.

Forts de l'appui que le pouvoir séculier leur réservait, les colons juifs purent ainsi, après 525, songer à organiser leur sanctuaire, à l'agrandir peut-être, mais surtout à y introduire les sacrifices sanglants que leurs pères avaient vu offrir dans leur lointaine patrie. Longtemps impuissants à empêcher la célébration de ce culte, les prêtres de Khnub ne désarmaient pas pour autant. Ils n'attendaient qu'une occasion favorable pour faire cesser des pratiques qu'ils considéraient comme un scandale public. Cette occasion se présenta le jour où le satrape Arsham se rendit à la



190. — Khnum ou Chnub, dieu des cataractes, Grand Seigneur d'Éléphantine (Ω Nəb Ibə), à tête de bélier surmontée du disque solaire (Khnub-Râ), d'après Perrot et Chipiez, *Hist. de l'art dans l'antiquité, L'Égypte*, 1882, p. 395.

cour de Suse et confia le soin de l'ordre public à des employés subalternes. Les khnubistes n'eurent pas de peine à soudoyer ces fonctionnaires, toujours en quête de gros *backshishs*, et à organiser, de connivence avec eux, le sac du sanctuaire abhorré. Comme nous le dirons plus loin, cet acte de lâche banditisme eut un épilogue tragique pour les coupables. Mais, par ailleurs, si Arsham désapprouvait les agissements des prêtres de Khnub, il crut de bonne politique de faire la sourde oreille aux légitimes réclamations des Juifs. Et le sanctuaire ne fut, sans doute, jamais reconstruit.

III. FÊTES RELIGIEUSES. — La vie religieuse des colons d'Éléphantine ne se confinait pas dans l'oblation des sacrifices rituels, mais comportait, entre autres pratiques, la célébration de plusieurs fêtes en

l'honneur de Yahweh. Nous aimerions posséder le calendrier liturgique qui fixait la date de ces solennités, et le rituel des cérémonies qui en réglait, dans le détail, les différentes modalités. Mais, malheureusement, le lot de nos papyrus ne contient qu'une seule page du code cérémoniel en usage à Éléphantine et, encore, cette page est-elle dans un état de conservation déplorable.

a) Le document auquel nous faisons allusion est une lettre adressée à l'armée juive d'Éléphantine par un coreligionnaire du nom de Ḥananja. Elle date de la 5e année de Darius II (419 av. J.-C.) et contient le résumé d'une ordonnance royale, destinée aux Juifs et communiquée à Arsham, chargé de la faire observer par les colons. En voici le texte (*Cowley, 21*) suivi d'une reconstitution, tentée par le P. Lagrange (*Rev. bibl.*, 1912, p. 580).

Lettre de Hananja à l'armée juive au sujet de la célébration de la fête des Azymes :

blablement précédé de ושכר, fait allusion à la défense portée par la Mishna (*Pesaḥim*, III, 1) de consommer des boissons faites avec des céréales fermentées. Nous interprétons enfin la ligne 8 comme ayant trait à la défense de quitter les maisons, la nuit de la Pâque, défense « qui avait sa raison d'être en Égypte, aussi bien à Éléphantine au ve siècle qu'à Tanis du temps de Moïse, s'il s'agissait de l'immolation de l'agneau ».

Pour ces raisons, nous pensons que notre document qui ne mentionne pas la fête de Pâque dans les passages qui en subsistent, en parlait aux endroits que nous ne possédons plus. Nous croyons cette hypothèse d'autant mieux fondée que sur deux ostraca, datant de la même époque, la Pâque (פסח) est expressément mentionnée. Voir Ungnad, *Aramäische Papyrus...*, p. 104, n. 77, 2 (p. 10, 679), à la l. 5 et *Proceedings of the Society of biblical archeology*, 1915, p. 222. Aussi adoptons-nous la reconstitution proposée par le P. Lagrange.

1]י
2 יד]ניה וכנותה ח[ילא] יהודיא אחוכם חננ[יה] שלם אחי אלהיא[
3 וכעת שנתא זא שנת ///| /|דריוהוש מלכא מן מלכא שליח על ארש[ם
4]יא כעת אנתם כן מנו ארב[
5]דו ומן יום ─ ///| /|עד ═/ ל[
6]דכין הוו ואזדהרו עבידה א[
7]ל תשתו וכל מנדעם זיחמיר א[
8]מערב שמשא עד יום ═/ לניס[ן
9]עלו בתוניכם וחתמו בין יומי[ן
10]כא
11 [אל] אחי ידניה וכנותה חילא יהודיא אחוכם חננ[יה] (*Adresse*)

Traduction du P. Lagrange.

1. [A] mes [frères]

2. Jedonja et ses collègues, l'[armée] juive votre frère Hanan[ja]. Que de la paix de mes frères les dieux...

3. Et donc. Cette année, qui est la 5e de Darius, de la part du roi a été envoyé à Arsham

4. [une lettre relative à la Pâque pour l'armée des Juifs]. Donc comptez ainsi quat

5. [orze jours. Et le quatorzième jour vous ferez la Pâque], et du quinzième jour jusqu'au vingt et unième jour de

6. [nisan, vous ferez la fête des Azymes.] Soyez purs et soyez avertis. Aucun travail ne

7. [faites le premier et le dernier jour. De bière] ne buvez pas et tout ce qui contient du fermenté

8. [faites disparaître de vos maisons. Vous mangerez des Azymes depuis le quatorzième jour] au coucher du soleil jusqu'au vingt et unième jour de nisan

9. [et le quatorzième jour] enfermez-vous dans vos chambres intérieures et scellez. Entre les deux jours

10. [vous immolerez et vous mangerez la Pâque]

11. [A] mes frères Jedonja et ses collègues, l'armée juive, votre frère Hananja.

b) Dans ses parties conservées, ce document a trait à la fête des Azymes dont la réglementation se trouve développée, notamment Exode, XII, 15-20 et Lévitique, XXIII, 4-8. Conformément à cette législation, la fête doit être célébrée du 14 (15) nisan au 21 nisan. Pendant sept jours, on mangera des pains sans levain, rien de fermenté ne sera conservé dans les maisons, le premier et le septième jour seront fériés; tous détails qu'on trouve mentionnés dans notre papyrus.

c) Mais ce décret n'avait-il trait qu'à la fête des Azymes? Ne rappelait-il pas, en outre, l'observation de certains rites, empruntés au cérémonial de la Pâque?

Faisons d'abord remarquer, à ce propos, qu'il n'y a pas lieu de dissocier ces deux fêtes qui, dans l'esprit du législateur, devaient être célébrées conjointement. C'est ainsi, par exemple, que le passage, Ex., XII, 15-20, qui traite des Azymes, se trouve encadré entre deux séries de textes relatifs à la célébration de la Pâque.

Notre papyrus contient par ailleurs plusieurs données qui semblent bien empruntées au rituel de la Pâque. C'est ainsi qu'à la ligne 6 on lit : « Soyez purs », expression qui fait allusion à la Pâque, pour la célébration de laquelle la pureté légale était requise, alors qu'elle ne l'était pas pour les Azymes. Ensuite le passage (ligne 8) : « Ne buvez pas », qui était vraisem-

d) Ainsi qu'il appert clairement de ce document, l'administration perse intervenait jusque dans la vie cultuelle de ses subordonnés. Pas plus, du reste, que les Juifs, les prêtres de Khnub n'étaient à l'abri de ces ingérences du pouvoir civil dans les affaires religieuses.

Nous en avons la preuve dans deux papyrus démotiques provenant d'Éléphantine et conservés au musée de Berlin. Ils datent du règne de Darius Ier. En voici un bref résumé d'après Spiegelberg, *Aus der demotischen Korrespondenz eines persischen Satrapen des Darius I. mit des Chnum-Priestern von Elephantine*, dans *Forschungen und Fortschritte*, 1928, p. 329 sq. Le premier papyrus est daté de la 30e année de Darius Ier (491 av. J.-C.). C'est une lettre adressée par Pharendatès, satrape d'Égypte, à « tous les prêtres du grand Khnum, seigneur d'Éléphantine ». Selon toute apparence, ces derniers s'étaient plaints au satrape de ce qu'il avait refusé de sanctionner la nomination de quelques candidats aux fonctions sacrées. En réponse à leur plainte, Pharendatès fait savoir aux prêtres de Khnub que leurs candidats n'ont pas satisfait aux conditions fixées par Darius lui-même pour l'admission au sacerdoce!

Le deuxième papyrus ne présente pas un moindre intérêt. Dans une lettre, datée du 2 toth de l'année suivante, les prêtres de Khnub informent le satrape

qu'ils viennent de déposer le « prêtre de Lésonis » pour le remplacer par un autre ministre sacré. Sans que l'on soit à même de l'affirmer en toute certitude, il est très vraisemblable que le prêtre en question n'était pas *persona grata* auprès de Pharendatès et qu'il en avait demandé la déposition.

Comme on le voit, ces deux papyrus jettent une vive lumière sur la politique religieuse du gouvernement perse. Cette politique que nous voyons pratiquer en ce début du ve siècle en Égypte ne se démentira pas dans la suite. Nous en trouvons notamment des traces indéniables dans les firmans des rois de Suse conservés dans les livres d'Esdras et de Néhémie. Mais on sait aussi avec quelle opiniâtreté la critique s'acharnait jadis contre ces textes et se refusait à en admettre la valeur historique. Cette position n'est plus soutenable aujourd'hui, où l'on se trouve en présence de documents dont l'authenticité est incontestée et qui offrent maints points de contact, par exemple, avec Esdras, VII, 12 sq.

Aussi, un revirement marqué se dessine-t-il, depuis vingt ans, en faveur d'une appréciation plus saine des documents contenus dans les livres d'Esdras et de Néhémie. Batten entre autres, dans *A critical and exegetical commentary on the books of Ezra and Nehemiah*, Edinburgh, 1913, *a. l.*, sans considérer encore Esdras, VII, 12 sq., comme entièrement authentique, en retient pourtant les grandes lignes. Et des auteurs qui, comme Cowley, aboutissent, à la suite de l'étude de nos papyrus, à des conclusions très radicales sur des institutions religieuses d'Israël, n'hésitent plus à souscrire aux thèses traditionnelles sur l'authenticité de nos passages. Voici, sur ce point, l'opinion de l'éditeur de nos papyrus : *What has hitherto seemed incredible is that they (the Persian kings) should have concerned themselves with details of ceremonial, as in the letter of Artaxerxes in Ezra 7, but the present papyrus (and the style of other letters on this collection) removes all reason for doubting the genuineness of the Persian letters in Ezra.* (Cowley, *Aramaic papyri...*, p. 62.)

Enfin, on peut se demander si l'intervention de Darius dans l'affaire de la célébration de la fête des Azymes est entièrement spontanée. N'aurait-elle pas été motivée par une démarche des autorités religieuses de Jérusalem, démarche inspirée par le souci de réintroduire, dans des communautés de la diaspora, la célébration de certaines fêtes, tombées en désuétude? Faute d'indications précises, il est impossible de donner à cette question une réponse affirmative. S'il fallait identifier le Juif Ḥananja, porteur de notre document, avec Ḥanani, frère de Néhémie, l'hypothèse gagnerait en vraisemblance. Mais, sur ce point encore, on en est réduit à des conjectures. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est que Ḥananja était un Juif influent et haut placé, employé peut-être au « service des cultes » du gouvernement perse et chargé par l'administration du soin d'unifier (en liaison avec Jérusalem?) les usages religieux parmi les sujets du grand roi. Ce qui nous incline encore à ne pas voir dans Ḥananja un *missus dominicus* des autorités religieuses de Jérusalem, c'est le fait de voir cet homme se servir dans sa missive du terme אלהיא « les dieux » (cf. col. 997). Sous la plume d'un Juif orthodoxe, une telle expression, qui prête à équivoque, n'était certes pas de mise. C'est le moins qu'on puisse dire!

IV. LA VIE DE PIÉTÉ AU SEIN DE LA FAMILLE. — Les colons juifs d'Éléphantine vénéraient Yahweh en offrant des sacrifices en son honneur et en célébrant certaines fêtes prescrites par la Loi.

Et la liturgie domestique? Les antiques prescriptions concernant la circoncision, les rites de purification, les aliments purs et impurs, étaient-elles toujours observées au sein des familles ou étaient-elles tombées en désuétude? Nos papyrus sont muets sur ce point. Mais nous n'avons garde de conclure d'une lacune, sans doute fortuite, de notre documentation, à la non-observation de ces pratiques.

Nos colons, qui n'étaient pas dépourvus d'instruction et faisaient leurs délices de la *Sagesse d'Ahikar*, connaissaient-ils les livres de Moïse et les écrits des Prophètes? Nous l'ignorons encore. Mais, du fait que dans le lot de nos papyrus il ne se trouve aucun fragment de l'Écriture et que dans nos documents il ne se rencontre aucune citation empruntée à la Bible, nous n'oserions pas encore conclure qu'à Éléphantine on ignorait l'existence des Livres saints.

D'un côté, en effet, il ne faut pas perdre de vue que, dans des papyrus qui sont, pour la plupart, des lettres privées ou des papiers de famille, l'occasion ne se présentait guère de citer des passages de l'Écriture, et, de l'autre, il est assez naturel de supposer que, lors de la destruction du sanctuaire de Yahweh, les quelques rouleaux sacrés, qui pouvaient s'y trouver, furent emportés par la soldatesque ou devinrent la proie des flammes. « Et la toiture en bois de cèdre, tout entière, avec le reste de l'ornementation et les autres objets qui étaient là, tout cela, ils l'ont livré au feu. Et les aspersoirs en or et en argent et tout ce qui se trouvait dans ce sanctuaire, ils le prirent et se l'approprièrent. » (Pap. *Cowley*, *30*, lignes 11-13.)

Enfin, sommes-nous à même de pénétrer dans l'âme de nos colons et de nous rendre quelque peu compte des sentiments religieux qui informaient leur vie? En d'autres termes, ce Dieu d'Israël, qu'ils honoraient par un culte extérieur et solennel, s'accommodaient-ils volontiers de sa présence parmi eux et aimaient-ils l'associer à leur vie de tous les jours?

Nous ne saurions évidemment prétendre donner à cette question une réponse satisfaisante. Mais il nous semble que l'analyse des noms portés par les colons et l'étude de quelques pratiques de deuil en usage au sein de la communauté sont à même de fournir une précieuse contribution à l'éclaircissement de ce problème.

1. *Les noms des Juifs.* — *Nomen est omen.* L'idée qui est au fond de ce dicton a souvent présidé, dans le monde sémitique, à l'imposition des noms. En Israël, longtemps, la paponymie fut pour ainsi dire inconnue, et volontiers les parents imposaient à leurs enfants des noms, dont la signification devait être, pour eux, un gage de bonheur et de félicité. Dans ces conditions, il n'est pas surprenant de rencontrer dans l'onomastique juive de nombreux noms théophores, composés d'un élément divin et d'un verbe ou nom rappelant quelque attribut de Dieu ou quelque acte accompli en faveur des humains. De ce chef, l'onomatologie sémitique offre une très précieuse contribution à la théologie de l'Ancien Testament et à la connaissance des courants religieux au sein de la nation juive.

Sous le bénéfice de cette remarque préliminaire, il est d'un grand intérêt d'étudier les noms contenus dans nos papyrus. On trouvera ce sujet traité avec maîtrise dans Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung.* Voir, à propos de cet ouvrage, Calès, dans *Recherches de science religieuse*, avril 1932. Nous nous bornerons ici à quelques brèves remarques.

Sur plus de 200 noms relevés dans les papyrus on n'en trouve qu'une trentaine de profanes, quelques noms étrangers et quelques autres contenant comme élément théophore un nom de divinité étrangère. Tous les autres, plus des trois quarts du contingent que nous possédons, sont des noms théophores, spécifiquement juifs, mentionnant Yahweh ou proclamant un de ses attributs. Tous ces noms sont dans la ligne de

la plus pure tradition biblique et exhalent un délicieux parfum de piété et de dévotion envers le Dieu d'Israël.

« Généralement, comme le remarque Noth, ils (ces noms) sont moins dictés par une dogmatique ou une doctrine spéculative que par la piété individuelle. Celle-ci exprime ses divers aspects par les éléments non théophores, joints à l'élément théophore. C'est tantôt la louange de Dieu et tantôt la confiance en Lui, tantôt l'action de grâces et tantôt le désir et la prière. Les noms qui disent l'action de grâces sont surtout des propositions verbales avec verbe au parfait : on remercie Dieu pour des bienfaits déjà reçus. Ceux qui contiennent la prière ou le souhait ont le verbe à l'imparfait. Les noms de louange ou de confiance sont formés principalement de mots simples ou composés, ou bien de propositions nominales. Ils disent ce qu'est Dieu ou ce qu'on est vis-à-vis de lui, pourquoi on le loue et pourquoi l'on se confie en lui. En conséquence, M. Noth range les éléments non théophores des noms israélites à sens religieux sous les quatre chefs suivants qui comportent assurément beaucoup de nuances : noms de confession ou de louange, de confiance, d'action de grâces, de prières ou de souhait. » Calès, *op. cit.*, p. 246-247.

Quelques exemples illustreront utilement cet exposé.

a) Noms de confession ou de louange. — Qui est comme Yahweh (מיכיה ou מיכה)? Il est père (אביה) et roi (מלכיה); il est très-haut (יהועלי); Israël est son serviteur (עבדיה).

b) Noms de confiance. — Yahweh est objet de confiance (מבטחיה), il assure le secours (פלטיה), le bien-être (שלמיה), la richesse (אבעשר); il est un lieu de refuge (מחסיה), une citadelle (מעוזיה), une lumière (אוריה) et un ami (רעויה).

c) Noms d'actions de grâces. — Pour la plupart, ces noms ont pour objet l'enfant que Dieu, dans sa bonté, vient d'accorder à la famille. Cet enfant, en effet, vient de Dieu (יהונתן = יונתן), il est un don du Seigneur זבדיה. Le nouveau-né a peut-être remplacé un autre enfant décédé (שלמיה), ou est venu combler les vœux d'une mère jusque-là stérile (אזניה, יהושמע). Cf. encore des noms comme ברכיה, « Yahweh a béni », עזריה, « Yahweh a aidé », etc.

d) Noms de prière ou de souhait. — Yahweh, qui a donné l'enfant, veillera à son avenir. Il le préservera du mal (יחמול), il se montrera vis-à-vis de lui « grand en bienfaits » (יגדל). Que Yahweh soit content de l'enfant (שמוח) et qu'il lui donne des frères (יבניה) : voilà encore des vœux que les parents formulaient volontiers lors d'une naissance.

On se rendra aisément compte, à la lecture de ces quelques exemples, à quel point nos colons ont l'âme religieuse et dans quelle mesure ils attendent, de l'intervention de Dieu dans la vie de leurs enfants, le bonheur et la prospérité.

2. *Usages de deuil.* — Après la destruction de leur sanctuaire, les colons, les chefs de la colonie, ou du moins les membres des familles sacerdotales portèrent le deuil pendant trois ans. Voici les quelques détails que le papyrus *Cowley 30* nous a conservés à ce sujet :

15. Lorsque Nephayan et ses soldats eurent agi de la sorte, nous, avec nos femmes et nos enfants, nous nous revêtîmes de sacs et nous mîmes à jeûner et à prier Jahô, le Seigneur du ciel.
19-21. Depuis le jour de tammuz de l'an 14 de Darius jusqu'à ce jour, nous avons revêtu des sacs et nous jeûnons. Nos femmes sont devenues comme des veuves; nous ne nous sommes pas oints d'huile et nous n'avons pas bu de vin.

Ces quelques données sur les usages de deuil et de pénitence pratiqués à Éléphantine nous fournissent une nouvelle preuve de l'attachement des colons à leur sanctuaire et à celui qui en était l'auguste titulaire.

Si nous pouvions arrêter ici notre exposé sur la religion des colons d'Éléphantine, l'impression qui nous en resterait serait, en somme, très favorable. Certes, comme nous le dirons plus loin, leur temple n'est *pas* légitime et leur sacerdoce n'est *pas* régulièrement investi de ses pouvoirs. Mais, par ailleurs, nous avons l'impression d'avoir retrouvé une communauté de la diaspora qui n'a pas seulement gardé un vague souvenir d'anciennes croyances, mais qui reste profondément attachée à Yahweh, le Dieu d'Israël.

Cette bonne impression du début s'évanouit, hélas, en partie, dès qu'on aborde l'étude de certains papyrus qui nous révèlent l'existence de courants polythéistes au sein de la communauté.

V. COURANTS POLYTHÉISTES. — De fait, si Yahweh est bien le Dieu des colons juifs d'Éléphantine, s'il y possède son sanctuaire et son sacerdoce, il n'est pas seul à recevoir, de la part de ses adorateurs, les honneurs dus à la divinité.

1. — Une première constatation qui frappe tout lecteur attentif de nos documents, c'est de rencontrer, par endroit, dans les formules de salutations, la mention de plusieurs dieux. C'est ainsi que le papyrus *Cowley 39* débute, après l'adresse, par la formule suivante :

אלהיא כל ישאלו שלמכי בכל עדן שלם, « Que *tous* les dieux se soucient de ton bien-être en tout temps! »

On a essayé de tourner la difficulté qu'offrent ces passages en voyant dans אלהיא, « les dieux », l'équivalant de l'hébreu אלהים, « Dieu », et en traduisant כל par un adverbe. C'est ainsi que Staerk, *Alte und neue aramäische Papyri*, Bonn, 1912, p. 68, rend notre passage de la façon suivante : *Die Gottheit grüsse dich* recht *Allezeit!* Mais אלהיא est suivi d'un verbe au pluriel et כל n'a pas le sens que Staerk voudrait lui attribuer.

Il semble donc bien qu'אלהיא soit à rendre par « les dieux ». Indice certain de polythéisme ou emprunt inconscient d'une formule de salutation en usage dans la garnison cosmopolite de Syène-Éléphantine? Nous n'hésiterions pas à nous rallier à cette seconde hypothèse, si, par ailleurs, le monothéisme de nos colons était au-dessus de tout soupçon. Il n'en est malheureusement rien!

2. — Ce qui est, en effet, bien compromettant pour les colons, c'est que la fouille a livré au jour une liste de contribution (pap. *Cowley 22*) datée vraisemblablement de l'an 419 av. J.-C., liste dressée par l'ethnarque Jedonja et relevant les offrandes versées par les colons au profit de *plusieurs* divinités.

Le début de ce papyrus, qui n'est du reste pas conservé en entier, ne donne lieu à aucune observation. Le voici :

ב |// לפמנחתף שנת ////| / זנה שמהת חילא
יהודיא זי יהב כסף ליהו אלהא לגבר ל[ג]בר
כסף [ש //]

« Le 3 de pamenhotep, an V. Voici les noms de l'armée juive qui a donné de l'argent pour le dieu Jahô, chaque homme 2 sicles d'argent. »

A lire ces premières lignes du document, on dirait que toutes les sommes recueillies par l'ethnarque sont exclusivement réservées à Yahweh. Mais voici qu'on lit, après l'énumération des noms des souscripteurs (lignes 2-119), cette note qui rend un tout autre son (lignes 120-125) :

L'argent qui s'est trouvé ce jour dans la main de Jedonja, fils de Gemarja, au mois de pamenhotep : argent, 31 kéresh, 8 sicles. Là-dedans, pour Jahô :

12 kéresh, 6 sicles; pour Asimbethel, 7 kéresh; pour Anathbethel, 12 kéresh.

Ainsi, sur une somme totale de 31 k., 8 s., on n'en prélève que 12,6 pour le service de Yahweh; le reste, près des 3/5, étant destiné à d'autres bénéficiaires qui ne peuvent être que des divinités. (Contre Epstein, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1912, p. 139 sq., qui prenait les deux derniers noms pour des noms de membres de la communauté juive.)

Ce document jette une lumière singulière sur l'orthodoxie d'un certain nombre au moins parmi nos colons. Il est vrai qu'on a cherché à dissiper dans une certaine mesure l'impression fâcheuse que produit notre texte. « On peut sans difficulté, écrivait d'abord le P. Lagrange (*Rev. bibl.*, 1912, p. 134) aboutir à 123 souscripteurs, car il y en a 21 d'omis. (A raison de 2 sicles par personne) ce sont donc 246 sicles. Qu'on imagine qu'au lieu du sicle fort la liste parle du sicle ordinaire qui n'était que sa moitié, le kéresh contiendra 20 sicles au lieu de dix. Les 246 sicles seront donc 13 kéresh, 6 sicles. Or, c'est précisément la part qui revient à Jahô... Quant aux autres sommes qui se sont trouvées le même jour dans la main de Jedonja, on n'indiquerait pas leur provenance. »

Mais comme le kéresh semble bien être, dans nos documents, l'équivalent de la pièce de 10 sicles, cette hypothèse, imaginée surtout pour mettre le document d'accord avec son titre, nous paraît reposer sur des bases bien fragiles. Aussi n'y souscrirons-nous pas. Et, même en l'adoptant, on se trouverait placé devant le fait accablant pour Jedonja d'avoir consenti, lui, l'ethnarque de la communauté juive, à recueillir des sommes d'argent destinées au culte des « idoles »! Voir encore, sur ce problème, P. Lagrange, dans *Rev. bibl.*, 1912, p. 584-585; Lévi, *Nouveaux papyrus araméens d'Éléphantine*, dans *Revue des études juives*, t. LXIII, 1912, p. 161-184; van Hoonacker, *Schweich Lectures*, 1914, lecture III, p. 75-76.

3. — Mais il est temps de nous demander quelles sont ces divinités étrangères que mentionne la liste des offrandes. D'où viennent-elles et quelles sont leurs relations avec Yahweh?

Le rédacteur de notre document transcrit leurs noms par ענתביתאל et אסמביתאל. Les deux mots, on le voit, contiennent l'élément ביתאל, « Béthel ». La première partie des deux noms est représentée par les noms des deux divinités ענת et אשם. Or, comme l'a prouvé M. de Baudissin dans son ouvrage *Adonis und Esmun*, Leipzig, 1911, p. 259 sq., quand deux divinités sont unies pour former un nom, le composé ne signifie pas le mélange des attributs dans une troisième personne divine, ni l'union de deux divinités, comme si la copule était sous-entendue; le sens est plutôt que la première divinité est avec la seconde dans un de ces rapports que les Sémites expriment par l'état construit, par exemple « la déesse ʿAnat qui est celle du dieu Béthel », soit qu'elle était regardée comme son épouse, soit plutôt, parce qu'elle avait sa chapelle dans son temple (cité d'après *Rev. bibl.*, 1912, p. 134). Ce point acquis, notre tâche se trouve bien facilitée : les noms que nous aurons à analyser contiennent, en effet, à une exception près, le nom du dieu Béthel. Mais d'abord :

a) Qui est Béthel? — a. Sur Béthel-Louz, l'antique sanctuaire patriarcal mentionné dans l'histoire des migrations d'Abraham et illustré par la célèbre vision de Jacob, voir *Diction. de la Bible*, au mot BÉTHEL. Dans ce sanctuaire, on vénérait Yahweh, dieu *de* Béthel. Après la sécession des dix tribus du Nord, Jéroboam éleva Béthel au rang de sanctuaire national, où Yahweh continuait à être adoré, mais sous forme d'un veau d'or. Mais si, aux débuts de ce culte schismatique, Yahweh était resté le dieu *de* Béthel, le jour viendra où ses adorateurs, se conformant sur ce point à un usage fort répandu dans le monde sémitique, diviniseront le sanctuaire lui-même et y vénéreront un *dieu Béthel*. C'est ainsi, pour ne citer que quelques cas analogues, qu'en Canaan Ashéra est tout ensemble le nom du pieu sacré et d'une déesse; c'est ainsi encore qu'en Babylonie nous trouvons des noms apparemment théophores du type suivant : Ina-Echaggil-Lilbur, Ebabbarachadunu, où Echaggil et Ebabbara, qui, noms de sanctuaires, jouent le rôle de noms divins (P. Lemonnyer, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1914, p. 292).

b. Ce passage du culte de Yahweh, dieu *de* Béthel, à celui du dieu Béthel est un fait accompli, sinon déjà à l'époque d'Amos (voir VIII, 6), au moins à celle de Jérémie. Voir Jér., XLVIII, 13 : « Et Moab aura honte de Camos, comme Israël a eu honte de Béthel qui faisait son espoir. » On a voulu faire remonter la divinisation du sanctuaire de Béthel à une époque plus haute encore et voir notamment un dieu Béthel dans des passages, comme Gen., XXXI, 13 et XXXV, 7. Mais cette hypothèse, soutenue entre autres par Lévi, dans *Revue des études juives*, 1912, p. 177 sq.; Jirku, dans *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 1921, p. 158 sq.; Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris, 1921, p. 231 et récemment par Toussaint, *Les origines de la religion d'Israël*, t. I, Paris, 1931, p. 202 sq., repose sur des bases bien fragiles. Elle a été réfutée, notamment par Kittel, dans *Journal of biblical literature*, 1925, p. 123 sq. et dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1926, p. 170-172, 123 sq. et mieux encore par de Baudissin, dans *Martifestschrift*, 1925, p. 1-11.

c. Il nous semble donc que le culte du dieu Béthel à Éléphantine trouve son explication toute naturelle dans le fait que les fondateurs de la colonie, originaires des environs de Béthel (voir col. 984), ont amené avec eux, en arrivant en Égypte, une dévotion qui leur était devenue sans doute très chère.

Dans leurs nouveaux foyers, ils firent entrer le nom du dieu Béthel comme élément théophore dans la composition des noms qu'ils imposaient à leurs enfants. C'est ainsi que nous trouvons dans nos textes les noms suivants. ביתאלנתן ,ביתאלעקב, ביתאלנורי. (Voir aussi l'ostracon Ungnad *154*.) Dans deux autres noms nous trouvons en outre comme élément verbal une 3ᵉ pers. du fém. (2ᵉ du masc.?) : ביתאלתקם ,ביתאלתדן. Nous les prenons pour des formes abrégées de noms composés primitivement avec des éléments théophores, comme, par exemple, ענתביתאל (pour ce nom voir ci-dessous, col. 1005).

Mais, en honorant dans leur patrie d'adoption, comme jadis en Palestine, le dieu Béthel à côté du dieu Yahweh, les colons n'entendaient peut-être pas adresser leurs hommages à deux divinités bien distinctes. Béthel reste sans doute, pour beaucoup d'entre eux, une sorte d'émanation de la divinité de Yahweh lui-même. Et c'est ainsi que, entre le nom de Béthelnatan que porte un Juif d'Éléphantine et celui de Yehonatan auquel répond son père, la différence pourrait n'être pas très profonde, comme le remarque avec raison le P. Lemonnyer, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1920, p. 582.

d. En voyant dans le dieu Béthel des Juifs d'Éléphantine une divinisation du sanctuaire de Béthel-Louz et comme une sorte d'hypostase de Yahweh, nous ne voulons pas nier que les ancêtres de nos colons aient pu connaître dans leur pays d'origine le dieu phénicien *Baiti-ilâni*, mentionné, par exemple, dans le traité d'alliance entre Assarhaddon et Bali, roi de Tyr

(Scheil, *Prisme S d'Assarhaddon*, 1914, p. 36 sq.) et par Philon de Byblos sous le nom de *Baitulos*. Comparer aussi les noms babyloniens *Bet-El-dala'*, *Bet-El-nuri;* le nom ביתאלדלני de l'époque de Nabuchodonosor (*Corpus inscriptionum semiticarum*, t. II, p. 54), enfin, Zach., VII, 2, ביתאל שראצר. (Voir Sellin, *Zwölfprophetenbuch*, t. II, 1930, a. l.) Tout en admettant donc que ce dieu ait pu être connu de nos colons, nous ne pensons pas qu'il faille faire appel à lui pour expliquer le culte du dieu Béthel à Éléphantine.

b) 'Anathbéthel et Anathyaho. — Mais revenons à notre liste d'offrandes. Si les formules de salutations usitées dans le style épistolaire et mentionnant plusieurs dieux pouvaient n'être qu'un emprunt plus ou moins conscient au milieu ambiant; si, par ailleurs, le culte de Béthel à côté de celui de Yahweh n'était pas un indice certain de polythéisme au sein de la communauté, il devient toutefois plus malaisé de rompre une lance en faveur de l'orthodoxie de nos Juifs, dès qu'on constate la faveur dont jouissaient, en outre, parmi eux, d'autres êtres divins. Et d'abord qui est *'Anathbéthel*, qui émarge pour 12 kéresh sur la liste des offrandes?

a. 'Anath, qui fait ici figure de *parèdre* de Béthel, était honorée en Canaan dès l'époque préisraélite. A Beisan, par exemple, nous la trouvons associée à Réseph-Mikal, Seigneur tout-puissant, dieu de l'orage. Digne épouse d'un tel maître, elle est vénérée dans son sanctuaire comme « dame du ciel et régente de tous les dieux ». Voir sur le culte de 'Anath à Beisan, ses relations avec les panthéons égyptien et babylonien, ses rapports avec Astarté : P. Vincent, dans *Rev. bibl.*, 1928, p. 540 sq.; Alan Rowe, *The topographie and history of Beth Shan*, Philadelphia, 1930. Voir aussi P. Dhorme, *Revue bibl.*, 1928, p. 78. En Palestine, les noms de trois localités rappellent 'Anath. Ce sont les villes de Beth-Anath, dans la montagne de Juda, de Beth-Anoth, dans Nephtali et de Anathot (Anath avec terminaison hypocoristique *ôth*?), la ville natale de Jérémie, située à proximité de Béthel. Dans la Bible, comme dans les lettres de Tell-el-Amarna, 'Anath rentre comme élément théophore dans la composition de plusieurs noms propres. Voir pour le détail, Lemonnyer, *La déesse Anath*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1920, p. 581 sq.; Noth., *op. cit.*, p. 122 sq.

b. 'Anath, qui avait sans doute déjà sa chapelle dans l'antique sanctuaire de Béthel, continuait à être vénérée à Éléphantine; elle y trouvait des fidèles nombreux et généreux. Parèdre du dieu Béthel, elle finit même par être associée à Yahweh lui-même. Dans un de nos papyrus nous trouvons, en effet, mentionnée une déesse 'Anathjaho. Mais il convient de noter, à propos de ce cas, qu'il s'agit d'un fait isolé et nous pensons avec le P. Lemonnyer, *op. cit.*, p. 586 que 'Anathjaho n'est probablement qu'une traduction populaire de 'Anathbéthel et que l'association 'Anathjaho se fit par l'intermédiaire et sous le couvert du dieu Béthel, forme particulière et substitut de Yahweh. Il n'en reste pas moins vrai qu'une déesse partageait avec Yahweh les honneurs divins au sein de la communauté juive.

c) *Ashimbéthel ou Ishmbéthel et Harambéthel.* — Dans la pièce comptable, dressée par Jedonja, figure une troisième divinité, אשמביתאל. Elle ne reçoit que sept kéresh, un peu plus de la moitié des sommes allouées à Yahweh et à 'Anathbéthel. Si on est bien d'accord pour voir dans Ashimbéthel ou Ishmbéthel une divinité, ainsi que le prouvent, entre autres, les noms théophores אשמן, אשמכדרי, אשמרם, on est loin de s'entendre dès qu'il s'agit d'identifier ce membre du panthéon d'Éléphantine. Autre parèdre de Béthel, dieu étranger associé à Béthel, dans son sanctuaire palestinien, ou, simplement, divinisation du *nom* de Béthel?

Voici quelques brèves remarques à ce sujet.

a. La Bible connaît un dieu ou une déesse Ashima vénérée en Samarie, peut-être dès l'époque d'Amos. On pourrait, en effet, rendre de la façon suivante Amos, VIII, 14 :

> Ceux qui jurent par l'*Ashima* de Samarie,
> et disent : Vive ton dieu, ô Dan,
> et Vive ton *Dôd*, ô Bersabée.
> (Voir l'inscription de Mésa, ligne 12.)

Quoi qu'il en soit de ce texte, Ashima est certainement mentionnée dans II Rois, XVII, 30, comme divinité des colons de Hamath, transplantés en Samarie, après 721. Comme il résulte de ce dernier passage, Yahweh fut honoré par ces étrangers à côté d'Ashima. La mention de Béthel au ℣ 28 rend tout à fait plausible l'existence, dès cette époque, d'une Ashimbéthel dans le vaste panthéon qui se constitue alors en Samarie. De là à conclure que nos colons juifs, originaires des environs, auraient amené Ashimbéthel avec eux à Éléphantine, il n'y a en ce fait rien d'invraisemblable.

b. Mais d'autres essais ont été tentés pour expliquer Ashimbéthel. C'est ainsi qu'on a cru reconnaître dans Ashim le dieu phénicien Esmun, ou le Σείμιος de l'inscription de Kefer-Nebo (*Bulletin de correspondance hellénique*, 1902, p. 182) ou encore le dieu babylonien Ishum. Voir à ce sujet, P. Lemonnyer, *Achima*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1914, p. 289 sq.; Hubert Grimme, *Die Jahotriade von Elephantine*, dans *Orientalistische Literaturzeitung*, 1912, col. 13-15, et dans *Theologie und Glaube*, 1911, p. 793-800; Litzbarski, dans *Ephemeris*, t. II, p. 323 sq.; P. Lagrange, dans *Rev. bibl.*, 1912, p. 135 et 587; Meyer, *Der Papyrusfund von Elephantine*, 1912, p. 57 sq.; Noth, *Die israelitischen Personennamen...*, 1928, p. 123 sq. Enfin, Ashimbéthel a été rapproché du dieu Συμβέτυλος de l'inscription de Kefer-Nebo, citée plus haut.

c. Y a-t-il lieu d'établir un rapport entre Ashimbéthel et Συμβέτυλος? Et d'abord, il est certain que Συμβέτυλος est comme Ashimbéthel un nom de divinité, et que rien ne s'oppose à l'identification des deux noms, dès qu'on écarte l'étymologie σύν + βέτυλος (dieux symbétyles).

Mais comment interpréter ce nom de Συμβέτυλος = אשמביתאל? Le deuxième élément du mot représente évidemment le dieu Béthel. Dans le premier, nous voyons le mot hébreu שם, « nom », précédé de l'א prosthétique comme dans l'arabe et dans אשם de l'inscription araméenne de Sendjirli (Lidsbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, t. III, p. 263). Voir aussi le galiléen-samaritain אדם = דם, « sang ».

Cette étymologie nous ramène ainsi à celle que nous avons adoptée plus haut pour l'interprétation du nom de Béthel. Ce dieu, disions-nous, n'est autre chose que le sanctuaire de Béthel-Louz divinisé. Or, de même que chez les Sémites, la maison du dieu devenait un objet d'adoration, l'autel, le pieu sacré, la stèle, le trône du dieu finissaient par avoir droit aux honneurs suprêmes. Le *nom* du dieu participera de son côté à ce culte. « *Der Name eines Gottes*, dit à ce sujet Grimme, *op. cit.*, col. 14, *ist gleichbedeutend mit* « *Erscheinungsform* » *oder* « *Aeusserung* ». Comparer, dans ce sens, le nom babylonien Sumuabu, « Son nom (divin) est père » (voir Dhorme, *Rev. bibl.*, 1928, p. 69, contre Bauer, *Ostkananäer*) ou, encore, le nom divin phénicien עשתרת שמבעל, « Ashthoreth, = qui se révèle en Baal »; enfin l'arche d'alliance est appelée, II Sam., VI, 2, שם יהוה צבאות, « nom du Seigneur des armées ». Dans le même ordre d'idées on pourrait citer des passages de l'Ancien Testament où

le nom de Dieu devient comme une hypostase de Yahweh. Voir à ce sujet les articles Nom dans *Diction. de la Bible* et *Namensglaube*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. IV, Tübingen, 1930.

En présence de ces données, nous nous rallions à la thèse des auteurs qui expliquent la présence d'un dieu אשמביתאל à Éléphantine par la divinisation du nom de Béthel. En conséquence, nous prononçons le nom du dieu non pas Ashimbéthel, mais 'Chmbéthel ou Ichmbéthel. Mais tout en maintenant que, étymologiquement parlant, אשמביתאל correspond à Συμβέτυλος, nous n'oserions pas affirmer que les deux noms nous désignent la même divinité.

d. Il nous reste à dire un mot du dieu Ḥarambéthel, mentionné dans le papyrus *Cowley 7*. Dans ce document, il est qualifié de « notre dieu » et le fait qu'on prête serment par lui devant un tribunal atteste son importance au sein de la communauté juive. Ici encore, nous avons un nom composé qui, par analogie avec les noms analysés plus haut, peut se traduire par « Ḥaram de Béthel ».

Ḥaram pourrait représenter un nom de divinité. De fait, nous rencontrons dans les papyrus deux noms qui contiennent חרם comme élément théophore, savoir חרמנתן, חרמן. Par ailleurs le mot hébreu חרם signifie anathème et un « dieu du serment » qui frapperait d'anathème le parjure, conviendrait à la rigueur au contenu du papyrus 7 qui a trait à une affaire de justice. Voir, dans ce sens, Noth, *op. cit.*, p. 129.

Mais, ici encore, nous préférons expliquer חרם en donnant à ce mot le sens d'enceinte sacrée du temple. De même que le sanctuaire de Béthel est devenu le dieu Béthel et que son nom a reçu les honneurs divins, nous pensons que l'enceinte a été élevée, à son tour, au rang d'une personne divine ou d'une hypostase de Béthel.

e. A la fin de cet exposé, nous ne citerons que pour mémoire le cas de la Juive Mibṭaḥja qui, dans une action judiciaire, prononce son serment au nom de Sati, déesse des cataractes. Le demandeur égyptien avait sans doute une confiance plus grande dans la déesse locale que dans le dieu des Juifs, et exigeait pour cette raison que le serment fût prononcé au nom de la divinité de son choix. Et Mibṭaḥja, en donnant suite à sa demande, n'y voyait probablement qu'une formalité ne tirant pas beaucoup à conséquence et n'impliquant aucunement une profession de foi en cette divinité étrangère.

f. Conclusion. — α) Monothéisme ou polythéisme? La question reste-t-elle ouverte ou la cause est-elle jugée? A prendre en considération les données précises qui se dégagent d'une étude attentive de nos textes, il ne semble pas, au premier abord, que l'on doive longtemps hésiter à choisir entre les deux termes de ce dilemme. On est monothéiste, en Israël, comme du reste ailleurs, en mettant à la base de ses croyances cette parole du Seigneur : « Je suis Yahweh ton Dieu... tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face. » (Ex., XX, 2.)

Or, si les colons juifs d'Éléphantine souscrivent sans difficulté au premier point de cette charte religieuse de leur nation, le deuxième est assurément resté lettre morte pour bon nombre parmi eux.

Si Jérusalem conserve dans l'esprit de ces hommes le rang et le prestige de gardienne de l'orthodoxie, Béthel, avec son syncrétisme religieux, avec ses cultes plus humains et plus faciles, a fini par conquérir leurs cœurs.

Cédant aux penchants qu'ils découvrent au fond de leurs âmes de Sémites, ils partageront leur sympathie, dans leur patrie d'adoption, entre ces deux métropoles religieuses de leur pays d'origine. Restés Juifs ils ne seront jamais tentés de renier le Dieu de leurs pères. Yahweh occupera toujours le centre de leur vie religieuse et cultuelle. Seul, il aura son sanctuaire, son sacerdoce, ses sacrifices; son nom, gage de bonheur, entrera de préférence dans la composition des noms de personnes.

Mais, tout en restant attachés au culte de Yahweh, nos colons ne semblent plus lui reconnaître qu'une primauté de rang et d'honneur au sein de leur communauté; d'autres personnalités divines subalternes, empruntées au milieu de Béthel, sont venues peupler le jeune panthéon de la colonie. Le sanctuaire du Nord, le premier, se parera à leurs yeux d'attributs divins et deviendra une sorte de substitut ou d'hypostase de Yahweh. Élargissant, par la suite, la brèche ainsi pratiquée dans l'édifice du monothéisme ancestral, on divinisera l'enceinte du temple et jusqu'à son nom. Sacrifiant en même temps au goût de l'époque, les colons adjoindront au dieu de leur création une parèdre et l'introduiront, elle aussi, au sanctuaire. Épouse de Béthel, cette parèdre, la déesse 'Anath, finira même par être associée à Yahweh lui-même.

β) A première vue, cette union d'une déesse païenne au dieu transcendant d'Israël peut paraître comme la déviation la plus répréhensible dont se soient rendus coupables les colons. Assurément, le fait est grave et dénote une méconnaissance totale de la nature de Yahweh.

Mais, si l'on veut bien considérer que 'Anathjaho pourrait n'être, comme le remarque le P. Lemonnyer, qu'une traduction populaire et hardie de 'Anathbéthel, on est tenté de bénir la bonne fortune qui nous a permis de rencontrer le nom de 'Anathjaho. Ce nom nous ramène, en effet, par l'intermédiaire de Béthel, à Yahweh et nous fournit une indication très précieuse pour l'interprétation des conceptions polythéistes de notre colonie.

Certes, nous l'avons assez dit, ces colons ne sont plus dans la ligne du strict monothéisme patriarcal et prophétique. Béthel, ses deux satellites et sa parèdre font figure, à leurs yeux, d'être divins, à côté de Yahweh. Et, pourtant, à considérer la genèse de ces dieux et les liens de dépendance qui les rattachent à Yahweh, premier titulaire du sanctuaire de Béthel-Louz divinisé par la suite, on éprouve une grande hésitation à faire de ces Juifs des polythéistes au plein sens de ce mot. Car, en fait, de même que la grande figure du Dieu d'Israël occupe, en pleine lumière, le centre de la vie religieuse de ces Juifs, c'est encore sa silhouette, si nous pouvons nous exprimer de la sorte, qui se dessine, à travers quatre dieux fantômes, à l'arrière-plan des conceptions polythéistes de la colonie.

Polythéisme donc, mais polythéisme très mitigé, très superficiel!

γ) Certains auteurs, comme Lévy, dans *Revue des études juives*, 1912, p. 161 sq., ont tenté, en vain du reste, de laver les Juifs d'Éléphantine de tout reproche de polythéisme. Nous avouons ne pas bien saisir les raisons de ces tentatives de réhabilitation *complète*. Pourquoi, en effet, vouloir isoler nos colons du milieu culturel auquel ils ont emprunté leurs conceptions religieuses et sociales? Ils ont quitté leur pays, avons-nous dit plus haut, à une époque où la réforme de Josias n'avait pas encore produit ses heureux effets, où, par conséquent, en Judée comme en Samarie, les pratiques les plus abjectes avaient pénétré dans toutes les bourgades du pays.

A relire, par exemple, le c. XXIII du IIe livre des Rois, ou certaines péricopes de Jérémie, ou d'Ézéchiel (voir aussi Lagrange, *Le judaïsme...*, p. 15) on se rendra compte à quel point le yahvisme orthodoxe était partout battu en brèche : non seulement en province, mais

jusque dans la Ville sainte où, au temple même de Yahweh, Baal, Astarté et toute l'armée du ciel trouvaient des adorateurs. Demander à des militaires, sur le point de s'expatrier, et qui avaient été les témoins de « l'abomination de la désolation, établie au lieu saint », de se faire à l'étranger les champions du yahvisme intégral, c'est, à coup sûr, formuler une exigence qui, sauf circonstances exceptionnelles, n'avait aucune chance d'être réalisable.

Il n'y a donc, au fond, rien que de très normal à voir ces colons pratiquer un monothéisme fortement panaché et calqué sur celui de leur pays d'origine. Certes, au v[e] siècle, époque de nos papyrus, la situation avait bien changé en Palestine. L'épreuve de l'exil avait eu, entre autres résultats heureux, celui de restaurer Yahweh dans tous ses droits et de débarrasser son culte des éléments adventices qui, si souvent, avaient altéré sa physionomie. Mais comment reprocher, en saine logique, aux colons d'Éléphantine d'être restés attachés à leurs conceptions religieuses, eux qui, pour n'avoir pas souffert de l'agonie de la mère patrie, n'avaient pas davantage bénéficié du renouveau religieux qui avait accompagné le retour de l'exil et la naissance du judaïsme. Vivant à l'écart du nouvel état théocratique qui s'organisait péniblement à l'ombre du temple de Jérusalem, ils en suivaient vraisemblablement avec sympathie les premiers pas dans la voie des réformes, sans songer pour autant à s'en inspirer pour une refonte complète de leurs propres conceptions religieuses.

Mais, pour être moins orthodoxes que leurs frères de Palestine, nos colons n'avaient-ils pas, déjà, réalisé quelques progrès dans le sens d'une épuration de leurs anciennes croyances? Nous l'admettrions volontiers. Qu'on songe, en effet, au culte des Baals et des Astartés que les ancêtres de ces fidèles avaient connu et, sans nul doute, pratiqué dans leur pays d'origine et après leur arrivée en Égypte, et dont on ne trouve plus nulle trace dans nos papyrus; qu'on songe, ensuite, aux pratiques répréhensibles qui, au temps de Jérémie (chap. XLIV), étaient en usage parmi les Juifs de la Haute-Égypte et qui semblent avoir disparu à l'époque qui nous occupe; qu'on veuille bien se rappeler surtout que les dieux de l'Égypte, et Khnub en particulier, ne semblent avoir inspiré que de l'aversion à nos colons, et l'on conviendra qu'en dépit de leurs égarements ils se considéraient toujours comme faisant partie de l'âme d'Israël.

La démarche accomplie par Jedonja, après la destruction du sanctuaire d'Éléphantine, est du reste très significative à cet égard. Considérant le grand prêtre de Jérusalem comme le défenseur né de tous les intérêts juifs à travers le monde, l'ethnarque et ses collègues s'empressent de le mettre au courant de l'odieuse agression dont ils viennent d'être les victimes et ils sollicitent son intervention en leur faveur. Bref, à n'en pas douter, ces colons sont meilleurs que leurs pères et, sans excuser les déviations de leurs croyances, nous ne saurions faire autrement que de rendre hommage au moins à leur bonne foi que nous croyons entière.

VI. JOHANAN ET JEDONJA. — Au terme de cette enquête sur la religion des Juifs d'Éléphantine, il nous reste à aborder un dernier problème.

Nous venons de dire qu'après l'agression dont leur établissement fut victime les chefs de la communauté s'adressèrent avec confiance aux autorités suprêmes du judaïsme, pour solliciter leur intervention en faveur de la reconstruction du sanctuaire saccagé lors de l'émeute.

Or, comme nous l'apprend le papyrus *Cowley 30*, le grand prêtre de Jérusalem laissa sans réponse la lettre de Jedonja et de ses collègues. Comment expliquer ce silence qui équivalait à une fin de non-recevoir?

Johanan pouvait-il appuyer une demande ayant pour objet la reconstruction d'un temple de Yahweh en terre étrangère? Et s'il ne le pouvait pas, comment expliquer la démarche de Jedonja?

1. Gardien attitré de l'orthodoxie en Israël, le grand prêtre ne pouvait guère songer à donner son appui à la demande de Jedonja. Elle se trouvait, en effet, en contradiction avec la loi sur l'unité du culte.

Mais cette loi fondamentale, qui proscrivait la multiplicité des sanctuaires, était-elle destinée *urbi et orbi* ou, au contraire, le législateur n'avait-il eu en vue, en la promulguant, que le pays de Canaan? Certains exégètes se sont ralliés à cette seconde hypothèse. C'est ainsi que van Hoonacker (dans *Schweich Lectures 1914*, p. 61 sq.) est porté à considérer le sanctuaire d'Éléphantine comme existant légitimement, mais il estime, par ailleurs, que l'oblation des sacrifices devait y être prohibée en vertu de ce « principe absolu du droit israélite le plus ancien, qu'on ne pouvait offrir de sacrifice au Dieu d'Israël, en dehors de son territoire ».

Sans méconnaître tout ce que cette thèse a de séduisant, nous hésitons à y souscrire, parce que nous estimons que la base scripturaire sur laquelle elle s'appuie reste toujours sujette à caution. Nous préférons, en conséquence, interpréter le silence de Johanan comme une désapprobation de la requête de Jedonja, désapprobation motivée par la portée universelle de la loi sur l'unité du lieu de culte en Israël.

Il nous semble du reste douteux que le grand prêtre eût jugé utile d'intervenir en faveur des Juifs d'Éléphantine, même dans le cas où les jurisconsultes de son entourage auraient restreint la portée de la loi susvisée au seul pays de Canaan.

Sans doute, l'outrage fait à Yahweh en terre étrangère avait dû l'affliger. Mais n'était-il pas en droit, par ailleurs, de concevoir des inquiétudes légitimes au sujet de l'orthodoxie de ses coreligionnaires d'Égypte?

Lors de la remise de son message, l'envoyé spécial de Jedonja avait peut-être subi un interrogatoire serré sur les croyances et les institutions religieuses et sociales de ses frères d'armes; Ostan, le chef du collège des nobles de Jérusalem, avait un frère en Égypte qui était en relations avec la communauté d'Éléphantine (pap. *Cowley 30*); d'autres Juifs, fonctionnaires ou commerçants, servaient peut-être d'agents de liaison entre Jérusalem et Éléphantine. En toute hypothèse, les moyens de connaître les courants doctrinaux en honneur parmi nos colons ne faisaient pas défaut au grand prêtre. Et même, abstraction faite de toute considération de ce genre, abstraction faite encore de toute disposition législative contraire, était-il opportun de favoriser le rétablissement d'un culte autonome, à un moment où Néhémie venait à peine de terminer sa seconde mission de réformes destinée à rétablir la Ville sainte dans tous ses droits si souvent méconnus? Était-il opportun d'entretenir là-bas un foyer religieux soustrait à tout contrôle officiel, à un moment où sur le mont Garizim un sanctuaire rival venait de se constituer en violation de la loi?

Quelles que soient du reste les raisons qui influèrent sur la décision de Johanan, son silence fut de bonne politique et peut-être préférait-il cette prudente réserve à l'expédition d'une lettre de refus qui aurait pu être interprétée par les pouvoirs publics comme une ingérence inopportune dans des affaires ressortissant à la seule juridiction de la satrapie d'Égypte. Voir aussi l'article LÉONTOPOLIS dans ce *Supplément*, et van Hoonacker, *op. cit.*, p. 63 sq.; Wilzel, dans *Pastor Bonus*, 1909, p. 48 sq.

2. Mais que penser de la démarche de Jedonja auprès

de Johanan? Solliciter l'appui du grand prêtre en faveur de la reconstruction du sanctuaire, n'était-ce pas lui demander de consentir à une violation de la loi sur l'unité du lieu de culte en Israël? Ou bien, cette loi, étant d'origine récente, n'était-elle pas encore connue à Éléphantine au moment où Jedonja écrivait sa lettre? Les réponses les plus diverses ont été données à ces deux questions. Th. Nöldeke estime que, pour le « pieux public » d'Éléphantine, le Pentateuque, tel que nous le connaissons, ne faisait pas encore autorité et il n'hésite plus, après avoir pris connaissance des papyrus *Sachau 1* et *2*, à fixer la rédaction définitive de la loi à l'époque d'Esdras. Voici comment s'exprime cet auteur : *Daraus folgt, meines Erachtens mit Sicherheit, dass der Pentateuch, wie wir ihn kennen, der durchaus nur einen Tempel zulässt, für diese frommen Leute* noch keine *Autorität war. Da sie sich aber ausdrücklich an den hohen Priester in Jerusalem und die Vorsteher der dortigen Juden wandten, so haben sie sich als Glieder der grossen jüdischen Gemeinde gefühlt, sind nicht bewusste Separatisten gewesen. Die Rezeption des Pentateuchs in seiner definitiven Gestalt war eben noch nicht zu ihnen gedrungen, wenigstens nicht als für sie bindend anerkannt. Si war also damals noch nicht sehr alt. Damit fällt jede Möglichkeit, jenen Abschluss des Pentateuchs in eine ältere Zeit zu legen als die Esras. Ich möchte glauben, dass dies das allerwichtigste Ergebnis der Sachau'schen Papyri ist.* (*Zeitschrift für Assyriologie*, 1908, p. 203.) Voir dans le même sens, Morris Jastrow, dans *Transactions of the third international congress for the history of religions*, t. I, Oxford, 1908, p. 242 : *Perhaps the most significant feature of these new documents is the proof they furnish that the Deuteronomic ideal of a central and single sanctuary was net yet put into strict practice, since offerings are brought at a sanctuary outside of Palestine.*

Cette théorie est insoutenable. Que les ancêtres de nos colons aient quitté la Palestine avant 622, comme nous le pensons, ou que l'établissement d'Éléphantine n'ait été fondé que pendant l'exil, un point est acquis : la loi sur l'unité du lieu du culte, encore que souvent transgressée, ne date pas du temps de Josias, mais remonte beaucoup plus haut. Elle ne pouvait donc pas être inconnue aux fondateurs de notre colonie. Voir notamment van Hoonacker, *Schweich Lectures*, p. 54 sq. et *Die rechtliche Stellung des jüdischen Tempels in Elephantine*, dans *Theologie und Glaube*, 1909, p. 438 sq.

Et, même en concédant que des doutes puissent subsister sur ce point, comment admettre qu'en 411, plus d'un siècle après l'exil, à une époque où, pour emprunter la terminologie en vogue, la « législation sacerdotale » était connue à Éléphantine, ainsi que le prouve la nomenclature technique dont Jedonja se sert pour désigner les sacrifices offerts au temple, comment admettre qu'à cette date l'ethnarque ait pu considérer le sanctuaire de la colonie comme existant légitimement? Voir van Hoonacker, *La date de l'introduction de l'encens dans le culte de Jahvé*, *Rev. bibl.*, 1914, p. 161-187; Peters, *Die jüdische Gemeinde von Elephantine-Syene und ihr Tempel*, Fribourg-en-Br., 1910, p. 36 sq.; Sanda, *Moses und der Pentateuch*, Münster, 1924, p. 315. Touzard, *Rev. bibl.*, 1918, p. 387 sq.

Et pourtant, Jedonja croyait pouvoir compter sur l'appui du grand prêtre ! Nous ne possédons malheureusement pas la minute de la requête qu'il adressa à Johanan. Espérait-il qu'en dépit des termes formels de la Loi, les autorités suprêmes de la nation tiendraient compte d'une situation exceptionnelle et consentiraient à user de quelque indulgence en faveur de leurs frères de la diaspora? Ou Jedonja invoquait-il à l'appui de sa demande certains précédents, en vertu desquels, jadis, d'autres sanctuaires avaient existé en Palestine, à côté du temple légitime de Jérusalem? Rappelait-il à Johanan que durant l'exil, alors qu'à Jérusalem tout culte avait cessé, Yahweh avait continué à recevoir à Éléphantine tous les honneurs dus à son nom? Lui représentait-il que la victoire des khnubistes sur les enfants d'Israël équivalait aux yeux des infidèles à une défaite de leur Dieu et que, seul, le rétablissement complet du culte à Éléphantine pouvait rétablir le prestige de Yahweh? Promettait-il enfin à Johanan, au nom de ses administrés, une soumission entière aux directives qu'il voudrait leur imposer à l'avenir? Nous l'ignorons. Mais un seul fait reste acquis. Johanan ne se rendit pas aux raisons invoquées par Jedonja. Si, en son for interne, il rendit peut-être hommage à la bonne foi de son correspondant, s'il était sans doute peiné de voir des Juifs en butte à des persécutions injustes, il ne pouvait voir dans le temple à reconstruire qu'un sanctuaire schismatique. Il ne pouvait concevoir que le Dieu d'Israël pût prendre plaisir à des offrandes qui lui seraient présentées en violation des dispositions de la Loi, seule norme suprême présidant à la vie religieuse et sociale de la nation élue.

VI. La vie sociale et familiale des colons. — De nos jours, et depuis des siècles déjà, la vie a déserté l'emplacement de la cité judéo-araméenne de Jeb-Éléphantine, et la première impression du voyageur qui monte au *kôm* de l'ancienne ville est faite de tristesse et de malaise. Elle lui rappelle des visions de régions dévastées par la guerre. Mais qu'il lève les yeux au-dessus des pierres et des briques qui encombrent ses pas et qu'il porte son regard sur le cadre enchanteur qui l'entoure! Aussitôt, la première impression, désagréable, disparaît. Tout près, de riches plantations de mûriers et de palmiers; à ses pieds, le Nil majestueux, sillonné de bâteaux de plaisance et de barques de pêcheurs; en face, la riche Assouan, héritière de la Syène des colons; autour de lui, une atmosphère embaumée et, au-dessus, un ciel toujours radieux!

Que fallait-il davantage, autrefois, pour faire oublier aux colons les petites misères de l'existence et pour leur rendre la vie facile et agréable?

A l'aide des renseignements glanés à travers le lot de nos papyrus, nous avons pu nous faire déjà une idée assez exacte des conceptions et des institutions religieuses de nos colons. Mais ces mêmes documents nous permettent, en outre, de pénétrer dans le sanctuaire de leur vie familiale, de connaître les grandes lignes de leur organisation professionnelle et de nous faire une idée sommaire de leurs relations sociales.

Mais, en abordant ce sujet attrayant, nous avons le regret de constater que les nombreux ostraca, exhumés au cours des recherches de M. Clermont-Ganneau, n'ont pas encore été rendus accessibles au public. Si nous pouvions faire état des inscriptions qui couvrent ces humbles tessons de poterie, témoins de la vie quotidienne de nos colons, nous serions à même de reconstituer la modeste existence de la ménagère et du colon militaire, celle du bourgeois, comme celle du petit négociant. (Fig. 191.)

Toutefois, si nos renseignements sont exacts, la publication de ces précieux documents ne se fera plus longtemps attendre. Ils pourront être utilisés plus tard dans ce *Supplément*, à l'article : Sociologie juive en Palestine et dans la diaspora. Par ailleurs, les questions ressortissant à la vie professionnelle de nos colons et des « clérouques » juifs de l'époque des Ptolémées trouveront leur place naturelle dans l'étude qui sera consacrée, dans le *Supplément*, aux Mercenaires juifs dans les armées étrangères. En conséquence, nous pourrons nous borner

à étudier, au cours de ce chapitre, quelques questions ayant trait à l'organisation de la vie familiale et aux usages juridiques en vigueur dans la colonie. A cet effet, nous analyserons notamment les pièces provenant des archives familiales de la dame Mibṭaḥja (Papyrus Sayce-Cowley *A* à *K*). Voici le plan de ce chapitre.

1° Les papyrus Sayce-Cowley; 2° Les contrats; 3° Le droit matrimonial et la situation privilégiée de la femme; 4° Le prêt à intérêt.

1° *Les papyrus Sayce-Cowley.* — Nous avons dit plus haut (col. 969), dans quelles conditions furent trouvés ces documents. En voici l'analyse détaillée d'après van Hoonacker, *Schweich Lectures 1914*, Londres, 1915, p. 12 sq. :

« Maḥseja-bar-Jedonja avait une fille du nom de



191. — Jarres provenant d'une maison araméenne, d'après Rubensohn, dans *Zeit. f. aeg. Sprache*, 1909.
1-2. Couleur gris-jaune; hauteur env. 50 cm.
Inscription : למלכ ט = 9 unités de mesure royale.
Époque persane.
3-4. Couleur rouge pâle; hauteur env. 65 cm., même contenance que les jarres 1-2.
Inscriptions araméennes et phéniciennes.

Mibṭaḥja, laquelle se maria deux, peut-être trois fois; d'abord à Jezanja-bar-Urija; puis, peut-être à Pi', fils de Peḥi, un Égyptien; puis enfin à Asḥor, fils de Saha, connu aussi plus tard sous le nom de Nathan. De ce dernier mariage, elle eut deux fils, appelés respectivement des noms de leur arrière-grand-père et de leur grand-père, l'un Jedonja, l'autre Maḥseja. Nos documents sont des actes relatifs à des biens ou à des affaires ou situations intéressant les membres de cette famille et leurs héritiers.

« L'histoire commence en l'an 471 par un acte (*A* = *Cowley 5*) où un nommé Qonja reconnaît qu'une autorisation, qui lui a été octroyée par Maḥseja-bar-Jedonja d'élever une construction le long de la maison de ce dernier, aura pour effet que la construction appartient à Maḥseja et ne pourra nuire en rien à son droit plein et entier d'user comme auparavant du passage entre les deux maisons. Suit un acte (*B* = *6*) de l'an 464, par lequel Dargman, un soldat, Harazméen d'origine, reconnaît que, d'après le serment par Jahô que Maḥseja a prêté, le terrain sur lequel portait la contestation doit être considéré comme appartenant à ce dernier. Les actes *C* et *D* (*9* et *8*) sont de la même date, en 459. *D* constate que le terrain visé dans le document *B*, lequel document est transmis avec le bien-fonds qu'il concerne, a été donné à Mibṭaḥja, la fille de Maḥseja, en possession entière; c'était la dot, accordée par Maḥseja à sa fille à l'occasion de son premier mariage avec Jezanja-bar-Urija. *C* définit d'autre part les limites et la portée du droit de Jezanja sur le terrain en question.

En 446, treize ans après le mariage avec Jezanja, Maḥseja donne à sa fille, en retour des biens ou valeurs qu'il avait reçus d'elle quand il était *hndz* (consigné?) dans la place forte de Jeb, et qu'il n'avait pu payer, une maison qu'il avait achetée à Meschullam-bar-Zakkour-bar-Ater (*E* = *13*). On ne sait quelle était en ce moment la situation du ménage Jezanja-Mibṭaḥja. Dans tous les cas, Mibṭaḥja n'était plus l'épouse de Jezanja en 440. A cette date se rapporte d'abord un acte de partage de biens, ou d'un fonds de commerce (*F* = *14*), entre elle et Pi', fils de Peḥi, qui exerçait à Syène les fonctions, ou y occupait la condition, signifiées par le titre babylonien ארדיכל, *arad-ekal*, proprement « serviteur du palais », que l'on s'est habitué à comprendre comme équivalent à « architecte, constructeur ». Peut-être s'agit-il d'un divorce accompli sans le recours à la *'êda* ou assemblée de la communauté... En la même année 440, Mibṭaḥja devint la femme d'Asḥor, fils de Saha, qui porte le même titre que Pi', mais orthographié cette fois ארדכל et augmenté du complément זי מלכא : (architecte?) *royal.* Le papyrus *G* = *15* nous offre le contrat de mariage, la pièce sans doute la plus remarquable de la collection Sayce-Cowley... Mibṭaḥja eut d'Asḥor deux fils : Jedonja et Maḥseja. Leur père fut en relations d'affaires avec un nommé Shelomim-bar-'Azarja, et avait reçu de celui-ci des marchandises ou biens divers à crédit. Après sa mort, ses deux fils furent à ce sujet l'objet d'une réclamation en justice de la part des petits-fils de Shelomim, mais ils donnèrent à ceux-ci entière satisfaction. C'est ce que les petits-fils de Shelomim constatent dans l'acte *H* = *20*, de l'an 420.

Généralement on suppose que Jezanja-bar-Urija, le premier époux de Mibṭaḥja, était mort avant l'an 440, date du mariage de Mibṭaḥja avec Asḥor. Il nous semble que le document *J* = *25*, de l'an 416, doit plutôt porter à conclure qu'il y avait eu divorce entre Mibṭaḥja et Jezanja et que Jezanja était parti sans laisser de traces. Le dernier document de nos archives est l'acte *K* = *28*, par lequel les deux fils de Mibṭaḥja se partagent entre eux deux esclaves de leur mère, à chacun desquels un *yod* a été marqué sur le bras droit de la légende écrite en araméen : *à Mibṭaḥja;* la mère des deux esclaves et son troisième enfant sont réservés pour plus tard. La date de cet acte est l'an quatorze de Darius II (410 av. J.-C.), l'année même où eut lieu l'attentat qui mit en ruines le temple de Jahô à Éléphantine.

2° *Les contrats.* — A côté de ces papiers de famille, le lot des papyrus d'Éléphantine contient bon nombre d'autres actes juridiques qui ont trait aux sujets les plus variés. Nous ne saurions en traiter ici en détail.

L'analyse que nous venons de donner des documents *A* à *K* suffit du reste pour faire entrevoir la riche moisson de renseignements que les historiens du droit ancien pourront puiser dans ces archives. Nous donnerons, au paragraphe suivant, un résumé de la législation en vigueur à Éléphantine en matière de droit matrimonial. Voici quelques brèves remarques sur la forme juridique des contrats, sur les amendes appliquées aux délinquants, et sur les serments.

a) Le style juridique. — Tous nos textes sont rédigés soigneusement par des scribes professionnels. Ils débutent par l'indication de la date, d'après les calendriers égyptien et babylonien. Par ex. : le 3 de chisleu, de l'an VIII, soit le 12e jour de thoth de l'an VIII de Darius. Sur le calendrier usité par les colons et sur la difficulté de faire concorder plusieurs des synchronismes donnés par nos textes, voir par exemple, Lagrange, dans *Rev. bibl.*, 1907, p. 258 sq.; Schürer, *Der jüdische Kalender nach den aramäischen Papyri von Assuan*, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1907, col. 65 sq.; J.-B. Chabot, dans *Journal asiatique*, 1909, p. 515-522; Mahler, *Handbuch der jüdischen Chronologie*, Leipzig, 1916, p. 346 sq; Wagenaar, *op. cit.*, p. 228-248.

La date est suivie de l'énumération des parties contractantes et, le cas échéant, de l'indication du tribunal devant lequel l'affaire a été plaidée : « A cette date, à Éléphantine, la place forte, Jedonja-bar-Hosha'ja-bar-Urija, araméen d'Éléphantine, la place forte, dit, par devant Widrang, chef de la garnison de Syène, à Jedonja-bar-Nathan et à Maḥseja-bar-Nathan, son frère, dont la mère était Mibṭaḥja, fille de Maḥseja-bar-Jedonja, par devant Widrang, chef de la garnison de Syène, disant..... »

Suit, en termes précis, l'indication de l'objet de l'acte, au besoin la description des limites des immeubles et la fixation des peines conventionnelles qui viendraient frapper les contractants en cas de non-exécution des clauses de l'acte.

Le cas échéant, il est question ensuite du serment prêté ou à prêter par une des parties contractantes.

Suivent enfin les signatures du scribe, des parties et des témoins. « Il ne tiendrait qu'à un graphologue expérimenté de nous dévoiler leurs caractères d'après leurs signatures; et ce n'est pas le détail le moins curieux ou le moins impressionnant de nos papyrus, que ces signatures des témoins, tantôt légères et fermes, tantôt lourdes et de lettres semblables à celles des inscriptions sur pierre, tantôt séniles et empâtées comme celle de Maḥseja-bar-Jedonja, souvent d'une inexpérience qui se révèle à la façon maladroite dont le qalâme jette toute sa peinture dès les premiers jambages. » Desnoyers, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1907, p. 147.

Enfin le papyrus est roulé, ficelé et scellé avec une pastille d'argile (voir fig. 186). A l'extérieur, il porte une suscription, libellée dans les termes suivants pour le pap. *J.* ; « Acte de désistement écrit par Jedonja-bar-Hosha'ja au sujet de la maison de Jezanja-bar-Urija pour Jedonja-bar-Nathan et Maḥseja son frère, tous deux. »

On n'a pas manqué d'attirer l'attention sur les ressemblances frappantes qui existent entre la rédaction des contrats d'Éléphantine et les actes juridiques babyloniens. Voir à ce sujet Cowley, *Aramaic papyri*, p. 25; Staerk, *Aramäische Papyri*, p. 5; van Hoonacker, *Schweich Lectures*, p. 25-26.

b) Les amendes. — En cas de violation des engagements contractés, le coupable est passible d'une amende. Cette dernière, qui est parfois de deux ou de cinq, mais d'habitude de dix kéresh, atteint dans certains cas jusqu'à 100 kéresh. Le kéresh est l'équivalent de la pièce de 10 sicles. Six kéresh valent une mine. Voici, à titre d'indication, le système monétaire généralement employé dans nos papyrus.

Talent	1				
Mine	60	1			
Kéresh	360	6	1		
Sicle	3600	60	10	1	
Quart	14400	240	40	4	1
Ḥallur	144000	2400	400	40	10

Le talent et la mine ne sont pas mentionnés dans nos documents, mais nous savons que deux kéresh équivalent à 1/3 de mine. Voir Weissbach, *Keilinschriften des Achämeniden*, p. 105. Par ailleurs, le sicle, visé dans nos documents est le σιγλὸς Μηδικός de 5 gr. 6, deux sicles équivalent à un στατήρ. (V. papyrus *Cowley, 35.*)

c) Les serments. — En cas d'insuffisance de preuve, la partie adverse peut exiger la prestation du serment par la divinité de son choix. C'est ainsi que la Juive Mibṭaḥja, dans un procès avec l'Égyptien Pi'(*F*) se voit obligée, selon toute apparence, de prêter serment par la déesse Sati. Dans d'autres cas, des non-Juifs exigent que la partie juive prête le serment par Yahweh.

3° *Le droit matrimonial et la situation privilégiée de la femme.* — Voici d'après van Hoonacker quelques remarques sur ce sujet. *Schweich Lectures*, p. 26 sq. « Ce qui est frappant, c'est que le droit matrimonial des Judéo-Araméens d'Éléphantine se rattache aux traditions babyloniennes beaucoup plus étroitement qu'aux institutions de l'Ancien Testament. A cet égard, le contrat de mariage d'Asḥor et de Mibṭaḥja est un document très instructif.

« *a)* D'abord le contrat de mariage « écrit », déjà par lui-même, semble avoir été inconnu des anciens Hébreux... En Babylonie (au contraire) le contrat « écrit » est de rigueur suivant le droit ancien, comme dans le droit néo-babylonien.

« Un point très important, c'est que le contrat d'Asḥor et de Mibṭaḥja reconnaît à la femme, aussi bien qu'à l'époux, le droit de demander le divorce dans l'assemblée de la communauté (*'êda*). Encore une fois, cela est conforme au droit babylonien (*Code de Hammourabi*, § 142). Quant aux lois de l'Ancien Testament, non seulement la femme n'avait pas, comme Josèphe le fait remarquer avec insistance à l'occasion de la répudiation de Costabaros par Salomé, le droit de répudier son mari de sa propre autorité, mais jamais il n'est fait la moindre allusion au droit qu'elle aurait eu de demander le divorce en justice... Le papyrus *G* distingue d'ailleurs, aussi bien que le droit babylonien (*Code de Hammourabi*, § 141), le divorce légal (ligne 22-29a) de l'abandon non motivé de la femme par le mari (29b sq.).

« *b)* Pour les dispositions concernant les prestations matérielles, le contrat d'Éléphantine se distingue... du droit égyptien et des papyrus démotiques; ceux-ci ne connaissent que les dons faits par le fiancé à la fiancée. Notre document *G* expose d'abord nettement le מהר ou prix, savoir la somme de 5 sicles, payée par Asḥor au père de Mibṭaḥja. C'est le *mohar* des Hébreux (Ex., xx, 5 sq.; Deut., xxii, 29), la *tirḥatu* des Babyloniens... Le passage 6-17 (*G*) se rapporte à la dot ou l'apport de Mibṭaḥja. Elle comprenait, outre une somme de 1 kéresh, 2 sicles, 2 quarts de décuple : 1 vêtement neuf en laine, brodé, teint sur les deux faces, d'une longueur de 7 aunes sur (une largeur de) 5, de la valeur de 2 kéresh, 8 sicles; 1 tissu neuf de la valeur de 8 sicles; un autre vêtement en laine de la valeur de 7 sicles; un miroir en métal de la valeur de 1 sicle, 2 quarts, etc. L'ensemble de l'apport en argent et en objets divers s'élevant à la valeur de 6 kéresh, 5 sicles, 20 ḥallur...

« Le *mohar* payé par Asḥor est bien inférieur à l'ap-

port de sa femme. Cela n'a rien d'étonnant. Mibṭaḥja n'était plus, depuis longtemps, constituée sous l'autorité paternelle. Asḥor était son second, peut-être son troisième mari.

« *c)* Si l'un des époux meurt sans qu'il y ait des enfants, le survivant recueille la succession du décédé. En cas de divorce légal de la part de la femme, elle doit payer à Asḥor le « prix du divorce » (כשף שנאה), *le prix de l'aversion*, et tout ce qu'elle avait apporté, elle l'emportera avec elle; en cas de divorce légal de la part d'Asḥor, il perd le *mohar* et elle emporte avec elle tout ce qu'elle avait apporté. En cas de répudiation illégale, ou d'abandon de sa femme, Asḥor doit lui payer la somme de 20 kéresh.

« *d)* D'une manière générale, la situation juridique de la femme dans la société judéo-araméenne d'Éléphantine... s'écarte notablement des institutions ou des usages de l'Ancien Testament. Sans doute, en Israël, aussi, la femme était l'objet d'égards de la part du législateur, et elle pouvait monter au plus haut rang dans la hiérarchie sociale. Mais l'exercice des droits civils était soumis pour elle à des restrictions spéciales. L'époux et le père de famille, par exemple, avaient un droit de *veto* touchant le vœu prononcé par la femme ou la fille (Num., xxx, 3 sq.). La loi du lévirat (Deut., xxv, 5-10) est une restriction au droit de succession de la veuve. Les filles n'étaient reçues comme héritières qu'en l'absence de fils (Num., xxvii, 1 sq.) et encore étaient-elles obligées, en ce cas, de prendre un mari dans le clan de leur père (xxxvi, 6).

« A Éléphantine, d'autres principes étaient en vigueur. Outre ce que nous apprennent à cet égard le contrat de mariage d'Asḥor et les actes passés entre Mibṭaḥja et son père, de qui elle tient la libre disposition du terrain reçu comme dot lors de son premier mariage (*D*) et avec qui elle se trouve en relations actives d'affaires et d'échanges de biens (*E*), puis l'acte passé entre Mibṭaḥja et l'Égyptien Pi' (*F*), et d'une manière générale la régularité avec laquelle la clause pénale des contrats met les filles au même rang que les fils, les sœurs sur le même rang que les frères, comme entrant dans la succession de leurs ascendants, pour les obligations comme pour les droits : outre tout cela, on peut encore considérer des faits comme la présence de trente-six noms de femmes dans la grande liste des contribuables, membres de l' « armée juive », qui ont payé chacune 2 sicles à Jahô (*22*); l'emprunt de 4 sicles d'argent contracté à l'égard de Meshullam-bar-Zakkour par une femme, nommée Jeḥonan (*10*); l'acte d'échange de biens entre les deux sœurs Selûâ et Jethômâ d'une part, et Jaho'or, fille de Shelomim, de l'autre (*1*); l'acte de donation entre deux sœurs (*43*) et d'autres analogues (*18* et *35*), qui attestent dans leur ensemble la grande liberté dont jouissait la femme au point de vue de l'exercice des droits civils. Tout cela nous reporte, encore une fois, au droit babylonien, tel qu'il était formulé déjà dans le code de Hammourabi. »

4° *Le prêt à intérêt.* — Dans deux de nos papyrus (*10* et *11*), il est question du prêt à intérêt. Les données du papyrus *11* ont été diversement interprétées et plusieurs auteurs, à la suite de Clermont-Ganneau, ont cru pouvoir fixer le taux de l'intérêt pratiqué à Éléphantine à 12 1/2 %; cette opinion qui se base sur une évaluation inexacte de la valeur du ḥallur, ne saurait être retenue. Il convient au contraire d'accepter les données très claires du papyrus *10* qui fixe le taux de l'intérêt à 2/40 par mois, c'est-à-dire à 24/40 ou 60 % par an. En exigeant ce taux usurier non pas des étrangers, mais de leurs propres coreligionnaires, les Juifs d'Éléphantine sont en contradiction flagrante avec les dispositions légales de Lév., xxv, 36-37; Deut., xxiii, 20-21; Ex., xxii, 24. Voir à ce sujet van Hoonacker, *op. cit.*, p. 24 et Cowley, *Aramaic papyri*, p. 29 sq.

VII. Les dernières années de la colonie. — Au cours des développements qui précèdent, nous avons été amenés, plus d'une fois déjà, à faire allusion aux événements tragiques qui marquent les dernières années de l'existence de la colonie juive d'Éléphantine. Il nous reste à retracer ces faits dans leur enchaînement logique et dans leur ordre chronologique, pour autant du moins que l'état fragmentaire de notre documentation nous permette de le faire. Nous commencerons notre exposé par une remarque préliminaire sur quelques personnages mêlés à ces événements et dont les noms se trouvent mentionnés, par ailleurs, dans les livres d'Esdras et de Néhémie.

1. — Vers la fin du règne d'Artaxerxès Ier (465-424), Néhémie rentre de Suse à Jérusalem pour inaugurer sa seconde mission au sein de la communauté rapatriée. La tâche qui incombe au grand réformateur est des plus difficiles. Il aura à lutter contre des abus nombreux et invétérés qui paralysent la vie religieuse et sociale dans la patrie restaurée. Le souverain pontificat, lui-même, est loin de lui donner toutes les garanties désirables. C'est ainsi, pour ne citer qu'un fait significatif, qu'Éliashib, le grand prêtre, n'a pas pu ou n'a pas voulu empêcher le mariage d'un de ses petits-fils avec la fille de Sanaballat (Sin-uballit), un des pires ennemis de Néhémie et de la restauration juive (voir art. Néhémie, dans *Dict. de la Bible*).

Mais Néhémie n'est pas homme à laisser un pareil scandale se perpétuer dans la Ville sainte. Fermement décidé à réprimer l'abus des mariages mixtes *in capite et in membris*, il n'hésite pas à frapper un grand coup et à expulser du territoire le petit-fils d'Éliashib. Fait gros de conséquences. Le coupable se réfugie, en effet, auprès de son beau-père à Samarie et y devient, d'après Josèphe (*Ant. jud.*, XI, vii, 8), la souche du sacerdoce schismatique du mont Garizim. Voir dans le *Supplément* au mot Garizim.

Une vingtaine d'années après ces événements, en 408-407, sous le règne de Darius II (424-404), Néhémie étant mort ou ayant regagné la cour de Suse, un Perse du nom de Bagoas ou Bagohi exerce à Jérusalem les hautes fonctions de pacha de la Judée. Depuis 410 au moins, Jehoḥanan ou Joḥanan, un autre petit-fils d'Éliashib, y est investi de la dignité de grand prêtre. Par ailleurs, à cette même époque nous trouvons à Samarie les deux fils de Sanaballat, Delaja et Shelemja.

Ce synchronisme important que nous tenons du pap. *Cowley 30* nous est confirmé par Josèphe qui mentionne la présence simultanée à Jérusalem d'un Βαγώσης, gouverneur perse, et d'un grand prêtre Ἰωάννης. D'après l'historien juif, ce *Bagosès* aurait été στρατηγὸς τοῦ ἄλλου 'Αρταξέρξου et aurait eu de graves démêlés avec le grand prêtre Joḥanan. D'après Esdras, x, 6, ce dernier était encore en fonctions l'an 7 d'Artaxerxès II (398). Pour l'exposé détaillé de ces faits, on pourra consulter Touzard, *Les Juifs au temps de la période persane*, dans *Rev. bibliq.*, 1915, p. 59-133, passim. On trouvera dans cette étude des données suggestives sur les inexactitudes qui se sont glissées dans l'exposé que Josèphe nous a laissé de ces événements.

Une dernière remarque : le synchronisme Bagohi-Joḥanan, relevé dans le pap. *Cowley 30*, a permis de fixer un point important de la chronologie des livres d'Esdras et de Néhémie. En voici l'exposé sommaire d'après van Hoonacker : « Esdras inaugure son œuvre de réforme en la septième année d'un roi Artaxerxès. Il trouve à Jérusalem (Esdras, x, 6) un grand prêtre du nom de Joḥanan. Ce dernier est contemporain de Darius II (424-404) et de son successeur Artaxerxès II

(404-359, données combinées de Josèphe et de Esd., x, 6). Esdras est donc arrivé à Jérusalem la septième année d'Artaxerxès II (398 av. J.-C.). » Par voie de conséquence, Néhémie et Éliashib, le grand-père de Johanan remontent à l'époque d'Artaxerxès Ier. Le début de la première mission de Néhémie (20e année d'Artaxerxès Ier) se place ainsi en 445 av. J.-C. Néhémie est antérieur à Esdras. Nous renvoyons, pour l'étude détaillée de cette question, aux nombreux travaux de van Hoonacker, dont on trouvera le relevé dans *Rev. bibl.*, 1915, p. 112 sq. Voir aussi *Ami du clergé*, 1921, p. 465 sq.; Kugler, *Von Moses bis Paulus*, Munster, 1922, p. 201-233; *Rev. bibl.*, 1924, p. 244 sq.; Coucke, dans *Suppl. au Dict. de la Bible*, t. I, col. 1269 sq.

2. — A différentes reprises, les Égyptiens avaient essayé de secouer le joug perse qui pesait lourdement sur leurs épaules. Infructueuses jusque-là, ces tentatives allaient enfin être couronnées de succès à la fin du ve siècle, comme nous le dirons plus loin.

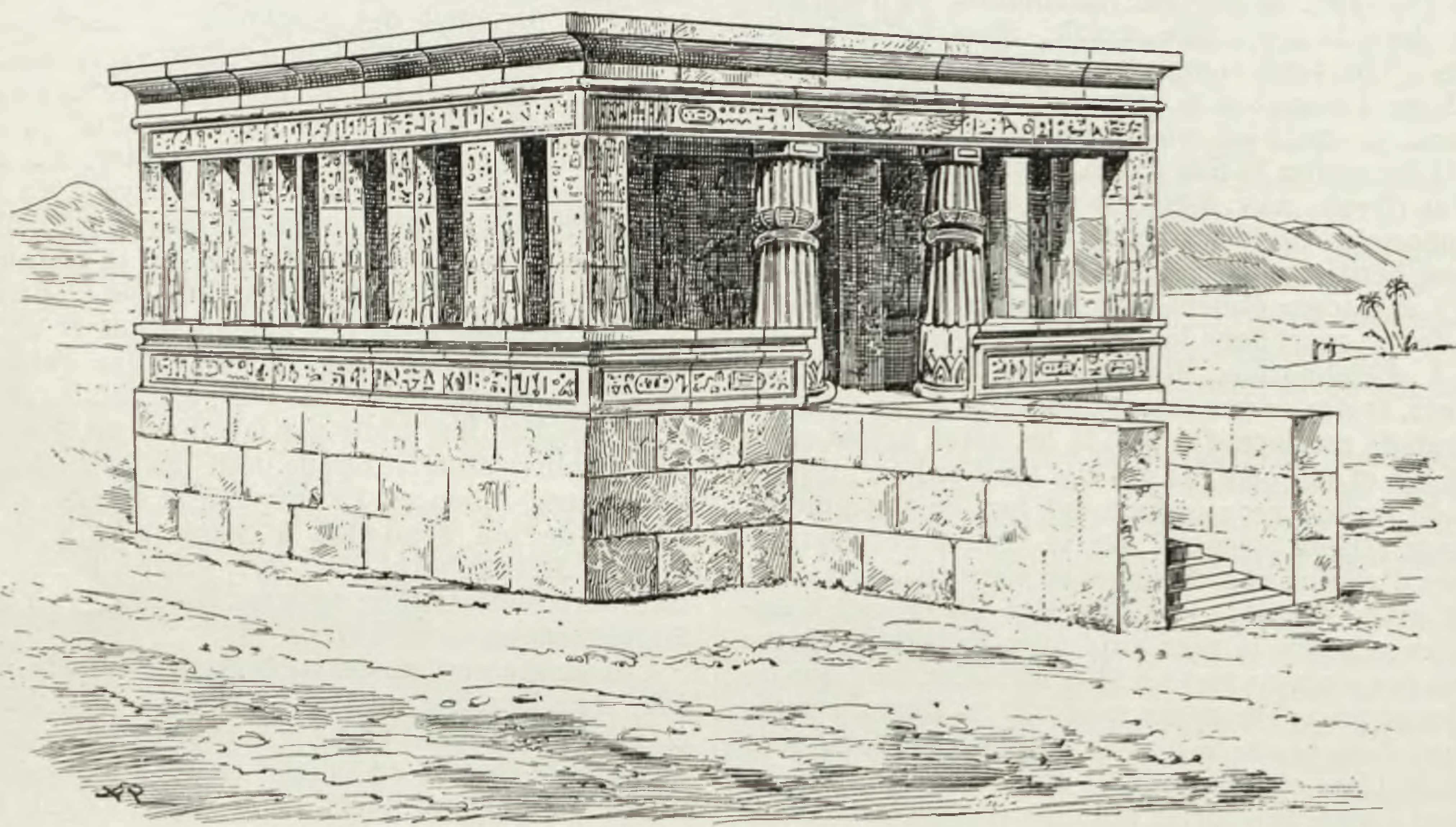
Tout porte à croire que le soulèvement de 405 fut précédé d'une période d'effervescence et d'active propagande nationaliste. En 410, comme nous l'apprend le pap. *Cowley 30*, Arsham, le satrape perse, s'était rendu à Suse. Nous ne connaissons pas les motifs de ce déplacement. Voyage d'agrément à la cour, où Arsham était assuré du meilleur accueil auprès de Darius II, ou voyage *ad limina* ayant pour but d'informer le gouvernement central des graves événements qui se préparaient en Égypte? Nous ne saurions le dire, mais la seconde hypothèse ne nous semble pas dénuée de vraisemblance.

A peine Arsham a-t-il quitté sa satrapie que les premiers troubles éclatent. Ils n'ont encore qu'une importance restreinte et se présentent sous forme d'intrigues ourdies contre les colons juifs, fidèlement attachés à la cause des Perses. L'attaque est menée par les prêtres de Khnub. Pendant de longues années, ils semblent avoir entretenu des relations de bon voisinage avec le sacerdoce du temple de Yahweh. Mais tout change le jour où Ḥananja apporte à Éléphantine la missive royale au sujet de la fête des Azymes. Le messager de Darius était-il porteur d'autres instructions concernant les sacrifices d'animaux, particulièrement odieux aux yeux des khnubistes, ou, au contraire, avait-il agi en faux frère persuadant les prêtres égyptiens que le temple des Juifs n'était qu'un sanctuaire schismatique dont la disparition serait souhaitable? Nous laissons la question ouverte. Toujours est-il que l'arrivée de Ḥananja marqua le début des hostilités entre les deux sacerdoces.

Durant les premières années qui suivirent le passage du messager, la présence d'Arsham n'avait pas permis aux prêtres de Khnub de traduire en actes leurs sombres desseins. Mais le jour où, le satrape parti, ils n'auront plus affaire qu'à des fonctionnaires subalternes, ils saisiront la première occasion pour donner libre cours à leur animosité. Ce jour-là, Widrang, dont la vénalité nous est attestée par plusieurs passages de nos papyrus, ne demandera du reste pas mieux que de se laisser soudoyer à prix d'argent et de mettre à la disposition des khnubistes une partie de la force armée dont il a le commandement.

C'est ainsi que l'orage s'amasse, menaçant, au-dessus du temple de Yahweh et des casernements juifs!

3. — Si nous comprenons bien le pap. *Euting (27)* les soldats juifs, se doutant de l'attaque qui allait fondre sur eux, avaient entouré d'un mur les magasins d'approvisionnement dont ils avaient la garde. Mais, surpris par l'ennemi, force leur fut de se replier. « La 14e année de Darius (411 av. J.-C.), dit le pap. *Euting*, alors que notre seigneur Arsham s'était rendu auprès du roi, voici le forfait dont se sont rendus coupables les prêtres du dieu Khnub dans la ville forte de Jeb, de concert avec Widrang qui était *fratarak* ici, après lui avoir donné de l'argent et des trésors : il y a quelques magasins du roi dans la ville forte de Jeb. Ils les ont détruits et nous avions construit un mur au



192. — Temple de Khnub, construit par Aménophis III et détruit en 1822, d'après *Description d'Égypte, Antiquités*, t. I, pl. 35.

« L'architecture égyptienne n'a peut-être pas produit d'œuvre qui, par sa symétrie discrète et son heureuse proportion, soit mieux faite pour charmer tout d'abord un goût comme le nôtre, qui s'est formé surtout à l'école des Grecs et des Romains. » Perrot et Chipiez, *L'Égypte*, p. 404.

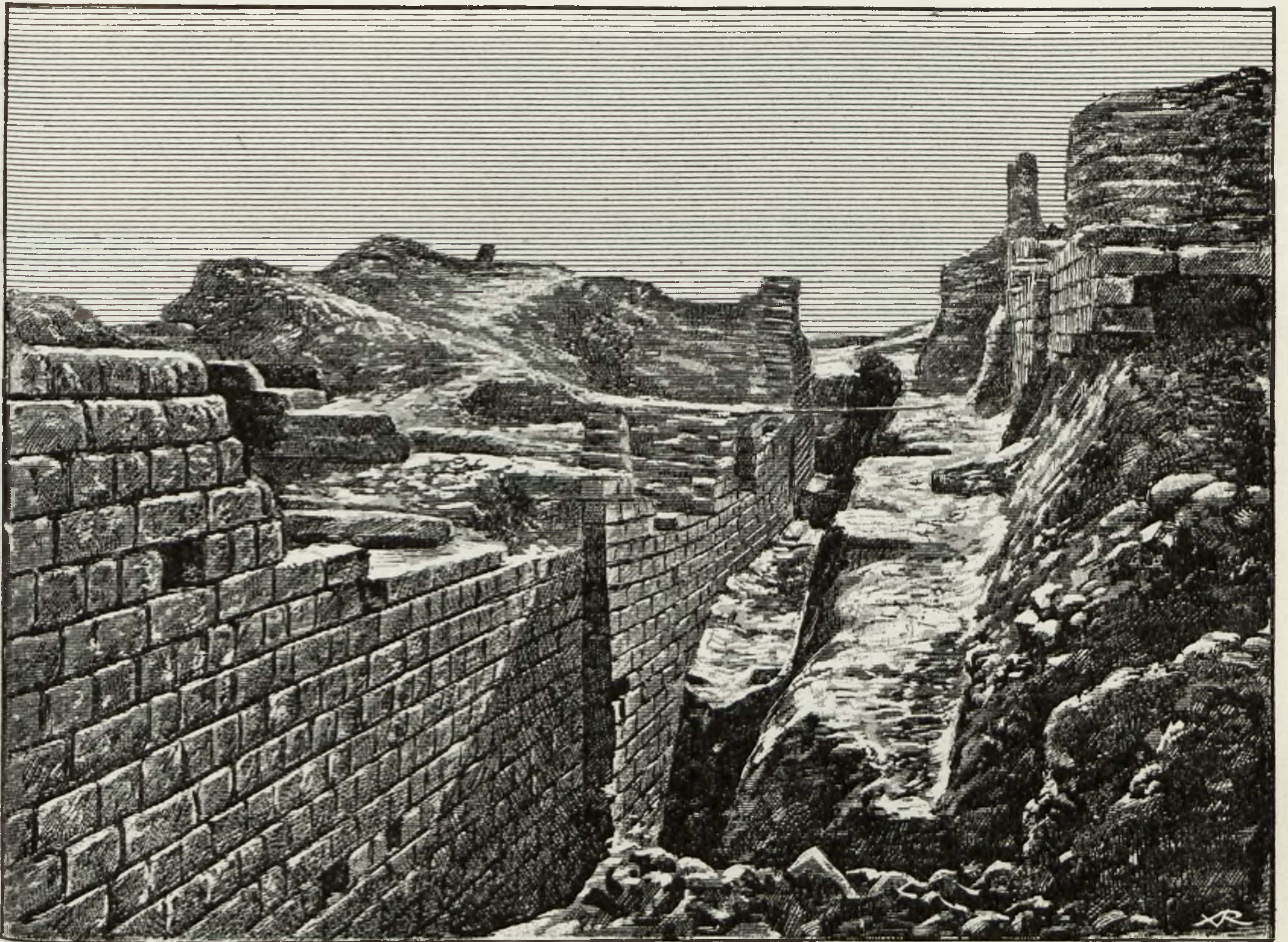
milieu de la ville (pour les protéger). Et maintenant ce mur, construit au milieu de la ville (subsiste toujours). »

Mais là ne se borne pas l'œuvre néfaste des agresseurs. « Il y a, poursuit le récit, un puits, construit dans la ville forte et l'eau ne manque jamais pour abreuver la garnison... ce puits, les prêtres de Khnub l'ont bouché. »

Au cours de cette première attaque, les khnubistes ne semblent toutefois pas avoir réussi à pénétrer jusqu'au temple de Yahweh. Aussi décidèrent-ils de reprendre les hostilités.

Une seconde fois, ils se mettent en relation avec Widrang. Mais donnons la parole à Jedonja qui, dans sa requête à Bagohi, expose le détail de l'odieuse agression au cours de laquelle le sanctuaire fut saccagé. « Au mois de Tammouz de l'an 14 du roi Darius.. les prêtres du Dieu Khnub... ourdirent un complot avec Widrang qui y était gouverneur. Le sanctuaire du dieu Jaho, qui est dans la place forte d'Éléphantine, disaient ils, qu'on l'enlève de là. A la suite de cela, Widrang, ce maudit, envoya à son fils Nephajan, commandant de troupes dans la place forte de Syène, une lettre ainsi conçue : Ce sanctuaire qui est dans la place forte d'Éléphantine, qu'on le détruise. Sur cela, Nephajan amena des Égyptiens avec d'autres soldats. Ils vinrent à la place forte d'Éléphantine avec leurs armes (?), pénétrèrent dans ce sanctuaire et le détruisirent jusqu'au sol », etc. Voir le texte complet de la requête, plus haut, col. 977.

Le voilà donc par terre, le sanctuaire d'Éléphantine où, depuis plus d'un siècle, Yahweh recevait les hommages de ses adorateurs! La petite colonie, qui avait passé des années heureuses à l'ombre de ses murs, en éprouva une amère douleur et le pap. *Cowley 30* nous parle en termes émouvants du deuil que prirent les fidèles. Mais, profondément outrés de l'injure faite à leur Dieu, nos colons méditent dans leurs cœurs de soldats de sombres desseins de représailles. Comment se vengeront-ils? En recourant aux tribunaux présidés par Widrang et ses complices ou en appliquant la loi du talion qui dut leur être familière? Avec van Hoonacker, *Schweich Lectures 1914*, p. 45-46, nous estimons que les indications fournies par le pap. *30* sont assez claires pour autoriser l'adoption de la seconde hypothèse. Ce fut donc, pensons-nous, au cours d'un heureux coup de main que les colons vengèrent l'injure qui leur avait été faite : « Jahô, le Dieu du ciel, nous a donné de contempler ce chien de Widrang quand on lui a enlevé les anneaux qui ornaient ses pieds. Et toutes les richesses qu'il avait acquises ont péri et tous les hommes qui avaient voulu du mal à ce sanctuaire, tous ont été tués et nous avons pu contempler (leur châtiment). »



193. — Front nord du mur d'enceinte du temple de Khnub (en noir sur la figure 185). Travail très soigné, en briques.

4. — Le temple détruit, il fallait songer à le reconstruire. Plusieurs années durant, Jedonja et ses collègues vont consacrer à l'accomplissement de cette noble tâche le meilleur de leurs efforts. Ils iront, hélas, de déceptions en déceptions, sans voir leurs tentatives couronnées de succès. Peut-être même eurent-ils l'honneur de sceller de leur sang une vie consacrée à la poursuite d'un grand idéal. Ce sont les stations de ce calvaire qu'il nous reste à retracer brièvement

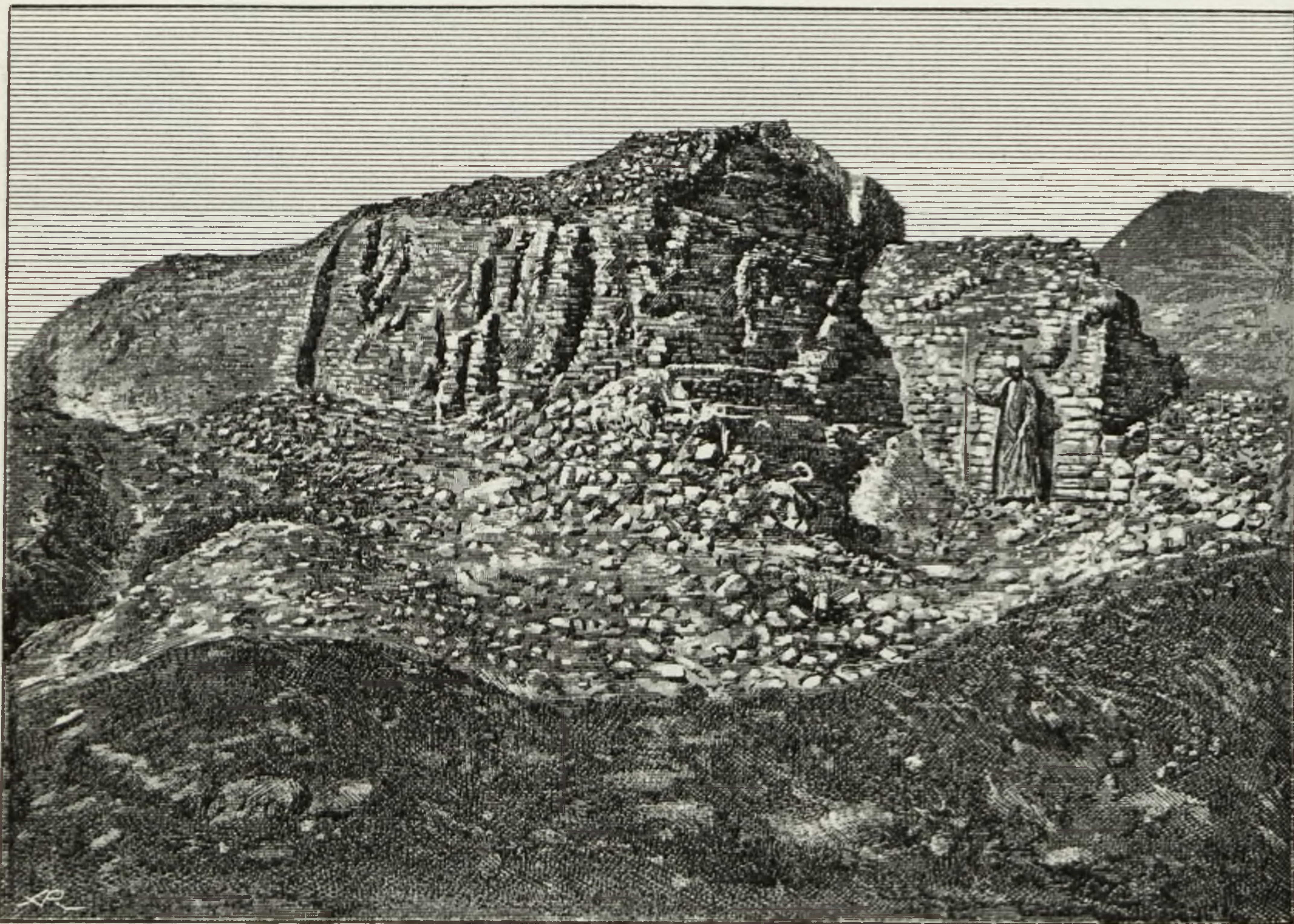
Arsham était sans doute rentré peu de temps après les douloureux incidents qui avaient marqué son absence. Rien ne nous autorise, en effet, à admettre, à la

suite de certains auteurs, que son absence se prolongea pendant trois années. Pour reconstruire le sanctuaire de Yahweh, il fallait le consentement du satrape. Quelle va être son attitude en face de la requête que les chefs de la communauté vont lui adresser incessamment ?

L'accueillera-t-il avec bienveillance? Certes, il ne doute pas du loyalisme des colons et de leur attachement sincère à la cause des Perses. Dans son for interne, il est sans doute persuadé que l'enquête qu'ils sollicitent (pap. *Euting*, lignes 9 et 10) au sujet de la première attaque des khnubistes sera accablante pour ces derniers. Mais, par ailleurs, la reconstruction du sanctuaire de Yahweh ne portera-t-elle pas au paroxysme la haine que les prêtres égyptiens ont désormais vouée aux Juifs et... aux Perses? Les colons, du reste, n'ont-ils pas déjà vengé l'injure qui leur avait été faite, en versant le sang de leurs adversaires? Et enfin, qui pourrait affirmer qu'un doute sur la légitimité du sanctuaire de Yahweh ne s'était pas glissé dans l'esprit du satrape, doute suscité par des Juifs orthodoxes d'Égypte ou de Jérusalem? Non pas que des scrupules de cet ordre auraient pu peser sur la décision d'Arsham, s'il avait été résolu de donner suite à la requête des chefs de la colonie! Mais, à une époque où le pouvoir de la Perse en Égypte était menacé, la raison d'État commandait une extrême prudence et Arsham était heureux, sans doute, de saisir les moindres prétextes pour différer une autorisation qui pouvait avoir pour conséquence de troubler la paix publique.

En homme avisé, Jedonja semble avoir prévu les hésitations du satrape. Estimant avec raison que des lettres de recommandation émanant des plus hautes autorités du judaïsme donneraient à sa requête un caractère officiel et pourraient contribuer à influer sur la décision d'Arsham, l'ethnarque de la communauté s'adresse avec confiance au « grand prêtre Johanan et à ses collègues, les prêtres de Jérusalem ». Comment les chefs religieux de la nation juive ne porteraient-ils pas intérêt au sort malheureux de leurs frères, victimes d'odieuses machinations dans la lointaine diaspora d'Égypte?

Un second message est adressé au collège des nobles de Jérusalem, présidé selon toute apparence par un Juif du nom d'Ostan. Ce dernier est dit frère de ʿAnani, le même personnage sans doute qui occupa un poste de secrétaire-chancelier dans l'administration perse d'Égypte et se trouve mentionné à deux reprises dans nos textes.



194. — Restes d'anciennes murailles s'élevant dans la partie occidentale de l'île au bord du Nil et transformées aujourd'hui en carrière! (mur d'enceinte de l'ancienne Jeb ?). Le mur, en briques, est d'une épaisseur de 7 mètres, d'après Rubensohn, *op. cit.*

Une dernière lettre enfin est adressée à Bagohi, pacha perse de la Judée. Si Jedonja s'adresse à ce magistrat, ce n'est évidemment pas, comme on l'a parfois soutenu, parce que, stationné à Jérusalem, il aurait eu juridiction sur tous les Juifs de l'empire perse. Rien ne nous autorise à formuler une semblable supposition. Point n'est besoin du reste d'imaginer pareille hypothèse pour expliquer la démarche de Jedonja. Les motifs qui l'inspiraient se laissent, en effet, deviner aisément. D'un côté, dans la pensée de l'ethnarque, Bagohi, investi de fonctions officielles, était on ne peut mieux placé pour plaider, auprès du grand prêtre, la cause de coreligionnaires injustement persécutés; de l'autre, le pacha ne pourrait manquer de s'intéresser au sort de ces mêmes Juifs dont le dévouement à la cause de la Perse ne pouvait faire de doute.

Le résultat de cette triple démarche fut, hélas, décevant pour Jedonja. Il ne fut répondu à aucune de

ses lettres. Le grand prêtre, pour les raisons que nous avons exposées plus haut, n'avait garde d'encourager le rétablissement d'un sanctuaire qui ne pouvait lui inspirer que de la méfiance. Le collège des nobles se rallia sans doute à la façon de voir de Johanan. Quant à Bagohi, il ne voyait pas l'intérêt qu'il y aurait pour lui à intervenir dans une querelle locale dont la solution relevait exclusivement du satrape d'Égypte.

5. — Mais Jedonja ne se découragea pas en présence de cette triple fin de non-recevoir. Tout en continuant de mettre sa confiance en Yahweh et de porter le deuil avec sa communauté, il engagea de nouveaux pourparlers. S'il s'abstint d'envoyer un nouveau message aux autorités religieuses de Jérusalem, n'escomptant plus rien de leur bienveillance, il ne désespéra pas de rallier Bagohi à sa cause.

Aussi, le 20 marcheshvan de l'an 17 de Darius II (408-407), trois ans après sa première requête, il adressa une nouvelle lettre au pacha perse de la Judée. En termes touchants, il relate dans le détail les circonstances de l'odieux complot ourdi par les prêtres de Khnub contre le sanctuaire de Yahweh, et le supplie de lui envoyer une lettre de recommandation : « Si cela agrée à notre seigneur qu'on songe, pour ce qui est de ce sanctuaire, à le rebâtir, du moment que l'on ne nous autorise pas à le reconstruire (nous-mêmes). Voici donc, ceux qui ont (déjà?) été les objets de tes bontés et de ta bienveillance ici en Égypte, qu'une lettre de ta part leur soit adressée au sujet de ce sanctuaire du Dieu Jahô à reconstruire dans la ville forte d'Éléphantine, comme il était bâti auparavant; et que l'on offre des sacrifices non sanglants, de l'encens, des holocaustes sur l'autel du Dieu Jahô en ton nom. Nous prierons pour toi en tout temps, nous, nos femmes et nos enfants, et tous les Juifs qui sont ici... »

Enfin, comprenant peut-être pour quels motifs leur première démarche était restée sans effet, Jedonja et ses collègues glissent dans cette seconde requête une promesse à laquelle un cœur d'Oriental ne reste jamais insensible : « Et quant à l'or, nous avons donné des instructions à ce sujet à notre envoyé. »

Mais peut-être Bagohi, croyant Arsham impliqué dans l'affaire du complot, redoutera-t-il de se compromettre en prenant la défense des victimes? Jedonja a prévu encore cette objection et il la prévient aussitôt. Vous n'avez rien à craindre, semble-t-il dire à Bagohi. Arsham, en effet, fut absent d'Éléphantine lors de l'agression des khnubistes et de leurs alliés. Il n'interprétera donc pas votre intervention comme un blâme de sa conduite et comme une démarche inamicale.

Comme nous le disions plus haut, le gendre de Sanaballat, expulsé par Néhémie, avait fondé le temple schismatique du Garizim. A l'époque qui nous occupe, les deux fils de Sanaballat, Delaja et Shelemja, semblent avoir occupé des fonctions dans l'administration perse, soit à Jérusalem, soit auprès de leur père à Samarie.

Intéressés au maintien du sanctuaire, fondé par leur beau-frère, ils se prêteraient peut-être à favoriser la reconstruction d'un autre temple, rival de celui de Jérusalem? Aussi Jedonja et ses confrères exposent-ils également leurs doléances à ces deux fonctionnaires et sollicitent-ils leur intervention en faveur de la cause qui leur tient tant à cœur.

Les chefs de la communauté juive d'Éléphantine attendaient sans doute avec impatience le retour de leur envoyé, chargé de remettre à Bagohi et aux fils de Sanaballat la requête des sinistrés. Apporterait-il les lettres de recommandation si ardemment espérées ou faudrait-il, à tout jamais, renoncer à vaincre l'indifférence d'Arsham?

Enfin, le messager revint à Éléphantine. Cruelle déception! De son voyage il ne rapportait qu'une note verbale, émanant de Bagohi et de Delaja, note conçue en termes assez vagues et contenant une restriction très importante. En voici un extrait : « Tu pourras dire en Égypte devant Arsham, au sujet de la maison de l'autel du Dieu du ciel, qu'on la reconstruise à sa place comme autrefois et qu'on offre des sacrifices non sanglants et de l'encens sur cet autel, comme autrefois. »

Ainsi Bagohi, s'il veut bien consentir à intercéder auprès d'Arsham pour la reconstruction du temple et la reprise partielle du culte, reste muet en ce qui concerne l'oblation des holocaustes, point qui tenait particulièrement à cœur aux Juifs.

Voilà donc tout ce qu'on avait pu obtenir! Nous ne connaissons pas les raisons qui avaient motivé la restriction apportée par Bagohi et Délajah dans la rédaction de leur mémorandum. Influence des milieux juifs de Jérusalem, intervention de certains Juifs d'Égypte opposés à la reprise du culte considéré par eux comme illégal, intrigues des khnubistes, crainte d'indisposer Arsham? Il est malaisé de faire un choix entre ces diverses hypothèses.

6. — Toujours est-il que Jedonja et ses collègues, faute d'avoir obtenu davantage, semblent avoir souscrit, à titre provisoire, aux propositions de Bagohi et de Délajah pour en faire le point de départ de leurs négociations ultérieures avec Arsham. Le pap. *Cowley 33* a vraisemblablement trait à la reprise des pourparlers. En tête de ce document figurent les noms de Jedonja et de quatre membres de son conseil. Voici le texte des lignes 7 sq. : « Si notre seigneur est [bien] disposé et que le temple du dieu Jahô qui... dans la ville forte d'Éléphantine, comme autre[fois est rebâti?], et que brebis, bœuf, chèvre n'y soient [pas] offerts par combustion, mais que l'encens et l'oblation... [seulement y soient offerts]... et si notre seigneur donne des ordres (dans ce sens, alors) nous paierons à la maison de notre seigneur [la somme de... et] mille artabes d'orge. »

La teneur générale de ce texte est parfaitement claire. Malheureusement le nom du destinataire n'y figure pas, mais il semble hors de doute que l'original dont nous possédons la copie fut adressé à Arsham ou à un autre haut fonctionnaire de la satrapie.

Ce document clôt la série des textes qui ont trait à la reconstruction du sanctuaire et au rétablissement du culte à Éléphantine. Les négociations aboutirent-elles et le temple de Yahweh fut-il jamais reconstruit? Nous l'ignorons. Et, si Arsham autorisa la reprise des travaux, ils furent sans doute interrompus peu après. Vers 405, en effet, l'Égypte se révolta sous Amyrtée et les Juifs d'Éléphantine, qui avaient lié leur sort à celui des Perses, durent être les premiers à subir les représailles des khnubistes, leurs voisins.

Certes, au cours de la tourmente révolutionnaire qui déferla alors sur l'Égypte, certains membres de la colonie échappèrent à la poursuite et restèrent en possession de leurs biens, comme le prouve le pap. *Cowley 35*, daté de la cinquième année d'Amyrtée (400 av. J.-C.). Il n'en fut pas de même des chefs de l' « armée juive ». Si l'interprétation que nous donnons au pap. *Cowley 34* est exacte, ils s'enfuirent d'Éléphantine et se réfugièrent à Thèbes où ils furent faits prisonniers, sinon massacrés.

Noble et sympathique figure que celle du dernier ethnarque de la communauté juive d'Éléphantine qui disparaît ainsi, dans des circonstances tragiques, de la scène de l'histoire.

Sa vie, certes, ne fut pas exempte de faiblesse et ses conceptions religieuses prêtent le flanc à la critique. Mais sa bonne foi fut entière et son dévouement à la cause du Seigneur ne s'est jamais démenti.

Élevé à l'ombre du sanctuaire de Yahweh, il avait lié son sort à celui de la Maison de son Dieu. Héritier des qualités foncières de sa race, il aurait pris rang, sans aucun doute, parmi les plus grandes figures du judaïsme postexilien s'il avait pu mêler sa vie à celle d'un Esdras ou d'un Néhémie.

Mais, si la Jérusalem du second temple ne peut revendiquer Jedonja-bar-Gamarja comme l'un de ses fils, la diaspora d'Égypte a le droit de saluer en lui un de ses plus nobles représentants et, peut-être, son premier martyr!

VIII. Conclusions. — Dans les pages qui précèdent nous avons procédé à une analyse sommaire du contenu des papyrus sortis, au début de ce siècle, des flancs du *kôm* d'Éléphantine. Ainsi que nous l'avons fait remarquer au fur et à mesure de nos développements, d'importantes conclusions bibliques se dégagent des données fournies par ces précieux documents. En voici les principales :

1. Les premières communautés de la diaspora juive en Égypte ne datent pas du temps des Ptolémées ou même des Perses. Leur origine remonte à l'époque des pharaons saïtes qui enrôlèrent dans leurs armées des mercenaires palestiniens. Un de ces détachements de mercenaires, constitué en colonie militaire, tenait garnison à Éléphantine, à la frontière méridionale de l'Égypte.

2. Parfaitement organisés au double point de vue social et religieux, les membres de cet établissement trouveront dans leur attachement à Yahweh, le Dieu d'Israël, un principe de cohésion inaltérable et une source jamais tarie de réconfort aux heures tragiques de leur existence. Mais, originaires, selon toute vraisemblance, des environs du sanctuaire schismatique de Béthel, ces hommes ne sauront jamais s'élever aux pures conceptions du yahwisme intégral. Dans leurs idées religieuses, comme dans leurs pratiques cultuelles, ils resteront tributaires de leur passé et de leur milieu d'origine.

En violation de la loi sur l'unité de sanctuaire en Israël, ils élèveront un temple en l'honneur de Yahweh, ils auront un sacerdoce de leur création qui présidera à la célébration du culte. Sanctuaire et sacerdoce dont les autorités suprêmes du judaïsme ne pourront sanctionner la légitimité.

Et, fait plus grave, leur monothéisme lui-même prête le flanc à la critique; des courants polythéistes, très atténués, certes, mais indéniables, en altèrent une pureté qui ne pouvait s'accommoder d'aucun compromis. Mais, par ailleurs, les conceptions religieuses et les institutions cultuelles en honneur au sein de cette communauté juive de la diaspora ne sauraient être invoquées à l'appui de certaines thèses de l'école critique.

Des déviations regrettables qui se sont glissées dans le corps des croyances de la colonie, on ne saurait notamment conclure à la formation tardive de telle ou telle partie de la législation religieuse d'Israël. La non-observation d'une loi ne constitue pas encore un argument péremptoire en faveur de sa non-existence. Et surtout, rien n'autorise certains critiques à projeter dans le passé les croyances des colons et à les prendre comme point de départ d'une reconstitution de la religion d'Israël, telle qu'elle aurait été pratiquée en Palestine à la période préexilienne.

3. Les données chronologiques du pap. *Cowley 30* permettent de dirimer une controverse déjà ancienne et de fixer définitivement l'activité de Néhémie au règne d'Artaxerxès Ier (465-425 av. J.-C.).

Par ailleurs, plusieurs de nos documents araméens, auxquels viennent s'ajouter deux papyrus démotiques du début du ve siècle, confirment en tout point ce que l'on savait déjà, par les livres d'Esdras et de Néhémie, de la politique religieuse des monarques persans : politique inaugurée par Cyrus, s'inspirant d'une sage tolérance, faisant preuve parfois d'une sollicitude bienveillante, mais exigeant, en retour, une entière soumission aux décisions de l'administration centrale.

Ajoutons enfin que ces mêmes documents nous fournissent des arguments décisifs en faveur de l'authenticité des firmans perses conservés au livre d'Esdras et relatifs à la reconstruction du temple de Jérusalem.

4. La comparaison de la langue de nos papyrus qui sont du ve siècle avant J.-C. avec celle des parties araméennes de Daniel et d'Esdras apporte un sérieux appui à la thèse des exégètes conservateurs qui se sont toujours refusé à assigner une date tardive à la composition de ces livres.

5. Si l'on ajoute à ces résultats, très importants au point de vue strictement biblique, tout l'intérêt que présente l'analyse de nos papyrus en matière de critique textuelle et d'histoire des institutions juridiques anciennes, on n'aura pas de peine à souscrire à l'appréciation suivante de Lidzbarski, un des maîtres de l'épigraphie sémitique : « Abstraction faite des textes assyro-babyloniens, aucun document antérieur à l'ère chrétienne ne saurait rivaliser en importance, dans le domaine sémitique, avec les papyrus d'Éléphantine. » (*Deutsche Literaturzeitung*, 1907, p. 3205.)

Au regret déjà exprimé de n'avoir pu utiliser, au cours de cette étude, les inscriptions d'ostraca, exhumées au cours des fouilles de Clermont-Ganneau et non encore publiées, s'en ajoute un autre.

Pour important qu'il soit, le lot des papyrus que nous avons analysés ne représente plus que le maigre résidu des archives publiques et privées que la colonie militaire juive d'Éléphantine avait pu se constituer peu à peu au cours des deux siècles de son existence. Il suffit de parcourir, en effet, les comptes rendus des fouilles pratiquées dans l'île par les missions française et allemande pour se rendre compte de l'œuvre de destruction systématique à laquelle se sont livrés, ici comme ailleurs en Égypte, les *sebbachin* ou « chercheurs de fumier ». Jugeant dépourvus de valeur, au cours des siècles passés, des documents auxquels les Européens eux-mêmes n'attachaient pas encore d'importance, ces vandales ont déchiré ou livré au feu un grand nombre de papyrus. L'anecdote suivante que nous empruntons à Wilcken, *Die griechischen Papyrusurkunden*, p. 10, illustre d'une façon tragique le sort réservé jadis aux richesses papyrologiques de la vallée du Nil.

La scène se passa en 1778. Un voyageur européen, marchand d'antiquités, négociait avec des paysans égyptiens l'achat d'un rouleau de papyrus. Et, alors qu'il concluait son marché, il eut la stupéfaction de voir que ses interlocuteurs allumaient, placidement, un à un, une cinquantaine d'autres rouleaux, rien que pour le plaisir de humer l'odeur aromatique qui s'en dégageait!

Que de fois, cette scène n'a-t-elle pas dû se répéter au cours des millénaires du passé! Et quelles pertes à jamais irréparables ce vandalisme n'a-t-il pas causées!

Mais, par bonheur, le sol de l'Égypte recèle de telles richesses papyrologiques qu'en dépit de toutes les déprédations du passé, des chercheurs patients restent assurés d'y faire, pendant de longues années encore, d'abondantes et fructueuses moissons.

Les sciences bibliques ne pourront que gagner à des recherches qui auront pour résultat de reconstituer peu à peu le cadre de ce monde oriental qui vit naître les Écritures. Déjà bon nombre de problèmes ressortissant au vaste domaine des études néo-testamentaires se sont éclairés d'un jour nouveau, depuis que les grandes collections de papyrus grecs ont permis aux exégètes de faire revivre, en grande partie, les

mœurs et les parlers de la société méditerranéenne du premier siècle chrétien. Plaise à Dieu que la pioche des fouilleurs, qui nous a livré les papyrus d'Éléphantine, nous fasse retrouver un jour les débris d'autres archives qui viendraient lever un nouveau coin du voile opaque qui dissimule encore, en trop d'endroits, les faits et gestes des générations qui ont immédiatement précédé la venue du Christ.

IX. Bibliographie. — 1. *Collections et éditions de papyrus et d'ostraca d'Éléphantine.* — *Corpus inscriptionum semiticarum*, t. ii, p. 137-140, 144-155; *Répertoire d'épigraphie sémitique*, p. 246-248, 361, 491-498, 1295-1301, 1789-1810; Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, t. ii, p. 223-248; t. iii, p. 19-28. — Euting, *Notice sur un papyrus égypto-araméen de la bibliothèque impériale de Strasbourg*, dans *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, Ire série, t. xi, Paris, 1903. — *Aramaic papyri discovered at Assuan*, edited by A.-H. Sayce with the assistance of A.-E. Cowley and with appendices by W. Spiegelberg and Seymour de Ricci, Londres, 1906. — Sachau, *Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine*, Berlin, 1907; du même, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine*, Leipzig, 1911. — Ungnad, *Aramäische Papyrus aus Elephantine* (kleine Ausgabe), Leipzig, 1911. — W. Staerk, *Die jüdisch-aramäischen Papyri aus Assuan sprachlich und sachlich erklärt*, kleine Texte, 22-23, Bonn, 1907; du même, *Aramäische Urkunden zur Geschichte des Judentums im vi. und v. Jahrhundert vor Christus, sprachlich und sachlich erklärt*, kleine Texte, 32, Bonn, 1908; du même, *Alte und neue aramäische Papyri, übersetzt und erklärt*, kleine Texte, 94, Bonn, 1912. — A. Cowley, *Aramaic Papyri of the fifth century B. C.*, Oxford, 1923.

2. *Ouvrages divers, monographies, etc.* — Anneler, *Zur Geschichte der Juden von Elephantine*, Bern, 1912; Baudissin (Graf W. v.), *Kyrios, als Gottesname im Judentum*, Giessen, 1926-1929; Bauer und Leander, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Halle, 1927; Leander, *Laut- und Formenlehre des Aegyptisch-Aramäischen*, Göteborg, 1928; Belleli, *An independant examination of the Assuan and Elephantine Aramaïc papyri*, Londres, 1909; Bludau, *Juden und Judenverfolgungen im alten Aegypten*, Munster, 1906; Deissmann, *Licht vom Osten*, Tubingue, 1923; Gall, *Die Papyrusurkunden der jüdischen Gemeinde in Elephantine in ihrer Bedeutung für jüdische Religion und Geschichte*, Giessen, 1912; A. van Hoonacker, *Une communauté judéo-araméenne*, dans *Schweich Lectures 1914*, Londres, 1915; Hejcl, *Das alttestamentliche Zinsverbot*, Fribourg, 1907; Huart, *La Perse antique et la civilisation iranienne*, Paris, 1925; Jahn, *Die Elephantiner Papyri und die Bücher Esra-Nehemja*, Leyde, 1913; Kegel, *Die Kultusreform des Esra*, Gütersloh, 1921; Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, t. i-iii, Gotha, 1923-1929; König, *Geschichte der alttestamentlichen Religion*, Gütersloh, 1924; du même, *Theologie des alten Testamentes*, Stuttgart, 1923; Kortleitner, *De Judæorum in Elephantine-Syene colonia eiusque rationibus cum vetere Testamento intercedentibus*, Innsbruck, 1927; Lagrange, *La colonie juive de l'île d'Éléphantine*, dans *Mélanges d'histoire religieuse*, Paris, 1915 (*Correspondant*, 10 mai 1912); du même, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931; Lods, *Les découvertes d'Éléphantine et l'Ancien Testament*, Montbéliard, 1910; du même, *Israël, des origines au milieu du viiie siècle*, Paris, 1930; Meyer, *Der Papyrusfund von Elephantine*, Leipzig, 1912; Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Paris, 1926; Moret et Davy, *Des clans aux empires*, Paris, 1923; Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart, 1928; Peters, *Die jüdische Gemeinde von Elephantine-Syene und ihr Tempel*, Fribourg, 1910; Rowley, *The aramaic of the Old Testament, A grammatical and lexical study of its relations with other early aramaic dialectes*, Oxford, 1929; Strack, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Munich, 1921; Toussaint, *Les origines de la religion d'Israël*, t. i, *L'ancien jahvisme*, Paris, 1931; Tramontano, S. J., *La lettera di Aristea a Filocrate*, Naples, 1931; Wagenaar, *De Joodsche Kolonie van Jeb-Syene in de Vde eeuw voor Christus*, Groningen, Den Haag, 1928.

3. *Principaux articles de revues ou de dictionnaires.* — Abbréviations : *BZ* = *Biblische Zeitschrift; Exp.* = *Expositor; JA* = *Journal asiatique; OLZ* = *Orientalistische Literaturzeitung; PSBA* = *Proceedings of the Society of biblical archeology; REJ* = *Revue des études juives; ThLZ* = *Theologische Literaturzeitung; ZA* = *Zeitschrift für Assyriologie; ZATW* = *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.*

Ami du Clergé, 1913, p. 785 sq.; Arnold, dans *Journal of biblical literature*, 1912, p. 1 sq.; Bacher, dans *Jewish quarterly review*, 1907, p. 441 sq.; Barth, dans *Jahrbuch der jüdischliterarischen Gesellschaft*, 1907, p. 323 sq.; du même, dans *Revue sémitique*, 1907, p. 522; 1909, p. 149 sq.; du même, dans *ZA*, 1908, p. 188 sq.; du même, dans *OLZ*, 1912, p. 10 sq.; Baudissin, *El Bet-el*, dans *Marti-Festschrift*, 1925, p. 1 sq.; Blau, dans *Festchrift H. Cohen*, Berlin, 1927, p. 207; Bludau, dans *Wissenschaftliche Beilage der Germania*, 1907, p. 234 sq., 243 sq., 252 sq.; Bruston, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 1908, p. 97 sq.; Büchler, dans *OLZ*, 1912, p. 126 sq.; Burney, dans *Church quarterly review*, 1912, p. 392 sq.; du même, *Exp.*, 1912, p. 97 sq.; Causse, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1927, p. 32 sq.; du même, *ibid.*, p. 301 sq.; Clermont-Ganneau, *Origine perse des monuments araméens d'Égypte*, dans *Rev. arch.*, 1878, p. 93 sq. et 1879, p. 21 sq.; du même, *Recueil d'archéologie orientale*, t. vi, 1904, p. 221 sq.; *ibid.*, 1905, p. 147 sq., 222 sq., 234 sq., et années suivantes; du même, dans *Comptes rendus de l'Ac. des inscriptions et belles-lettres*, 1903, p. 364; 1907, p. 201 sq., etc.; du même, dans *Revue critique d'histoire*, t. ii, 1906, p. 341 sq.; du même, dans *Répertoire d'épigraphie sémitique*, 1903, p. 361 sq.; 1904, p. 498 sq.; Cook, dans *Exp.*, 1912, p. 193 sq.; du même, dans *American journal of theology*, 1915, p. 346 sq.; Cowley, dans *PSBA*, 1903, p. 202 sq., 264 sq., 311 sq.; Daiches, dans *ZA*, 1908, p. 197 sq.; du même, dans *PSBA*, 1912, p. 17 sq.; Desnoyers, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1907, p. 138 sq., 176 sq.; 1908, p. 235 sq.; Dijkema, dans *Nieuwe theologisch Tijdschrift*, 1931, p. 321 sq.; Doeller, dans *Theologische Quartalschrift*, 1907, p. 497 sq.; 1908, p. 376 sq.; Driver, dans *The Guardian*, t. vii, 1907; Eberharter, dans *Theologisch praktische Monatsschrift*, t. xxiii, p. 265 sq.; Eerdmans, dans *Theologisch Tijdschrift*, 1908, p. 72 sq.; Elhorst, dans *Journal of biblical literature*, 1912, p. 147; Epstein, dans *ZATW*, 1912, p. 139 sq.; 1913, p. 138; Feldmann, dans *Theologie und Glaube*, 1909, p. 288 sq.; Fischer, dans *OLZ*, 1913, p. 306 sq.; Fotheringham, dans *Monthly notices of the R. astron. Society*, nov. 1908, p. 12; mars 1909, p. 446 sq., juin 1911, p. 661 sq.; du même, dans *Journal of theolog. studies*, 1913, p. 580 sq.; Fraenkel, dans *ThLZ*, 1907, p. 657 sq.; du même, dans *ZA*, 1908, p. 240 sq.; Gaster, dans *Transactions of the 3rd intern. congress for the hist. of religions*, 1908, p. 301 sq.; van Gelderen, dans *ThLZ*, 1912, p. 337; Gray, dans *PSBA*, 1903, p. 259 sq.; Gressmann, dans *ZATW*, 1925, p. 281 sq.; du même, dans *Alttestam. Texte u. Bilder*, t. i, 1926, p. 450 sq.; Grimme, dans *Theologie und Glaube*, 1911, p. 793 sq.; du même, dans *OLZ*, 1912, p. 11 sq.; Gunkel, dans *Exp.*, t. viii, p. 20 sq.; Gutesmann, dans *REJ*, 1907, p. 194 sq.; Halévy, dans

Revue sémitique, 1904, p. 67 sq.; 1911, p. 473 sq.; 1912, p. 31 sq., 153 sq., 252 sq.; du même, dans *Rec. d'arch. or.*, 1904, p. 147 sq., 260 sq.; 1908, p. 238 sq.; du même, dans *JA*, 1911, p. 658 sq.; 1912, p. 410 sq., 622 sq.; Hempel, art. *Elephantine*, dans Gunkel und Zscharnack, *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, t. II, 1928, col. 100 sq.; Holtzmann, dans *ThLZ*, 1912, p. 166 sq.; Honroth, Rubensohn und Zucker, dans *Zeitschrift f. ägypt. Sprache und Altertumskunde*, 1910, p. 14 sq.; Hontheim, dans *BZ*, 1906, p. 225 sq.; 1907, p. 245 sq.; van Hoonacker, dans *Theologie und Glaube*, 1909, p. 438 sq.; du même, dans *ZA*, 1909, p. 187 sq.; Jampel, dans *Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums*, 1907, p. 617 sq.; 1911, p. 641 sq.; Jirku, dans *OLZ*, 1912, p. 247 sq.; Johns, dans *PSBA*, 1905, p. 187; du même, dans *Exp.*, t. VII, p. 544 sq.; Kittel, dans *Journal of biblical literature*, 1925, p. 123 sq.; du même, dans *ZATW*, 1926, p. 170 sq.; Knobel, dans *Monthly notices of R. astron. Society*, mars, 1908, p. 334 sq.; nov. 1908, p. 8 sq.; Knudtzon, dans *OLZ*, 1912, p. 486; König, dans *ZATW*, t. XXXV, p. 110 sq.; du même, dans *OLZ*, 1913, p. 107 sq.; P. Lagrange, dans *Rev. bibl.*, 1904, p. 140; 1905, p. 147 sq.; 1907, p. 258 sq.; 1908, p. 260 sq., 324 sq.; 1912, p. 127 sq., 575 sq.; 1915, p. 595 sq.; du même, dans *New York review*, 1907, p. 129 sq.; Leander, dans *OLZ*, 1912, p. 151 sq.; Lemonnyer, dans *Rev. des sciences phil. et théol.*, 1914; p. 289 sq.; 1920, p. 581 sq.; Lévi, dans *REJ*, 1907, p. 35 sq., 153 sq.; 1908, p. 161 sq.; 1912, p. 161 sq., Lidzbarski, dans *Deutsche Literaturzeitung*, 1906, p. 51 sq., 3205 sq.; 1907, p. 3160 sq.; 1911, p. 2966 sq.; Löhr, dans *OLZ*, 1913, p. 103; Mahler, dans *ZA*, 1911, p. 61 sq.; Margoliouth, dans *Exp.*, 1912, p. 69 sq., 351 sq.; Margolis, dans *Jewish quarterly review*, 1911-1912, p. 419 sq.; E. Meyer, dans *Sitzungs-Berichte d. Berl. Ak. der Wissenschaften*, t. XLVII. 1911, p. 1026 sq.; Müller, dans *Wiener Zeitschrift f. Gesch. d. Morgenlandes*, 1907, p. 418 sq.; Muuss, dans *ZATW*, t. XXXVI, p. 81 sq.; Nikel, dans *Weidenauer Studien*, t. II, 1908; Nau, dans *JA*, 1911, p. 660; du même, dans *Rev. bibl.*, 1912, p. 68; Nöldeke, dans *ZA*, 1907, p. 130 sq.; 1908, p. 195 sq.; du même dans *Literarisches Zentralblatt*, 1911, p. 1503 sq.; Noel Giron, *Ancient Egypt*, 1923, p. 38 sq.; du même, dans *JA*, 1921, p. 56 sq.; Noth, dans *Zeitschrift d. deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1927, p. 1 sq.; Peiser, dans *OLZ*, 1907, p. 623 sq.; 1908, p. 24 et 73 sq.; Perles, dans *OLZ*, 1908, p. 26 sq.; 1911, p. 497; 1912, p. 54 sq.; Peters, dans *Katholik*, 1907, p. 310 sq., 369 sq.; du même, dans *Wissenschaftl. Beil. Germania*, 1907, p. 385; du même, dans *Bulletins d'A. T.*, dans *Theologie u. Glaube*, à partir de 1909; Pognon, dans *JA*, 1911, p. 337 sq.; Poznanski, dans *OLZ*, 1921, p. 303 sq.; Prashek, dans *OLZ*, 1912, p. 168 sq.; Pritsch, dans *ZA*, 1911, p. 345 sq.; Révillout, dans *JA*, 1906, p. 57 sq., 161 sq., 345 sq.; Sachau dans *Deutsche Literaturzeitung*, 1907, p. 3217 sq.; 1909, p. 13 sq.; du même, dans *Florilegium de Vogüé*, 1909, p. 529; Sayce, dans *PSBA*, 1903, p. 315 sq.; du même, dans *Exp.*, 1911, p. 97 sq., 417 sq.; Sayce and Cowley, dans *PSBA*, 1907, p. 260 sq.; Schulthess, dans *Göttinger gel. Anzeigen*, 1907, p. 181 sq.; Schollmeyer, dans *Theologie und Glaube*, 1912, p. 314; Schürer, dans *ThLZ*, 1907, p. 1 sq., 65 sq.; Schwally, dans *OLZ*, 1912, p. 160 sq.; Seidel, dans *ZATW*, 1912, p. 292 sq.; Sidersky, dans *JA*, 1910, p. 587 sq.; Smend, dans *ZA*, 1907, p. 150 sq.; du même, dans *OLZ*, 1912, p. 387 sq.; Spiegelberg, dans *OLZ*, 1904, p. 10 sq.; 1912, p. 1 sq.; 1913, p. 15 sq., 346 sq.; du même, dans *Forschungen und Fortschritte*, 1928, p. 329 sq.; Sprengling, dans *Amer. journ. of sem. languages*, 1911, p. 233; du même, dans *Amer. journ. of theology*, 1917, p. 411 sq.; 1918, p. 349 sq.; Sthähelin, dans *ZATW*, 1908, p. 180 sq.; Staerk, dans *OLZ*, 1908, zweites Beiheft; Stein, dans *Jüdisches Lexikon*, t. II, 1928, col. 344 sq.; Steuernagel, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1919, p. 1-12; du même, dans *Zeitschrift d.d. Pal. Vereins*, 1912, p. 85 sq.; Tisserand, dans *Rev. apologétique*, 1908, p. 608 sq.; Torczyner, dans *Zeitschrif .d.d. morgenl. Gesellschaft*, 1916, p. 288 sq.; du même, dans *OLZ*, 1912, p. 397 sq.; Turck, dans *ZATW*, 1928, p. 166 sq.; de Vogüé, dans *Comptes rendus de l'Ac. des inscriptions et belles-lettres*, 1903, p. 269 sq.; 1906, p. 499 sq.; Wensinck, dans *OLZ*, 1912, p. 49 sq.; Witzel, *Pastor bonus*, 1908-1909, p. 371 sq., 437 sq., 481 sq.; Wilcken, *Archiv für Papyrusforschung*, 1907, p. 229 sq.; du même, dans *Urkunden der Ptolemäerzeit*, t. I, 1927, p. 515-516.

L. HENNEQUIN.

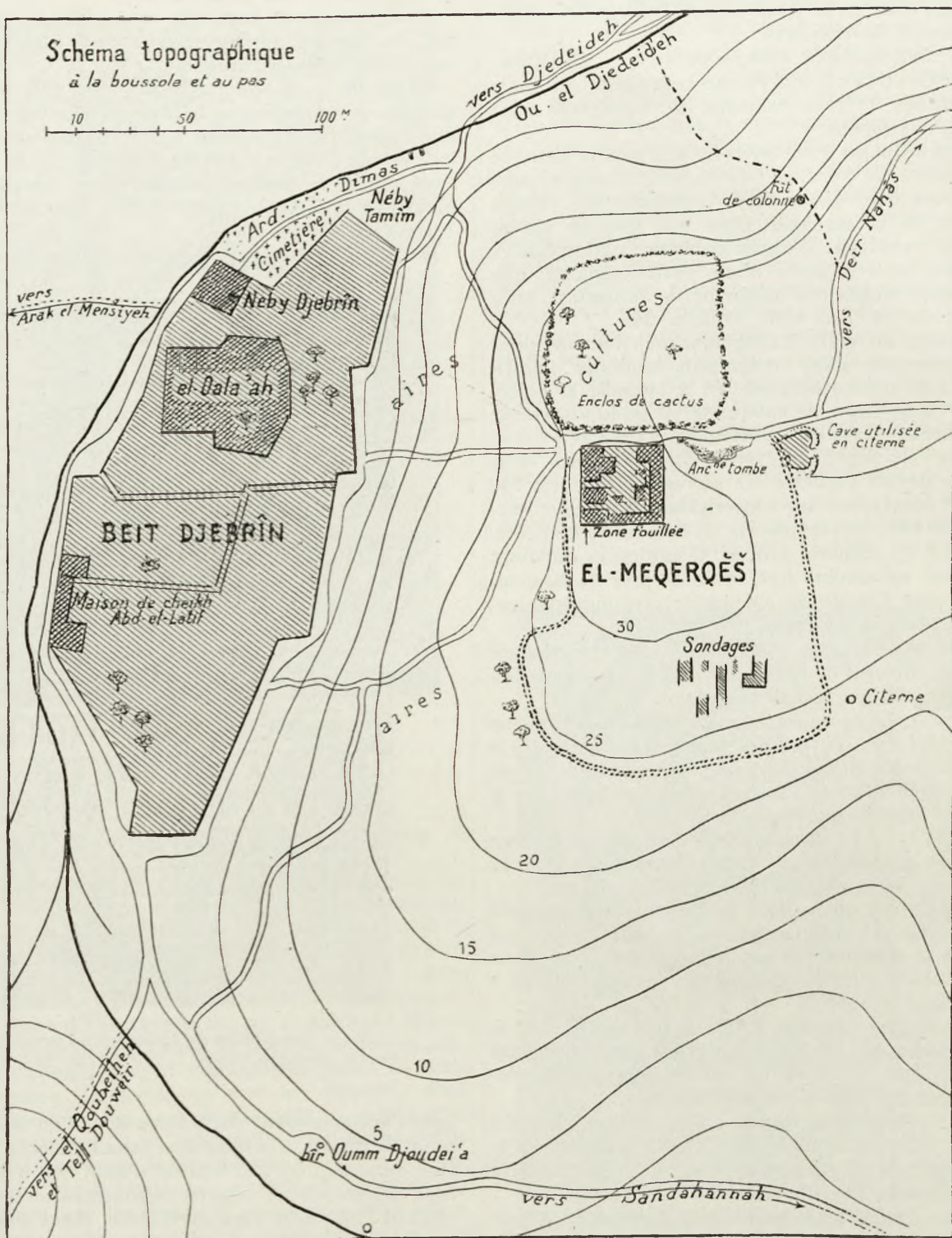
ÉLEUTHÉROPOLIS. — I. Site, noms successifs, court aperçu historique. II. L'ère d'Éleuthéropolis. III. Les mosaïques et la villa gréco-romaine.

I. SITE, NOMS SUCCESSIFS, COURT APERÇU HISTORIQUE. — L'ancien site d'Éleuthéropolis se trouvait au Sud-Ouest de Jérusalem et au Nord-Ouest d'Hébron, entre trois collines : tell Bornat au Nord-Ouest, tell el-Djedeiyidê au Nord-Est et tell Sandahannah au Sud. Pour quelqu'un venant d'Égypte par Gaza et la basse Philistie, la position qu'occupait cette ville avait une valeur stratégique incontestable : elle commandait l'accès du massif judéen méridional. Aussi, de bonne heure, plusieurs voies de communication vinrent aboutir en ce point. Non loin de là, à deux milles environ selon Eusèbe et saint Jérôme, au Sud-Ouest, se trouvait Marésa qu'ont rendue célèbre les hypogées peints qui y furent découverts au printemps 1902, cf. *Rev. bibl.*, 1902, p. 598-599; Lagrange, *Comptes rendus Acad. inscr. et b.-l.*, 1902, p. 497 sq.; mais surtout Peters et Thiersch, *Painted tombs in the necropolis of Marissa*, in-4° de XVII-101 p. avec 23 planches, dont 12 en chromolithographie, Londres, 1905.

L'endroit porta d'abord le nom de *Bethogabra*; cf. Josèphe, *Bell. jud.*, IV, III, 1; VIII, 5, et *Table de Peutinger;* puis, à partir de Septime-Sévère, il s'appela *Éleuthéropolis* et quelquefois *Lucia Septima Severiana;* de nos jours, le site se nomme *Beit Djebrin;* c'est en somme l'ancien nom *Bethogabra* légèrement modifié par les musulmans pour en faire « la maison de Gabriel ».

On ne rencontre pas dans la Bible le nom de Bethogabra. Cette localité fut éclipsée par sa voisine Marésa, qui, au temps des Lagides, entre 217 et 198, vit une colonie sidonienne s'installer dans ses murs, y apportant avec elle une assez brillante culture hellénistique, dont ne put avoir complètement raison l'orthodoxie machabéenne. Quand Marésa fut complètement ravagée, en l'an 40 av. J.-C., par les Parthes alliés avec Antigone (*Ant. jud.*, XIV, XIII, 9; *Bell. jud.*, I, XIII, 9) et pour lors irrémédiablement anéantie, ceux qui survécurent parmi ses habitants montèrent un peu au Nord et allèrent grossir le nombre de ceux qui occupaient déjà Bethogabra. C'est alors que cette ville se substitua à Marésa comme place forte et fut mentionnée comme telle par Josèphe en 68 ap. J.-C. (*Bell. jud.*, IV, VIII, 1.) Toutefois, c'est surtout du passage de Septime-Sévère en son sein, au printemps de l'an 200, que data pour quelques siècles la fortune et la splendeur de Bethogabra. L'empereur venait de réprimer l'agitation soulevée en Palestine par la révolte de Niger en Syrie; la ville avait fait preuve d'un parfait loyalisme; il l'en récompensa en lui conférant les droits et les privilèges de cité romaine. Bethogabra changea alors son nom en celui d'Éleuthéropolis, c'est-à-dire Ville libre, comme nous dirions chez nous Villefranche ou Libreville. La cité se développa beaucoup, elle s'orna de monuments, elle s'agrémenta,

dans la localité ou aux alentours, de somptueuses villas. Au IVe siècle, elle devint le siège d'un évêché. Vers 315, saint Épiphane y naquit, il devait plus tard y fonder plusieurs monastères. En 796, Éleuthéropolis fut complètement détruite par les Sarrasins. En 1134, les croisés élevèrent, en cet endroit, une forteresse



195. — Site de la fouille à Beit-Djebrin et aux environs, d'après *Revue biblique*, 1924, p. 589.

qu'ils appelèrent Gibelin; puis, la place passa successivement aux mains de Saladin, en 1187, de Richard Cœur de Lion, en 1191; elle fut rasée par Bibars en 1264. Les Turcs relevèrent la forteresse en 1551. Le village actuel de Beit-Djebrin occupe à peine un tiers de l'emplacement qu'occupait l'ancienne ville.

II. L'Ère d'Éleuthéropolis. — Les franchises accordées par Septime-Sévère à Éleuthéropolis et la prospérité qui en résulta pour la cité marquèrent le début d'une ère nouvelle, dite ère d'Éleuthéropolis.

On hésita quelque temps pour en déterminer le point de départ. A un moment, M. Kubitschek prétendit le fixer vers la naissance de Notre-Seigneur (*Jahreshefte d. oester. arch. Instituts*, t. VI, 1903, p. 50 sq.) et M. de Saulcy, dans *Numismatique de Terre sainte*, p. 242, tout en en reportant le début à une époque bien autrement vraisemblable, hésitait néanmoins entre les années 202-208. D'autres enfin voulaient, avec raison, faire coïncider le point de départ de cette ère avec le voyage que fit, à travers la Palestine, Septime-Sévère, en se rendant de Syrie en Égypte, puisque ce fut de ce voyage que datèrent les immunités accordées à Éleuthéropolis et, conséquemment, la grande prospérité qui en résulta pour la cité. Mais cer-

tains fixaient ce fameux voyage vers 202, d'autres le plaçaient en 200.

Ces derniers, finalement, avaient raison. Aux monnaies que l'on possédait déjà à l'effigie de Septime-Sévère datées de l'an 3 d'Éleuthéropolis, à l'effigie de Julia Domna datées des années 6 et 8, à l'effigie de Caracalla datées de l'an 9 d'Éleuthéropolis, est venu s'adjoindre tout un lot de précieuses inscriptions funéraires venant de Bersabée.

1° En 1902, la *Revue biblique* publiait, p. 438, l'inscription suivante : *...du bienheureux Jean. Au mois de Xanthikos, 1er jour, indiction Ve, année 448 selon l'ère d'Éleuthéropolis.*

Cette inscription avait été trouvée à peu de distance de Jérusalem, au Nord, en face de Saint-Étienne, dans la demeure que faisait alors construire un officier supérieur de la garnison. Bien que trouvée là, on acquit la certitude, d'après quelques particularités techniques et à la suite d'une petite enquête, que l'inscription n'était pas originaire de Jérusalem, mais de Bersabée, cf. *Rev. bibl.*, 1905, p. 246.

Se basant sur cette inscription, mentionnant pour la première fois, dans l'épigraphie funéraire palestinienne, l'ère d'Éleuthéropolis et à laquelle la paléographie assigne comme époque le VIe ou le VIIe siècle, le P. Vincent en conclut qu'il fallait fixer à 199-200 et le passage de Septime-Sévère à Éleuthéropolis, et le point de départ de cette ère nouvelle. En effet, 200 plus 448 mentionné sur l'inscription donnaient l'année 648 de l'ère chrétienne. Or, en 648, on était encore, de janvier en octobre, dans la Ve indiction qui avait commencé en octobre 647, et le 1er jour de Xanthikos, suivant l'usage du calendrier syro-macédonien, correspondait au 22 mars.

2° L'année suivante, 1903, une autre inscription funéraire, trouvée à Bersabée, venait confirmer de tous points la conclusion proposée.

Ici repose, lisait-on en beaux caractères grecs sur une grande dalle de marbre blanc veiné de noir, *le bienheureux Kaïoumos* Διλησιος. *Il mourut le 16 du mois de daisios, en la VIe indiction, l'an 344 selon le comput des Éleuthéropclitains.*

L'année 344 d'Éleuthéropolis, calculée d'après cette date, nous reporte en 543 de l'ère chrétienne et, à ce moment-là, on était bien dans la VIe indiction.

3° Mais voici qu'en 1904 le P. Abel était amené à examiner plusieurs inscriptions grecques trouvées à Bersabée et achetées par le patriarcat grec orthodoxe de Jérusalem, et il en publia trois autres relatives à l'ère d'Éleuthéropolis.

a) Ci-gît feu Théodore, (fils) de Germain, mort le 23 avril, selon les Arabes, le 3 d'artemisios, le vendredi à 2 heures, en la VIe indiction, l'an 389 des Éleuthéropolitains, âgé de 5 ans et 7 mois (fig. 197).

La VIe indiction, appliquée à l'ère d'Éleuthéropolis (199-200 déterminée déjà par le P. Vincent), fixait le 23 avril 588, et c'était bien un vendredi, puisque cette année Pâque tombait le 18 avril.

b) Feu Philadelphie est morte à 20 ans, le 20e du 4e mois d'hyperbérétœos selon les Arabes, en la XIe indiction, l'an 348 des Éleuthéropolitains.

Encore ici, même ère et même calendrier. La XIe indiction allait du 1er septembre 547 au 31 août 548; le 20 hyperbérétœos des Arabes correspondant au 7 octobre; pour que ce 7 octobre soit dans la XIe indiction, il faut donc que ce soit le 7 octobre 547.

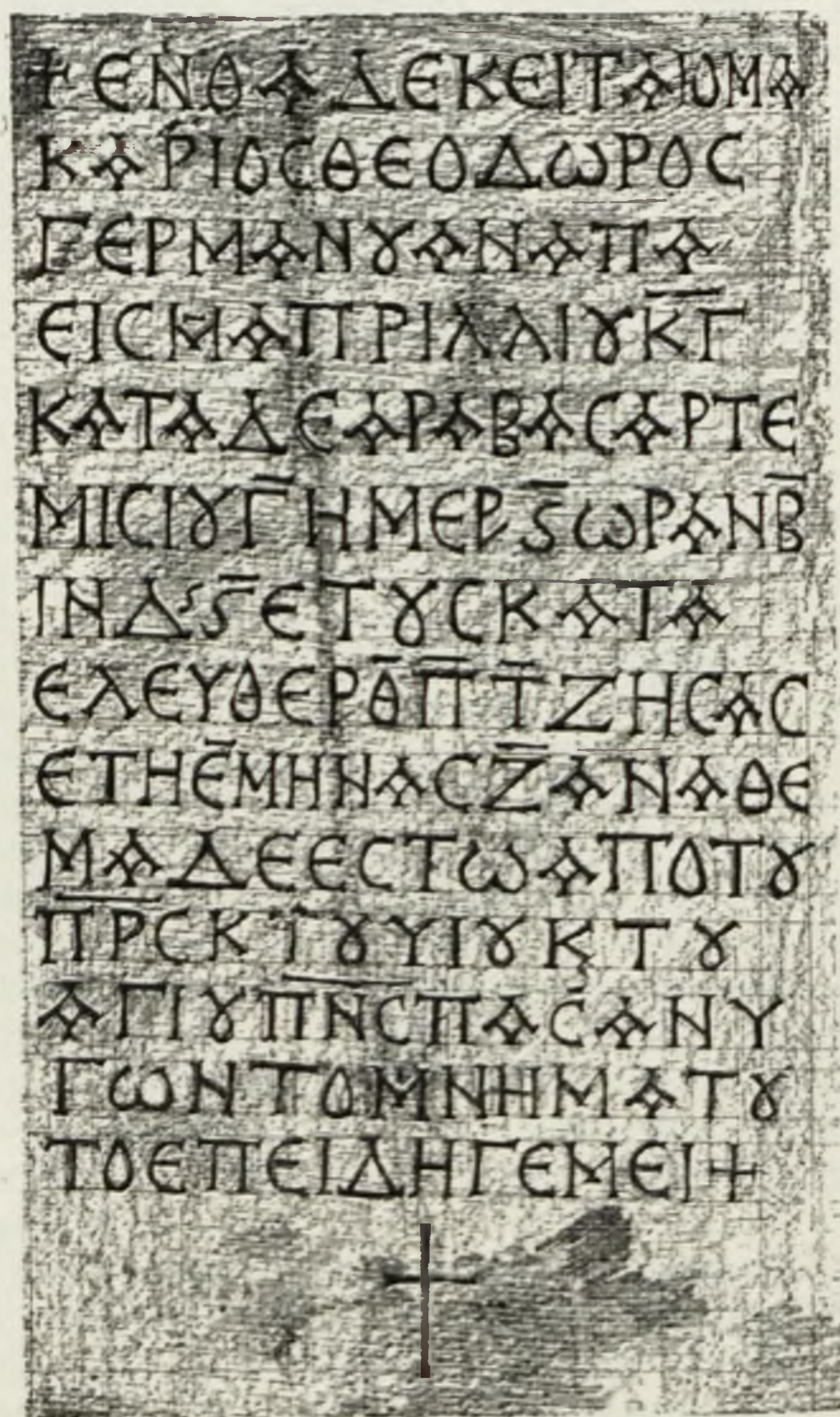
c) Feu Jean, fils d'Euloge, est mort le 4 du mois de daisios, en l'indiction XIIe, l'an des Éleuthéropolitains 365. Et feu Élie, son fils, le... du mois d'artémisios, en l'indiction IIIe, l'an 371.

D'après le calendrier arabe qui était en usage à Bersabée, comme le montrent les deux inscriptions ci-dessus, bien qu'il ne soit pas ici explicitement mentionné, le 4 du mois de daisios correspondait au 24 mai et, comme la XIIe indiction va de septembre 563 à fin août 564, Jean est donc mort le 24 mai 564. Quant à Élie, dès lors que le mois d'artémisios correspondait à avril-mai et que la IIIe indiction va du 1er septembre 569 au 31 août 570, il est mort en avril-mai 570; cf. *Rev. bibl.*, 1904, p. 266-270.

Donc les gens de Bersabée, sans négliger l'ère générale des Arabes, avaient pour l'ère d'Éleuthéropolis une prédilection marquée.

Et, si l'on veut serrer d'un peu plus près toutes les données des inscriptions, on aboutit à cette conclusion que l'ère d'Éleuthéropolis n'a pu commencer avant le 7 octobre 199, ni après le 9 mars 200; le début à l'automne et au printemps étant exclu, il semble assez plausible au P. Abel de dater l'ère d'Éleuthéropolis du 1er janvier 200.

En effet, toutes les inscriptions connues jusqu'à ce



196. — Inscription de Théodore à Bersabée, d'après *Revue biblique*, t. I, 1904, p. 267, n. 1.

jour s'accommodent parfaitement de l'an 200 comme point de départ, à la condition de faire aller la Ire indiction de septembre 312 à la fin d'août 313, selon l'opinion généralement adoptée. On sait, en effet, qu'on obtient l'année de l'ère chrétienne, étant donnée une année d'une autre ère, en ajoutant le chiffre de cette ère moins une unité, si l'ère est postérieure à Jésus-Christ. Voir dans la *Rev. bibl.*, 1904, p. 270, le tableau de correspondance avec l'ère chrétienne dressé par le P. Abel.

A cette conclusion des PP. Vincent et Abel, on s'est, semble-t-il, à ce jour universellement rallié. M. Kubitschek a abandonné son ancienne idée de fixer le début de l'ère d'Éleuthéropolis vers la naissance de Notre-Seigneur; cf. *Jahreshefte d. öster. arch. Instituts*, t. VIII, 1905, p. 87 sq. Voir surtout sur ce sujet : E. Schwarz, *Die Aeren von Gerasa und Eleutheropolis* aus *den Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse*, 1906; dom

Leclercq, *Dict. d'archéologie chrétienne*, t. v, 1re part., col. 367-371; S. Vailhé, *L'ère d'Éleuthéropolis et les inscriptions de Bersabée*, dans *Échos d'Orient*, t. vi, 1903; t. vii, 1904; Clermont-Ganneau, *Épitaphes chrétiennes grecques du VIe siècle recueillies à Bersabée et permettant de fixer avec précision à l'an 199 de notre*



197. — Mosaïque des saisons. Le Printemps, d'après *Revue biblique*, 1922, p. 262.

ère l'ère d'Éleuthéropolis, dans *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1904, p. 54-55.

III. Les mosaïques et la villa gréco-romaine. — Les franchises accordées en 199-200 par Septime-Sévère à Éleuthéropolis furent pour la cité le point de départ d'une grande prospérité. On remania dans le goût romain les demeures primitives, pour les rendre plus luxueuses et plus confortables. Saint Épiphane, né tout près d'Éleuthéropolis, au hameau de Besanduke, en sut quelque chose. Il connut ces riches parquets de mosaïque dont s'enorgueillissaient les maisons cossues. Il savait qu'avec les éléments d'un ancien pavement on pouvait exécuter les sujets d'un nouveau parquet et ce fait, qu'il avait maintes fois constaté de ses yeux, lui fournissait matière à comparaison dans ses polémiques contre les hérétiques. La déformation que les systèmes gnostiques imposaient aux oracles sacrés ressemblait, selon lui, à l'œuvre d'un mosaïste maladroit qui décomposerait l'image d'un roi admirable, représentée à l'aide de beaux cubes de mosaïque par un savant artiste, pour reproduire avec les mêmes cubes, et d'une façon détestable, l'image d'un chien ou d'un renard, et qui oserait néanmoins prétendre que l'image de l'animal est la belle figure du roi, cf. *Hæres.*, xxxi, 24, *P. G*, t. xli, col. 521.

De ces remaniements, de ces superpositions de mosaïques, on a eu, en 1921-1924, une preuve archéologique absolument péremptoire. Un peu à l'est de Beit Djebrin, au lieudit el-Meqerqeš, une belle mosaïque (fig. 197-198), d'environ 40 mq., fut mise au jour, au hasard d'une tranchée entreprise pour se procurer à bon compte des matériaux de construction. Aussitôt qu'il en fut informé, M. le major Champion, gouverneur d'Hébron et du district sud-est de Palestine dont fait partie Beit-Djebrin, fit aviser le département des antiquités qui chargea les Pères Vincent et Savignac de procéder à une reconnaissance provisoire; on était au 20 décembre 1921, la saison des pluies était imminente; il fallait enregistrer ce qui avait été découvert sans espoir de pouvoir élargir les tranchées et de pousser plus profondément.

Le déblaiement, soigneusement opéré sous la direction et par l'initiative de M. Champion, montra, à n'en pas douter, que la mosaïque mise à nu appartenait à un ensemble architectural et qu'il devait y avoir eu, à côté, d'autres salles dans le même style, à l'Est et au Sud. Celle à laquelle appartenait la mosaïque était une salle de 9 m. 50 sur 5 m. environ. La zone centrale de la pièce était occupée par un panneau donnant l'impression d'un luxueux tapis, reproduisant en mosaïque les saisons et, aussi, en dehors du panneau, toute une galerie d'animaux : léopard ou jaguar, antilope, lion, ours, sanglier, bélier, lévrier, cerf, reproduits avec une fidélité dans l'expression, une vivacité dans l'attitude, une somptuosité de teintes qui font à l'artiste le plus grand honneur. La présence de tous ces animaux, des fauves notamment, n'indique pas leur exceptionnelle fréquence au IIe ou IIIe siècle, époque à laquelle fut exécutée la mosaïque, mais le désir de l'artiste de grouper dans ces scènes de chasse, pour lesquelles le maître de la maison devait avoir quelque prédilection, les principales variétés de gros gibier.



198. — Mosaïque des saisons. Le cerf en arrêt, d'après *Revue biblique*, 1922, p. 262.

Dans un article de la *Rev. biblique* de l'année 1922, intitulé *Une villa gréco-romaine à Beit Djebrin*, p. 259-281, le P. Vincent a décrit minutieusement la mosaïque des saisons et les scènes de chasse et il a accompagné sa description de reproductions phototypiques de toute beauté, dues au R. P. Savignac. Voir les planches viii,

IX, X, de la *Revue biblique* 1922. Il convient de s'y reporter pour juger de la perfection artistique de l'œuvre recouvrée.

En mai 1924, sur l'invitation du Service des antiquités de Jérusalem, l'École biblique dominicaine reprit les fouilles que la mauvaise saison n'avait pas permis de pousser plus avant en 1921. Le P. Abel les dirigea du 9 au 27 mai, assisté de M. Makhouly, adjoint à l'inspecteur des antiquités de Palestine, avec le concours du P. Lavergne et du Frère Mathieu Salamin. Quand le travail fut sur le point d'être achevé, le P. Vincent vint lever les plans et le P. Savignac prendre des photographies.

Les fouilles de 1924 justifièrent le titre que le P. Vincent avait cru, en 1922, pouvoir donner à son article, après une inspection des alentours, nécessairement fort sommaire. C'est bien d'une villa gréco-romaine qu'il s'agissait. Elle avait été construite en dehors de la ville, sur la hauteur d'el-Meqerqeš, par quelque riche habitant, peut-être par un fonctionnaire.

Les fouilles permirent d'établir que la mosaïque des saisons avait été établie sur une mosaïque plus ancienne qu'on retrouve en certains endroits à un niveau inférieur de 0 m. 54. Dans cette période, la mosaïque est sans doute élégante, mais ses dessins sont sobres; ils consistent en combinaisons géométriques; au contraire, dans la période plus récente, c'est la recherche du somptueux. On a recouvert l'ancien pavement pour produire un luxueux tapis, où l'artiste déploie toute sa virtuosité pour représenter des scènes pastorales, des scènes de chasse, des animaux au pelage varié et, sous forme symbolique, les saisons de l'année.

Le fait de superposition des mosaïques se rencontre assez fréquemment dans les antiques demeures. On l'a constaté à Carthage, à Oudna, où souvent l'on trouve trois ou quatre couches de mosaïques superposées et, quand parfois se sont glissées entre les couches des pièces de monnaie, on a, par le fait même, des points de repère précieux pour connaître l'époque des remaniements divers. Plutôt que de rapiécer une mosaïque détériorée, il était souvent plus facile et quelquefois même plus économique de recouvrir tout le pavement primitif d'une couche nouvelle de mosaïque, en ayant soin de conserver au-dessous l'ancien lit cimenté qui augmentait par le fait même la stabilité et la siccité du sous-sol.

C'est à un procédé de ce genre que nous devons de posséder, à Éleuthéropolis, la mosaïque des saisons et des scènes de chasse si vivantes; le développement des fouilles de 1924 sur l'aire de la villa gréco-romaine devait permettre d'y découvrir bientôt une autre mosaïque en parfait état de conservation, la mosaïque des oiseaux (fig. 199).

Voici la description qu'en donne le P. Abel : « Dans un cadre peu régulier de 3 mètres de long sur 2 m. 25 approximativement, constitué par de simples alignements de cubes de couleur, se déroulent les pampres feuillus et chargés de grappes de deux ceps de vigne qui s'échappent d'une amphore. Chaque enroulement des pampres forme une sorte de médaillon où figure un oiseau. De deux cerfs affrontés de chaque côté de l'amphore débordent les volutes descendantes. Des tiges rouges, doublées parfois d'une ligne orange, représentent les sarments, les pédoncules et les vrilles; les grappes offrent une plus grande variété, l'artiste ayant voulu reproduire des raisins verts, des blancs, des roses et des dorés, et leur donner des grosseurs différentes. La vigne sortant de l'amphore pour encadrer des animaux n'est pas un motif inconnu : il se retrouve également sur la mosaïque de Tyr et sur celle d'Étienne dans la propriété de Saint-Pierre-en-Gallicante, à Jérusalem. » (*Op. cit.*, p. 593.) La mosaïque d'el-Meqerqeš, sans atteindre pourtant à la perfection, est bien supérieure au pavement d'Étienne. L'amphore, avec ses teintes gris, bleu et jaune, est d'un galbe beaucoup plus élégant que celle de Jérusalem; les deux cerfs mouchetés ont des allures un peu raides comparés au bouquetin de la mosaïque des saisons. Dans le rinceau central, un rapace, épervier ou faucon, déploie ses ailes, ayant au cou, attachée à un petit collier rouge, une de ces bulles que les anciens faisaient porter à des animaux de prix pour les préserver du mauvais œil. Puis on aperçoit de chaque côté du rapace la perdrix rouge, si commune en Palestine, et la caille. Au-dessus de la perdrix, on voit un palmipède qui tient à la fois du canard et de l'oie. Devant lui se présente un faisan et, derrière le faisan, une grue qui, juchée sur une patte, se gratte la tête avec



199. — Croquis de la mosaïque des oiseaux, d'après *Revue biblique*, 1924, p. 594.

l'autre. Où le mosaïste s'est surpassé, c'est dans la composition qui domine le cadre de la mosaïque. Sur le fond blanc commun à tout le pavement, deux paons tiennent au bec l'extrémité d'une guirlande et, au-dessus de la tête des deux oiseaux, se lit l'inscription grecque dont voici la traduction :

Du Christ roi universel j'ai orné la maison
de mosaïques quant au sol et à l'entrée par mes propres disciples,
(Moi), son prêtre irréprochable, Obodien le Débonnaire.

Il n'y a pas à s'y méprendre, d'après cette inscription, la mosaïque des oiseaux est d'origine chrétienne; d'ailleurs, il eût suffi de la considérer avec un peu d'attention pour s'apercevoir aussitôt qu'elle faisait partie d'un pavement postérieur aux scènes de chasse et à la mosaïque des saisons, car l'axe de la restauration d'Obodien recherchait l'Est, tandis que la construction romaine ne se souciait d'aucune orientation.

De plus, la mosaïque chrétienne a des cubes plus gros que ne le sont ceux de la mosaïque des saisons; le travail est moins fini, les nuances moins variées, le dessin moins parfait, le réalisme moins concret et moins vivant. Les lettres de l'inscription d'Obodien sont mal formées, alors qu'on peut lire dans le médaillon des saisons de fort belles onciales.

Or cette succession de mosaïques mises à jour par les fouilles de mai 1924 permet de retracer, semble-t-il, les diverses phases par lesquelles a passé la villa gréco-romaine d'el-Meqerqeš.

Une demeure fut tout d'abord élevée sur cette hauteur, vers 200, sans doute peu après le passage de Septime-Sévère. On retrouve la trace de cette demeure primitive dans le pavement le plus ancien sous la mosaïque des saisons. Puis, au cours du IIIe siècle, l'ancienne demeure fut certainement remaniée pour être rendue plus luxueuse et plus confortable; c'est alors que l'on fit la mosaïque des saisons et les scènes de chasse. La villa dut ensuite s'effondrer, peut-être au cours du tremblement de terre de 362, dont les effets se firent si cruellement ressentir à Nicopolis, Gaza et Éleuthéropolis.

Plus tard, vers 500, puisqu'on a retrouvé dans les fouilles une monnaie de 527, frappée à Nicomédie et représentant Justin Ier et Justinien, l'ancienne villa passa aux mains d'Obodien. Celui-ci en conserva ce qui pouvait en être restauré, et son œuvre principale fut cette petite chapelle dédiée au Christ-roi universel que décorait la mosaïque des oiseaux. Il exécuta ce travail avec ses propres disciples soit que, mosaïste lui-même, il ait mis à contribution les ouvriers qu'il avait formés, soit qu'à la tête d'un monastère, il ait utilisé ses religieux.

Cette petite chapelle et la villa ou le monastère attenant furent sans doute détruits par les premières bandes arabes qui envahirent la Palestine méridionale en 634. Elle fut de nouveau restaurée, probablement en 638, en l'honneur de 50 habitants de Gaza qu'Amrou massacra dans Éleuthéropolis. *Et cum magno honore sepelierunt Christi martyres componentes in Eleutheropolim ædificantes illic ecclesiam in qua adoratur sancta Trinitas. Analecta bollandiana*, t. XXIII, p. 303. Les chrétiens qui firent cette restauration étaient de moins en moins nombreux et de plus en plus pauvres, aussi se contentèrent-ils d'un nivellement général, qui consista à combler toutes les salles basses des temps romains et byzantins. C'est à ce nivellement qu'on dut la conservation des superbes mosaïques dont nous venons de parler. Le modeste sanctuaire, élevé en l'honneur des martyrs du Christ, fut probablement détruit en 796. A partir de cette date, Beit-Djebrin, comme Gaza et Ascalon, ravagé par les Sarrasins, fut transformé pour un temps en un véritable désert.

L. PIROT.

EMMANUEL. — I. LE NOM D'EMMANUEL. — עִמָּנוּ אֵל « 'Immânû 'El » Ce nom symbolique est composé de la préposition עִם « *'Im, avec,* » du pronom suffixe de la première personne du pluriel נוּ « *nû, nous,* » et de אֵל « 'El, Dieu ». Il signifie : « *Avec nous Dieu* ».

C'est à Isaïe que nous devons sa connaissance. Ce prophète l'emploie seulement deux fois : il l'indique comme le nom devant être donné au fils de la '*almah*, VII, 14; puis, il dit : « Il (l'ennemi) remplira l'étendue de ta terre, Emmanuel. » VIII, 8. Au c. VIII, 10, ce n'est point la personne d'Emmanuel qui est citée, mais on fait une allusion au secours divin signifié par son nom. En dehors de ces textes, le nom d'Emmanuel n'est plus employé ni par Isaïe, ni par aucun auteur de l'Ancien Testament.

Dans le Nouveau Testament, nous ne trouvons le nom d'Emmanuel que dans saint Matthieu, I, 22, 23. Cet évangéliste déclare que l'enfantement virginal de Marie est l'accomplissement de Isaïe, VII, 14, et il cite effectivement cette prophétie.

II. LE LIVRE DE L'EMMANUEL. — On s'entend généralement pour comprendre, sous le titre de « Livre de l'Emmanuel », les chap. VII à XII d'Isaïe. En réalité, un tel groupement contient plusieurs prophéties ayant des objets différents et des dates diverses. Il nous faut donc indiquer les objets et les dates de ces prophéties, analyser leur teneur, et enfin montrer la légitimité de leur groupement sous le titre de « Livre de l'Emmanuel ».

1° *Objets généraux et dates approximatives des diverses prophéties du livre de l'Emmanuel.* — Dans le livre de l'Emmanuel, nous discernons, d'après les objets et d'après les dates, deux groupes de prophéties : VII-X, 4 et X, 5-XII.

Le premier groupe, VII-X, 4, est relatif à l'invasion syro-éphraïmite; il date du règne d'Achaz, de l'époque antérieure à l'intervention de Teglath-Phalasar (Tukalti-apal Ešarra) III (745-727) dans les affaires de Juda, soit de 734 ou de quelques années auparavant. Ce groupe contient deux grandes prophéties : VII-IX, 6, qui se rapporte à la coalition syro-éphraïmite et date de 734, puis IX, 7-X, 4, qui est un poème prophétique sur le châtiment d'Israël et qui a été composé un peu antérieurement, c'est-à-dire entre 740 et 735.

Le second groupe, X, 5-XII, comprend d'abord X, 5-34, qui annonce le châtiment d'Assur. La date de cette prophétie se trouve entre 717, date de la prise de Karkémiš, X, 9, par Sargon II (721-705) et 701, année de l'invasion de Juda par Sennachérib (705-681), X, 28-34. Elle a donc été faite sous le règne d'Ézéchias (727-698). On considère le chap. XI comme la suite de la précédente prophétie et, par conséquent, on lui assigne la même date. Le ch. XII est un petit cantique de louanges et d'actions de grâces en deux fragments : 1-3 et 4-6. Son authenticité isaïenne est contestable (absence d'allusions historiques, termes inusités par Isaïe, parenté avec d'autres cantiques). Aussi des auteurs catholiques, comme Condamin, Tobac, ne se prononcent pas sur la date de ce cantique. D'ailleurs, ce court chapitre est peu important au point de vue prophétique.

2° *Analyse sommaire du livre de l'Emmanuel.* — Dans le livre de l'Emmanuel, nous distinguons des prophéties de deux ordres bien différents, celles qui se rapportent à la politique et celles qui sont relatives au messianisme. Pour plus de clarté, nous analyserons séparément les prophéties d'après leur caractère propre.

1. *Prophéties d'ordre politique.* — *a)* Poème prophétique sur le châtiment d'Israël, IX, 7-X, 4. Dans cette prophétie, on distingue quatre strophes, grâce au refrain : « En tout cela, sa colère ne s'apaise pas, et sa main est toujours étendue » : IX, 7-11, 12-16, 17-20; X, 1-4. Rencontrant ce même refrain à la fin de V, 24-25, le P. Condamin considère ce passage comme une strophe du présent poème et il l'intercalle entre la 2e et la 3e strophe.

b) La coalition syro-éphraïmite, VII, 1-14, VIII, 1-4, 11-18.

c) L'Assyrie. Yahweh fait appel à ce peuple pour châtier Juda, VIII, 5-8; description de l'invasion assyrienne, VII, 15, 17-25, V, 26-30, VIII, 20^{b}-22. Le châtiment d'Assur et la délivrance de Juda, VIII, 9, 10, 23; X, 5-34.

2. *Prophéties d'ordre messianique.* — *a)* Impuissance des ennemis (Assyriens) à exterminer le peuple de Yahweh et leur châtiment, VIII, 9, 10; X, 5-34.

b) État numérique et dispositions religieuses de

Juda, lors du jugement de ses ennemis par Yahweh, x, 20-23, cf. Rom., ix, 27, 28.

c) La délivrance, viii, 23; x, 34; ix, 1-4.

d) Le retour du peuple de Yahweh, xi, 10-16.

e) Le Messie : naissance virginale et nom, vii, 14; sa royauté sur le trône de David, ses titres glorieux, règne pacifique et juste pour l'éternité, ix, 5-6; son origine davidique, il sera comblé des dons du Saint-Esprit; avec lui régneront la justice absolue, la paix universelle, la parfaite innocence, xi, 1-9; Cantique de louanges, xii, 1-2, 3-6.

3° *Légitimité du groupement des prophéties, Is., VII-XII, en un livre dénommé de l'Emmanuel.* — 1. *Légitimité du groupement.* — Pour réunir en un seul livre les prophéties vii-xii, on s'est basé sur la proximité de leurs dates et sur la compénétration de leurs sujets.

D'abord on a constaté que les prophéties vii-xii pouvaient se répartir, quant à la proximité de leurs dates, en deux groupes vii-x, 4, entre 740 et 734, et x, 5-xii, entre 717 et 701.

Pour réunir ces deux groupes de prophéties, qui diffèrent par leur date, on peut se baser sur la similitude et même sur la compénétration de leurs objets. S'il est question de l'invasion assyrienne dans vii, 15, 16-25, viii, 5-10, 20-23, nous constatons que tel est l'objet de x, 5-34. De même, c'est à juste titre que l'on identifie l'Emmanuel, né d'une vierge, dont parle vii, 14, élevé sur le trône de David, pourvu des titres les plus glorieux et régnant éternellement dans la justice et la paix, ix, 1-6, avec l'enfant dont xi, 1-9, nous annonce l'origine davidique, l'abondance des dons du Saint-Esprit et le règne de justice, de paix et d'innocence.

2. *Justification du titre.* — La partie de beaucoup la plus remarquable dans le groupe vii-xii, ce sont les prophéties messianiques. Or, dans ces textes le Messie reçoit le nom d'Emmanuel. Par conséquent, il est tout à fait légitime de caractériser toute la section par ces prophéties messianiques et de désigner celles-ci par le nom nouveau qui y est attribué au Messie.

L'appellation « le livre de l'Emmanuel », pour le groupe vii-xii, est donc parfaitement fondée.

III. La prophétie de l'Emmanuel. — Comme l'enfant, dont il est question ix, 1-6 et xi, 1-9, est le même que celui qui est annoncé vii, 14, on peut au sens large considérer ces trois textes comme constituant ensemble la prophétie de l'Emmanuel. De fait, on fait appel à ix, 1-6 et à xi, 1-9 pour mieux interpréter vii, 14. Cependant, au sens strict, on comprend par prophétie de l'Emmanuel ce dernier texte seulement. C'est, en effet, dans vii, 14, que le Messie reçoit le nom d'Emmanuel, que le dogme très important de sa naissance virginale est annoncé et que résident les plus grandes difficultés exégétiques.

Renvoyant aux autres articles du *Dictionnaire* ou aux commentaires pour l'explication de ix, 1-6 et de xi, 1-9, nous envisageons ici, sous le nom de prophétie de l'Emmanuel, uniquement vii, 14. Nous nous proposons de prouver son caractère messianique, de mettre en relief les difficultés d'une telle interprétation et de proposer un système d'explication apte à résoudre ces objections.

1° *Preuve du caractère messianique de Is., VII, 14, portant à la fois sur la personne de l'enfant et sur sa naissance virginale.* — 1. Ce caractère messianique est fondé sur les prérogatives de l'enfant appelé Emmanuel. — La terre de Juda, envahie par l'Assyrie, est présentée comme étant la « terre d'Emmanuel », viii, 8. Cet enfant est donc de race royale. Des prérogatives messianiques sont aussi attribuées dans ix, 1-6 et xi, 1-9, à un enfant qui, nous l'avons dit, doit être identifié avec l'Emmanuel, viii, 14.

2. Ce caractère messianique est aussi autorisé par les sens bibliques du mot *'almah.* — Le nom hébreu spécifique pour désigner une vierge n'est pas *'almah*, mais bien *bethulah* (Ex., xxii, 15; Deut., xxii, 23, 28). Le sens précis de *'almah*, c'est jeune fille d'âge nubile. Néanmoins, tous les sens donnés à ce mot dans la Bible sont compatibles avec la signification de vierge : Gen., xxiv, 43; Ex., ii, 8; Cant., i, 3; vi, 8; Ps., lxviii, 26; Ps., xlvi (titre); I Chron., xv, 20; Prov., xxx, 19. Cf. *Dictionn. de la Bible*, art. 'Almah, t. i, col. 390-397.

3. Enfin, il est exigé *a)* par l'Écriture : Matth., i, 22, 23; *b)* par la tradition : saint Justin, saint Irénée, Tertullien, Origène, Lactance, saint Éphrem, saint Épiphane. Cf. Knabenbauer, *Comm. sur Isaïe*, p. 179 sq. *c)* Par la condamnation, par Pie VI, en 1775, de l'opinion contraire émise par le D[r] Isembielh. Cet auteur fut condamné parce qu'il prétendait que la prophétie Is., vii, 14, ne se rapportait à l'enfantement virginal de Marie et à Notre-Seigneur Jésus-Christ ni au sens littéral, ni au sens figuré. Cf. *Enchiridion biblicum*, n. 59.

2° *Exposé des difficultés rencontrées dans l'interprétation messianique de VII, 14.* — Le contexte de la prophétie vii, 14, semble exiger la réalisation immédiate du signe qu'elle annonce.

En effet, d'une part, il paraît bien qu'Isaïe veuille rassurer Achaz sur le péril imminent résultant de la coalition syro-éphraïmite, et, d'autre part, d'après vii, 16, le signe annoncé semble devoir se produire avant que l'enfant ait atteint l'âge de raison. Que l'on entende le pays, dont il s'agit dans 16 *bis*, de la région syro-éphraïmite ou du royaume de Juda, il s'agit d'un événement rapproché.

Telle est la grande difficulté que l'on peut soulever contre le messianisme de vii, 14. A vrai dire, cette objection est la seule que puisse retenir tout exégète qui ne repousse pas le surnaturel de parti pris.

On triompherait facilement de cette difficulté, si l'on pouvait trouver un sens spirituel satisfaisant. Mais la chose est ici absolument impossible. Tout sens spirituel proposé pour la prophétie de l'Emmanuel n'offre qu'un caractère messianique beaucoup trop réduit pour qu'il puisse être admis par un exégète impartial.

Il faut, en effet, renoncer : *a)* à trouver une vierge dont la conception miraculeuse pourrait servir de type à celle de la B. V. Marie; *b)* à présenter un enfant auquel on puisse attribuer les glorieuses prérogatives de l'Emmanuel; *c)* à déterminer personnellement, soit la mère, soit l'enfant servant de type, quand même on aurait réduit beaucoup leurs prérogatives. Car on démontre qu'il ne saurait être question ni d'Ézéchias, ni d'un autre fils d'Achaz, ni de Shear-Iašoub, ni de Maher-Šalal-haš-baz, ni d'un autre enfant d'Isaïe.

Tout messianisme au sens spirituel se réduirait au symbolisme du nom d'Emmanuel. Au temps de la prophétie d'Isaïe à Achaz, une jeune femme, qui nous est parfaitement inconnue, aurait enfanté un fils, bien entendu suivant le mode ordinaire, et lui aurait donné le nom d'Emmanuel, c'est-à-dire « Dieu avec nous » en signe de la libération prochaine du territoire de Juda de l'invasion syro-éphraïmite. Quelques exégètes, émus par l'impossibilité de faire une détermination personnelle, ont cru pouvoir remédier à cet inconvénient en donnant une portée générale à ce mode d'interprétation. D'après eux, ce seraient plusieurs femmes, sinon toutes les femmes de Juda, qui auraient enfanté naturellement des fils, auxquels elles auraient donné le nom prophétique d'Emmanuel. Suivant une pareille explication, le figurisme du Messie et du salut messianique résiderait uniquement dans le nom d'Emmanuel et dans la libération du territoire juif du joug assyrien.

Or, ce figurisme est notoirement insuffisant. Aussi pouvons-nous dire avec Tobac : « Le sens messianique typique n'est pas soutenable... Si l'on admet le sens messianique de Is., VII, 14, il faut l'admettre comme un sens direct, littéral, unique. » *Les Prophètes*, fasc. 2-3, p. 50, 51, 59.

3° *Système d'explication. Messianisme au sens littéral et apparence seulement d'une réalisation immédiate.*

1. Le v. 16, qui, dans sa teneur actuelle, se rapporte au péril syro-éphraïmite, est une glose ou bien une altération d'un texte primitif se référant à l'invasion assyrienne, comme VII, 15, 17-25.

2. Achaz, ayant refusé le signe qui lui avait été offert, Yahweh modifia le but et la nature du signe qu'il lui accorda.

3. La naissance virginale de l'Emmanuel, c'est-à-dire du Messie, et son œuvre grandiose sont d'abord un objet de foi, puis une garantie de salut au temps présent.

4. Maher Salal haš baz « Prompt pillage, rapide butin » est le signe donné aux contemporains d'Isaïe pour leur prouver que le salut ne peut venir que de Yahweh.

5. La naissance de l'Emmanuel est associée à la génération présente par un défaut de perspective commun aux prophéties, et parce que Isaïe a considéré la victoire de Yahweh sur les Assyriens comme une figure du triomphe final de Dieu sur tous ses ennemis.

Les éléments du système dont nous venons de relater les différentes thèses ont été puisées dans les œuvres du P. Lagrange (*La Vierge et l'Emmanuel*, dans *Rev. bibl.*, 1892, p. 481-497, recension de Condamin, *Le livre d'Isaïe*, dans *Rev. bibl.*, 1905, p. 276-282), de van Hoonacker (*La prophétie relative à la naissance de l'Immanu-El*, dans *Rev. bibl.*, 1904, p. 213-227) et de Tobac (*Les prophètes d'Israël*, fasc. 2 et 3, 1921, note sur la prophétie d'Emmanuel, p. 42-68). Le P. Condamin (traduction critique d'Isaïe, 1905) ne professant pas l'ensemble de ce système, ne saurait être rangé parmi ces auteurs. Mais, pour certains points, on peut s'appuyer sur son autorité.

C'est à dessein que nous avons employé le mot *système* d'explication. En règle générale, les difficultés que l'on rencontre dans la Bible sont complexes, délicates, nuancées. Par conséquent, ce serait une naïveté de croire que la solution des problèmes scripturaires est aussi simple que la réponse à une devinette. Pour résoudre sérieusement des difficultés bibliques, il faut ordinairement faire appel à des considérations multiples, variées et nuancées, en un mot, il faut recourir à un *système* de thèses. C'est à ce prix seulement que l'on peut répondre aux objections les plus variées et les plus subtiles.

A ce système d'explication, nous avons donné le double titre de *Messianisme au sens littéral et* d'*apparence seulement d'une réalisation immédiate*. Tels sont, nous semble-t-il, les deux caractères par lesquels on peut résumer les cinq thèses. C'est dans la thèse 3 que se trouve affirmé le sens littéral de la prophétie, Isaïe, VII, 14. Les quatre autres thèses, 1, 2, 4, 5, tendent à résoudre la grande objection faite contre le sens littéral de la prophétie de l'Emmanuel, à savoir la nécessité de la réalisation immédiate du signe promis, Is., VII, 14. Pour des motifs variés et à des degrés divers, les quatre propositions prouvent la thèse générale que la nécessité d'une exécution prochaine pour le signe promis par Isaïe, VII, 14, n'est qu'apparente.

On comprendra que c'est uniquement pour suivre l'ordre chronologique des faits, que nous ne commençons pas par poser et démontrer la thèse principale 3.

1. *Le ℣. 16, qui, dans sa teneur actuelle, se rapporte au péril syro-éphraïmite, est une glose ou bien une altération d'un texte primitif se référant à l'invasion assyrienne comme VII, 15, 17-25.* — La seule traduction correcte de VII, 16, est : « Car, avant que l'enfant sache repousser le mal et choisir le bien, elle sera abandonnée, la terre dont tu redoutes les deux rois. » Parlant des deux rois de Syrie et d'Israël, ce verset se rapporte à la guerre syro-éphraïmite. D'autre part, il est évident que l'enfant qu'il envisage ne peut être qu'Emmanuel. Il semblerait, d'après ce texte, qu'Isaïe ait annoncé comme très prochaine la naissance de l'Emmanuel, comme contemporaine du péril que courait actuellement son pays, du fait de la coalition syro-éphraïmite. Cette réalisation immédiate d'un signe serait d'ailleurs en parfaite harmonie avec l'offre du prophète, Is., VII, 11.

Mais les exégètes les plus sérieux, Lagrange, van Hoonacker, Condamin, Tobac et bien d'autres, s'accordent pour dire que le ℣. 16 devrait se rapporter à l'invasion assyrienne. En effet, tout le contexte immédiat est relatif à l'envahissement de Juda par l'Assyrie, VII, 15, 17-25. Puisque Emmanuel est réduit à la nourriture des pauvres, VII, 15, 22, ce doit être sa terre qui est ravagée, VIII, 8. Enfin, il y a une incorrection à comprendre comme un seul les territoires respectifs de Syrie et d'Israël. Indépendamment de ces excellentes raisons, le P. Lagrange tient à se prémunir contre tout reproche de témérité. A cet effet, il fait remarquer que dans le c. VII il existe d'autres gloses avérées, 4[d], 8[b], 17[d], 20[b].

On a émis l'hypothèse bien plausible que ce ℣. 16 serait un doublet de VIII, 4.

2. *Achaz, ayant refusé le signe qui lui avait été offert, Yahweh modifia le but et la nature du signe qu'il accorda.* — Isaïe ayant offert à Achaz un signe devant se réaliser aussitôt, VII, 14, il semblerait que le signe donné par Yahweh dût avoir lieu immédiatement, sinon en lui-même, du moins en figure.

Au fond, cette objection, que l'on formule contre le messianisme au sens littéral de VII, 14, n'est pas solide. Si l'on examine le raisonnement sur lequel il repose, on s'aperçoit bien vite qu'il n'est pas rigoureux et qu'en conséquence ce n'est qu'en apparence qu'il exige une exécution immédiate pour le signe donné par Yahweh.

Les auteurs d'une pareille objection semblent oublier qu'Achaz a refusé l'offre d'Isaïe, VII, 12. Or, ce fait a changé complètement la situation. A priori, on doit admettre que, lorsqu'une proposition a été refusée, son auteur soit libre de ne rien faire du tout et, à plus forte raison, de réaliser une chose ayant une nature différente et un but tout autre.

Or, nous constatons qu'en la circonstance, c'est cette dernière conduite que Dieu a tenue. En effet, c'est Yahweh lui-même qui a choisi les deux signes qu'il accorda : celui de l'Emmanuel et celui de Maher Šalal. Puis, ces deux présages n'avaient pas pour but de prouver directement la délivrance de Juda du péril syro-éphraïmite. Mais le but immédiat du premier signe était de garantir le salut en général de Juda, et celui du second, d'annoncer la ruine des deux peuples envahisseurs du territoire judéen. « Jérusalem sera préservée pour cette fois, non pas grâce à l'intervention de Dieu, mais par le secours du roi d'Assur, secours qui pèsera si lourdement sur le pays que sa désolation sera complète. Le remède sera pire que le mal. » Lagrange, *Rev. bibl.*, 1892, p. 486.

On voit donc combien il est légitime d'admettre que c'est seulement en s'appuyant sur un raisonnement d'une solidité plus apparente que réelle que l'on réclame pour le signe Is., VII, 14, une réalisation immédiate.

3. *La naissance virginale de l'Emmanuel, c'est-à-dire du Messie, et son œuvre grandiose sont d'abord un objet de foi, puis une garantie de salut au temps présent.* — Cette thèse, on le voit, est destinée à concilier la messianité au sens littéral de la prophétie de l'Emmanuel avec un rapport d'actualité.

La naissance virginale de l'Emmanuel et son rôle

glorieux sont des faits miraculeux. De plus, les contemporains d'Isaïe ne devaient point être témoins de leur réalisation. Or, la foi seule peut permettre de croire à des miracles, surtout s'ils sont futurs.

Mais les contemporains d'Isaïe, qui avaient cru par la foi divine à l'annonce de la naissance virginale de l'Emmanuel et à son œuvre grandiose, devaient y trouver une garantie de salut pour leur époque. En effet, les annonces glorieuses faites par Isaïe équivalaient à des prédictions du salut messianique. Or, le salut messianique devait être regardé comme une garantie du salut présent. Ceux qui croyaient au salut messianique devaient être assurés que le péril actuel n'aurait pas des conséquences capables de compromettre cet avenir glorieux.

4. *Maher Šalal haš baz (Prompt pillage, rapide butin) est le signe donné aux contemporains d'Isaïe pour leur prouver que le salut ne peut venir que de Yahweh.* — Ainsi que nous l'avons établi dans la thèse 2, Dieu, après le refus d'Achaz, était libre de se dispenser d'accomplir un signe, ou d'en accorder un ayant une nature et un but divers. Nous avons constaté, dans la thèse 3, que le signe de l'Emmanuel était différent et notamment que les contemporains du prophète ne devaient pas être les témoins de sa réalisation. Ces deux thèses sont solides, péremptoires, absolues. Il n'est nullement nécessaire de les compléter par une autre thèse établissant que Dieu a donné un signe dont les sujets d'Achaz devaient voir l'exécution.

Si donc, dans la présente thèse, nous prouvons qu'effectivement il en a été ainsi, nous ne faisons pas appel aux raisons théoriques, mais nous nous appuyons uniquement sur les faits historiques relatés par Isaïe. En d'autres termes, si nous disons que Yahweh a donné un signe exécutable à l'époque d'Achaz, ce n'est pas parce que logiquement il devait agir ainsi, mais tout simplement parce que historiquement il s'est ainsi comporté.

Le nom de Maher Šalal haš baz (Prompt pillage, rapide butin), qu'Isaïe donna à son nouveau fils, annonçait à la fois les ruines de Samarie et de Damas et la dévastation de Juda.

Que le nom symbolique de cet enfant ait équivalu à une prophétie de la chute de Damas et de Samarie, la chose est évidente. Il est dit clairement, VIII, 4, qu'avant que le petit Maher Šalal soit en état de dire « mon père et ma mère », les richesses de Damas et les dépouilles de Samarie seraient portées au roi d'Assur. D'ailleurs Isaïe dit nettement que, par la volonté de Dieu, lui et ses enfants sont des signes et des présages en Israël, VIII, 18.

Mais le nom de Maher Šalal haš baz était également destiné à prophétiser la dévastation de Juda par l'Assyrie. En effet, immédiatement après l'explication de la valeur prophétique du nom de son fils par rapport aux destinées des deux royaumes coalisés, Isaïe se met à parler de l'invasion de Juda, de la terre d'Emmanuel, jusqu'à la fin du chapitre, VIII, 5-23, sauf la courte interruption se référant à Israël, 16-20. Nous signalons comme indiquant ce sens d'une façon particulièrement claire, les ℣℣. 6-8, 12, 14. Ce dernier texte ne dit-il pas que Yahweh sera « une pierre d'achoppement, une roche où l'on se heurte, pour les deux maisons d'Israël, un piège et un filet pour les habitants de Jérusalem »?

L'annonce exprimée dans le nom de Maher Šalal haš baz de la ruine de Damas et de Samarie, accomplie par le roi d'Assyrie, ne pouvait pas signifier, pour Achaz et ses sujets, que le secours ne leur viendrait que de Yahweh. En effet, puisque c'était lui-même qui avait imploré le secours de l'Assyrie, le roi de Juda était autorisé à attribuer le désastre de ses ennemis seulement à l'habileté de sa politique. Sans doute, Isaïe avait bien prédit la date où se produiraient ces événements, VIII, 4. Mais évidemment l'annonce de cette circonstance ne pouvait constituer un signe démontrant que le salut venait de Dieu sans aucune intervention de la politique humaine.

Bien au contraire, l'invasion de Juda par l'Assyrie constituait, pour Achaz et ses contemporains, un excellent signe négatif de la vérité que le salut ne peut avoir que Dieu seul pour auteur. L'envahissement et la dévastation causés par les alliés, que l'on avait soi-même appelés à son secours, c'était un véritable renversement de tous les calculs de la politique humaine. Dans un tel fait, il était facile de reconnaître l'intervention de Dieu, qui se joue de toutes les combinaisons de la politique humaine et qui prend pour l'instrument de ses vengeances, l'instrument même du péché.

Si l'on compare Maher Šalal haš baz à l'Emmanuel, on constate qu'entre les deux enfants il y a de grandes différences et des ressemblances limitées. D'une façon générale, ils diffèrent en ce que Emmanuel seul devait avoir une naissance virginale, être pourvu de prérogatives incomparables et jouer un rôle glorieux. On constate, par ailleurs, que les deux enfants sont mis en rapport avec l'invasion assyrienne et qu'ils signifient que le salut ne peut venir que de Yahweh. Mais on s'aperçoit bien vite que ces similitudes sont très imparfaites. En effet, comme nous le montrerons et l'expliquerons dans la thèse suivante, c'est seulement d'une façon apparente qu'Emmanuel est présenté comme contemporain de l'invasion assyrienne, tandis que Maher Šalal devait réellement vivre à l'époque de ce fléau. C'était d'une façon positive, par l'annonce de ses glorieuses destinées, qu'Emmanuel devait signifier que le salut ne pouvait venir que de Yahweh, tandis que Maher n'était un signe de la même vérité que d'une façon négative, par le présage de la défaite.

Évidemment des ressemblances si restreintes entre les deux enfants sont insuffisantes pour créer entre eux un rapport de type à antitype. Tout ce que l'on peut se permettre d'avancer, au point de vue d'un figurisme entre Maher Šalal haš baz et Emmanuel, c'est que le premier joua, dans une mesure très imparfaite et très incomplète, le rôle du second pour les contemporains d'Achaz.

5. *La naissance de l'Emmanuel est associée à la génération présente par un défaut de perspective commun aux prophéties, et parce qu'Isaïe a considéré la victoire de Yahweh sur les Assyriens comme une figure du triomphe final de Dieu sur tous ses ennemis.* — Il semble bien qu'Isaïe ait présenté Emmanuel comme un contemporain de sa génération, puisqu'il parle de sa naissance à propos du péril syro-éphraïmite et puisqu'il le montre supportant les conséquences de l'invasion assyrienne, VII, 15 sq.; VIII, 8. Cependant nous savons que le Messie ne devait faire son entrée dans le monde que plus de sept siècles plus tard. Aussi devons-nous dire que c'est seulement en apparence qu'Emmanuel a été présenté comme devant vivre au temps du prophète.

Cette conduite d'Isaïe, en la circonstance, nous pouvons l'expliquer et la légitimer, en disant qu'elle est conforme à celle qui a été suivie ordinairement pour toutes les prophéties. Nous constatons, en effet, que les prophètes ont annoncé, en les mettant sur le même plan, des événements ayant entre eux le rapport de type à antitype. C'est ainsi que, dans l'Ancien Testament, nous trouvons le retour de la captivité de Babylone, le salut messianique, et l'avènement de Notre-Seigneur à la fin du monde, juxtaposés sans aucune espèce de perspective par rapport au temps. Tout le monde sait que, dans l'Apocalypse synop-

tique, la ruine de Jérusalem est mêlée à la catastrophe finale, et il faut de l'attention pour distinguer ce qui concerne chacun des deux événements. Dieu, en effet, ne révèle pas aux prophètes les faits intermédiaires entre les époques diverses des événements qu'ils prédisent. « Ce sont tous les prophètes qui ont envisagé le salut comme prochain, parce qu'il termine pour eux l'horizon, et que, entre leur temps et le salut, l'histoire n'est qu'un espace vide, dont il ne leur est pas permis de mesurer la durée. » Lagrange, dans *Rev. bibl.*, 1905, p. 280. D'ailleurs, le P. Lagrange remarque : « Si l'on prend l'ensemble de la prophétie de l'Emmanuel, on reconnaîtra que sa perspective est extrêmement vague. La naissance du rejeton de Jessé n'est rattachée à aucune circonstance précise. » *(Ibid.)* Dès 1892, le P. Lagrange avait écrit : « Qui ne sait que les voyants parlaient de ce qu'ils contemplaient comme des faits accomplis. Ce que Dieu promet est certain; on peut le tenir pour déjà réalisé... Le prophète ne dit rien de plus. La durée échappe le plus souvent à la perspective prophétique : il faudrait une révélation spéciale et nous voyons qu'elle est souvent refusée. » *Rev. bibl.*, 1892, p. 487. Cf. Billot, *La parousie*, p. 20-37.

Pour démontrer qu'Isaïe n'a fait que se conformer à la méthode des prophètes en semblant faire de l'Emmanuel un contemporain des Assyriens, il suffit de prouver qu'il y a un rapport de figurisme entre la victoire de Yahweh sur les Assyriens et le triomphe final de l'Emmanuel sur tous ses ennemis. Or une pareille preuve semble chose bien facile.

D'une façon générale, on admet que, dans l'Écriture, les ennemis du peuple de Dieu sont les types des ennemis du Messie. Non seulement il n'y a aucun motif de refuser ce figurisme aux Assyriens, mais il faut le leur attribuer au premier chef, parce que, avec les Babyloniens, ils sont les ennemis les plus redoutables que le peuple de Dieu ait eu à combattre. D'ailleurs, si l'on veut bien considérer les termes dont Isaïe s'est servi pour dépeindre soit les ravages causés par l'Assyrie, VII, 17, 21-25; VIII, 7-10, 14-15, 21-23; IX, 7-16; V, 26-27; IX, 17-X, 4, soit, au contraire, la défaite de ce peuple redoutable, on reconnaîtra que leur portée serait bien exagérée pour des événements purement politiques.

Si ce figurisme est réel, on conçoit qu'Isaïe, sous l'inspiration divine, ait pu considérer la victoire de Yahweh sur les Assyriens comme une première représentation de la victoire finale du Messie sur tous ses ennemis et, par suite, présenter apparemment Emmanuel comme en étroite relation avec l'invasion de Juda par les Assyriens, puis avec sa libération de ces redoutables ennemis.

P. Cruveilhier.

EMMAUS. — Cf. *Dict. de la Bible*, t. II, 2e part., col. 1735-1763.

Plus de trente ans se sont écoulés depuis que M. Heidet identifiait, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, l'Emmaüs de saint Luc avec Emmaüs-Nicopolis, aujourd'hui ʿAmwâs. A en croire le P. Buzy (*Jérusalem*, 1925, p. 387-389), cette question si discutée de la localisation d'Emmaüs serait entrée dans une phase nouvelle et décisive à la suite des fouilles du R. P. Vincent (*Les fouilles de l'École à la basilique d'ʿAmwâs*, dans *Rev. bibl.*, 1926, p. 117-121), et des études topographiques du R. P. Abel (*La distance de Jérusalem à Emmaüs*, dans *Rev. bibl.*, 1925, p. 347-367) et il conviendrait de considérer comme absolument définitive la conclusion du P. Abel, confirmant celle donnée jadis par M. Heidet : il n'y a jamais eu, dans l'antiquité chrétienne, qu'un Emmaüs et l'Emmaüs de saint Luc et celui des Macchabées, c'est ʿAmwâs.

Tel n'est pas toutefois l'avis du R. P. Lagrange : « Notre carte, dit-il, indique l'Emmaüs des Macchabées, aujourd'hui ʿAmwâs; nous n'avons *rien à présenter de certain* pour l'Emmaüs évangélique. » Cf. *L'Évangile de Jésus*, p. 598, n. 1; le P. Lebreton, de son côté, écrivait tout récemment encore : « Sur la localisation d'Emmaüs, la discussion est toujours vive. » *La vie et l'enseignement de J.-C., N.-S.*, t. II, 1931, p. 446, n. 1; enfin, les professeurs de Notre-Dame de France, dans *La Palestine* (1922), p. 343, concluent en ces termes leur étude sur la question d'Emmaüs : « En l'état actuel de nos connaissances, il semble préférable de placer l'Emmaüs évangélique dans un rayon de 60 stades autour de Jérusalem. On ne peut préciser davantage, car aucune localité, située dans ce rayon, ne saurait ni faire valoir en sa faveur une tradition vraiment ancienne, ni fournir d'autres preuves sérieuses. »

Si nous reprenons ici la question, ce n'est pas que nous ayons la prétention de la trancher; nous voudrions seulement remettre sous les yeux de nos lecteurs, aussi brièvement que possible, les données du double problème de critique textuelle et d'histoire que pose le chapitre XXIV de saint Luc, en leur indiquant la manière dont elles ont été récemment envisagées. Pour de plus amples informations, notamment en ce qui concerne la tradition, on voudra bien compléter, par le *Dictionnaire de la Bible*, les renseignements donnés ici.

A. Faut-il lire 60 ou 160 stades dans Luc., XXIV, 13? — 1° Pour la leçon « 60 stades » nous avons parmi les manuscrits grecs, les onciaux *A*, *B* (*C* n'a pas ce passage), *D*, *E*, *F*, *G*, *H*, K^2, *L*, *M*, N^2, *S*, *U*, *V*, *X*, Γ, Δ, Λ et la plupart des manuscrits écrits en caractères cursifs (cf. Tischendorf, *Novum Testamentum*, édit. 8 *a*, Leipzig, 1872, p. 724); parmi les versions, l'ancienne version latine et la Vulgate, sauf quelques exceptions qui seront indiquées plus loin, les versions syriaques : sinaïtique, curetonienne et Peschitto.

2° Pour la leçon « 160 stades » nous avons : parmi les manuscrits grecs, les onciaux ℵ, *I*, *K**, *N**, Π, Θ, puis les cursifs *158*, *175mg*, *223**, *237**, *420* d'après le P. Abel (cf. Tischendorf, *op. cit.*, p. 724; Beermann et Gregory, *Die Koridethi Evangelien*, p. 743); parmi les versions : quatre des meilleurs manuscrits hiéronymiens de la Vulgate : l'*Epternacensis*, le *Fuldensis*, l'*Oxoniensis*, l'*Ins. Lindisfarnensis*, auxquels il convient d'ajouter le *San-Germanensis* qui ne donne le texte de l'ancienne version latine que pour saint Matthieu; il est plus probable que saint Jérôme avait écrit *centum sexaginta* (cf. *Epist.*, CVIII, *ad Eustochium*, *P. G.*, t. XXII, col. 883), mais son chiffre dut disparaître devant l'unanimité des manuscrits de l'ancienne version latine et la très grande majorité des manuscrits grecs. Furent encore pour 160, les trois manuscrits de l'évangéliaire dit palestinien; d'après Tischendorf, quelques manuscrits de la version philoxénienne ou héracléenne qu'il ne désigne pas autrement alors que l'ensemble paraît plutôt favorable à 60, quelques manuscrits arméniens : « On en cite un pour 150 », dit Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, p. 618; enfin, un manuscrit arabe du couvent copte de Jérusalem met en marge 160 d'après des manuscrits grecs et syriaques. Des deux, quelle est la meilleure leçon? Devons-nous lire 60 ou 160? Le même principe de critique textuelle : « la leçon la plus difficile à comprendre doit être préférée, à moins que le contexte ne s'y oppose », est invoqué par les RR. PP. Abel et Lagrange pour aboutir, comme on va le voir, à des conclusions diamétralement opposées.

Selon le P. Abel, il faut lire 160. On trouve ce chiffre dans le ℵ (IVe siècle), un des plus anciens, sinon le plus ancien codex grec connu; on le trouve aussi dans le *Fuldensis* (= *Hoc ipsa die in castellum*

quod erat in spatio stadiorum CLX ab hierusalem nomine emmaus; cf. E. Ranke, *Codex Fuldensis*, p. 160), manuscrit de la Vulgate le plus rapproché de saint Jérôme. Certes, les témoins de la leçon 160 sont, à vrai dire, peu nombreux, mais ils le seraient bien davantage si on n'avait pas eu constamment le souci d'harmoniser les textes en supprimant le chiffre cent. Une scholie du ms. *194* a même protesté contre cette violence faite au texte sacré : ἑκατὸν ἑξήκοντα λεκτέον· οὕτως γὰρ τὰ ἀκριβῆ περιέχει καὶ ἡ ὠριγένους τῆς ἀληθείας βεβαίωσις, « il faut lire 160, car tel est le contenu des textes exacts et la confirmation qu'Origène apporte à la vérité ». Le ms. *34* contient la même scholie sans nommer Origène.



200. — Sites divers attribués à l'Emmaüs de l'Évangile.

Sans doute, et le P. Lagrange — à la suite de von Soden — l'a fort justement fait remarquer (*op. cit.*, p. 617), la leçon 160 est une leçon palestinienne, mais ce n'est pas une raison pour la déclarer fausse, alors surtout qu'elle a en sa faveur le témoignage de saint Jérôme, d'Eusèbe de Césarée et, avant lui, d'Origène qui, dès 215, après son passage en Palestine, imposa le chiffre de 160, non pas, comme on le dit trop communément, parce qu'il ne connaissait alors en Judée qu'un Emmaüs (l'Emmaüs-Nicopolis), mais parce qu'il constata sur place que le souvenir évangélique de la rencontre en ce lieu du Seigneur avec les deux disciples était en possession d'une tradition orale ancienne et incontestée, si ancienne et si incontestée qu'entre 225-250, sous Jules Africain, on élevait là une basilique dont le P. Vincent reconnut, au cours des fouilles de 1924, la haute antiquité (cf. *Rev. bibliq.*, 1926, p. 120). La correction d'Origène ne fut donc pas celle, purement arbitraire, d'un savant; elle fut faite après examen des lieux et des traditions, en dépit des difficultés que pouvait soulever le parcours dans les deux sens, en une seule journée, d'une pareille distance.

Selon le P. Abel, la leçon « 60 stades » devrait son origine au désir de s'affranchir d'une leçon difficile. Et il est aisé d'y parvenir ou en supprimant le mot ἑκατόν, ou mieux en laissant tomber la lettre ρ, qui signifie 100. On a d'ailleurs, dans le passé, des exemples de cette tendance à réduire les distances pour aplanir certaines difficultés ou simplifier un récit. N'a-t-on pas fait du mont des Oliviers la montagne de Galilée où le Sauveur avait promis d'apparaître, et n'y a-t-on pas transporté, par la suite, les scènes du Sermon sur la montagne et de la Transfiguration et, dans le cas précis qui nous occupe, ne voyons-nous pas la version africaine réduire de 160 à *sept* stades la distance entre Jérusalem et Emmaüs : *fuerunt autem duo ex illis euntes ipsa die in castellum, quod est ab Hierosolymis stadia septem, nomine Ammaus et Cleophas.* L'auteur de cette version a si peu tenu compte de la topo-

graphie qu'il n'a même pas hésité à transformer Ammaüs en un compagnon de Cléophas. C'est donc, selon le P. Abel, dans un milieu étranger à la Palestine que la leçon 60 stades aurait pris naissance, au cours même du IIe siècle, dans le but de faire ressortir la vraisemblance du récit évangélique; cf. *Rev. bibliq.*, 1925, p. 356. Il convient donc de la rejeter.

Il convient, au contraire, de l'adopter, dit le P. Lagrange, et cela pour de multiples raisons.

D'abord elle a en sa faveur la tradition égyptienne et antiochienne, soit grecque, soit syriaque, et aussi la tradition latine la plus ancienne, alors que les manuscrits en faveur de 160 sont tous un écho de la tradition palestinienne. Bien que le *Sinaïticus* ℵ se rattache à l'Égypte, il est incontestable, puisqu'il a contenu au début les canons eusébiens, qu'il a subi l'influence d'Eusèbe de Césarée; quant aux autres manuscrits, quels que soient leur date et leur lieu d'origine, de multiples indices les apparentent à la recension palestinienne; de ce chef, leur témoignage n'est que celui d'une contrée.

De plus, si la leçon 160 avait été originale (ce que n'ont finalement admis ni Tischendorf, ni von Soden), il paraît difficile d'expliquer, en dépit du souci d'harmoniser les textes, que nous n'en n'ayons pas de plus nombreux témoins — et, si l'on avait voulu raccourcir de parti pris les distances, qu'on ait toujours supprimé le chiffre cent et pas tantôt 100 et tantôt 60. Au contraire, alors qu'on ne saisit pas le pourquoi de la leçon 60, leçon difficile qu'il faut pour ce motif maintenir, on voit parfaitement que la leçon 160, attestée par la recension palestinienne, prônée par des palestiniens, est une correction intentionnelle faite en faveur d'une tradition palestinienne, en dépit des difficultés qu'elle pouvait soulever dans l'interprétation du texte de saint Luc, où le chiffre 160 paraît incontestablement trop élevé, « puisque les deux disciples ont pu venir le soir même à Jérusalem », *Évangile selon saint Luc*, p. 617-619. Déjà dans son commentaire, *Évangile selon saint Luc*, p. 621, le P. Lagrange avait conclu, à ce propos, en ces termes sa note sur la *question d'Emmaüs :* « La leçon 160 se présente à nous comme relativement tardive, puisqu'elle est inconnue des anciennes versions; elle pénètre dans les milieux érudits (version philoxénienne, arménienne), puis elle disparaît jusqu'aux recherches modernes. C'est précisément ce qui répond à l'effort d'une opinion érudite (Jules Africain ou, du moins, Origène) et d'un clergé influent en Orient. Si saint Jérôme a essayé de la faire pénétrer en Occident, par sa revision de la Vulgate, elle s'est heurtée à une tradition textuelle invétérée. » Le P. Lagrange parlait ainsi en 1921. Il ne semble pas que l'argumentation du P. Abel, en 1925, ait rallié soit les suffrages du P. Lagrange, cf. *L'Évangile de J.-C.*, p. 589, n. 1, soit ceux du P. Vincent, cf. *Rev. bibliq.*, 1931, p. 63, n. 1. *Adhuc sub judice lis est;* tout bien considéré, au point de vue diplomatique, la leçon *soixante stades* nous paraît mieux autorisée.

B. Emmaüs-Nicopolis et la topographie palestinienne. — On a placé l'Emmaüs évangélique en bien des endroits : 'Amwâs, Qoubeibeh, Abougoch, Qolonieh, Beit Mizzeh, pour ne mentionner que les principaux, mais, fait curieux, tous ces sites se placent sur des voies donnant accès à Emmaüs-Nicopolis, l'Emmaüs des Macchabées (I Macch., III, 40) qui se trouvait dans la Séphélah, à l'orée des monts de Juda (fig. 201).

Trois voies y conduisaient : l'une, passant par les deux Béthoron, faisait vers le Nord un assez long circuit; cette route fut tracée sous l'empire, probablement au temps de Trajan; elle mesurait 160 stades et, selon le P. Lagrange, elle expliquerait comment la correction ajoutant cent au texte de saint Luc devint possible (cf. *L'Évangile de J.-C.*, p. 589, n. 1); l'autre par Biddou, El-Qoubeibeh était assez accidentée dans la première partie de son parcours; la troisième par Qolonieh, Qariet El-Enab, Yalo; c'était la plus directe et la plus ancienne, elle ne mesurait que 144 stades, et c'est certainement celle qu'à l'époque évangélique auraient suivie des piétons. Emmaüs était donc à 144 et non à 160 stades de Jérusalem.

Et pourtant géographes et *Itinéraires*, qui ne connaissent qu'une cité d'Emmaüs, l'Emmaüs des Macchabées, s'accordent pour la placer, avec un ensemble satisfaisant, à environ 20 milles, ou 160 stades, de Jérusalem. La carte dite *Table de Peutinger*, exécutée au Ier siècle sous Auguste et exposée au champ de Mars, situe Amavante (Emmaüs) à 19 milles, soit 152 stades, un peu au-dessous de la réalité; mais le géographe Claude Ptolémée, qui rédigea sa géographie au début du IIe siècle, sous Marc-Aurèle, en se servant des travaux de Marin de Tyr, fixe à 20 milles, ou 160 stades, la distance entre Jérusalem et Emmaüs, et c'est aussi cette distance qu'indique, en 333, le *Pèlerin de Bordeaux*, si l'on adopte la correction de texte proposée avec beaucoup de perspicacité par le P. Abel pour remédier à une erreur manifeste (cf. *Rev. bibliq.*, 1925, p. 352). Pour aboutir à ce chiffre, la route suivie par ces trois auteurs est nécessairement la voie n. 1, celle qui remontait vers le Nord-Ouest par Béthoron et Gabaon, et qui était habituellement utilisée, quand Origène visita la Palestine, en 215.

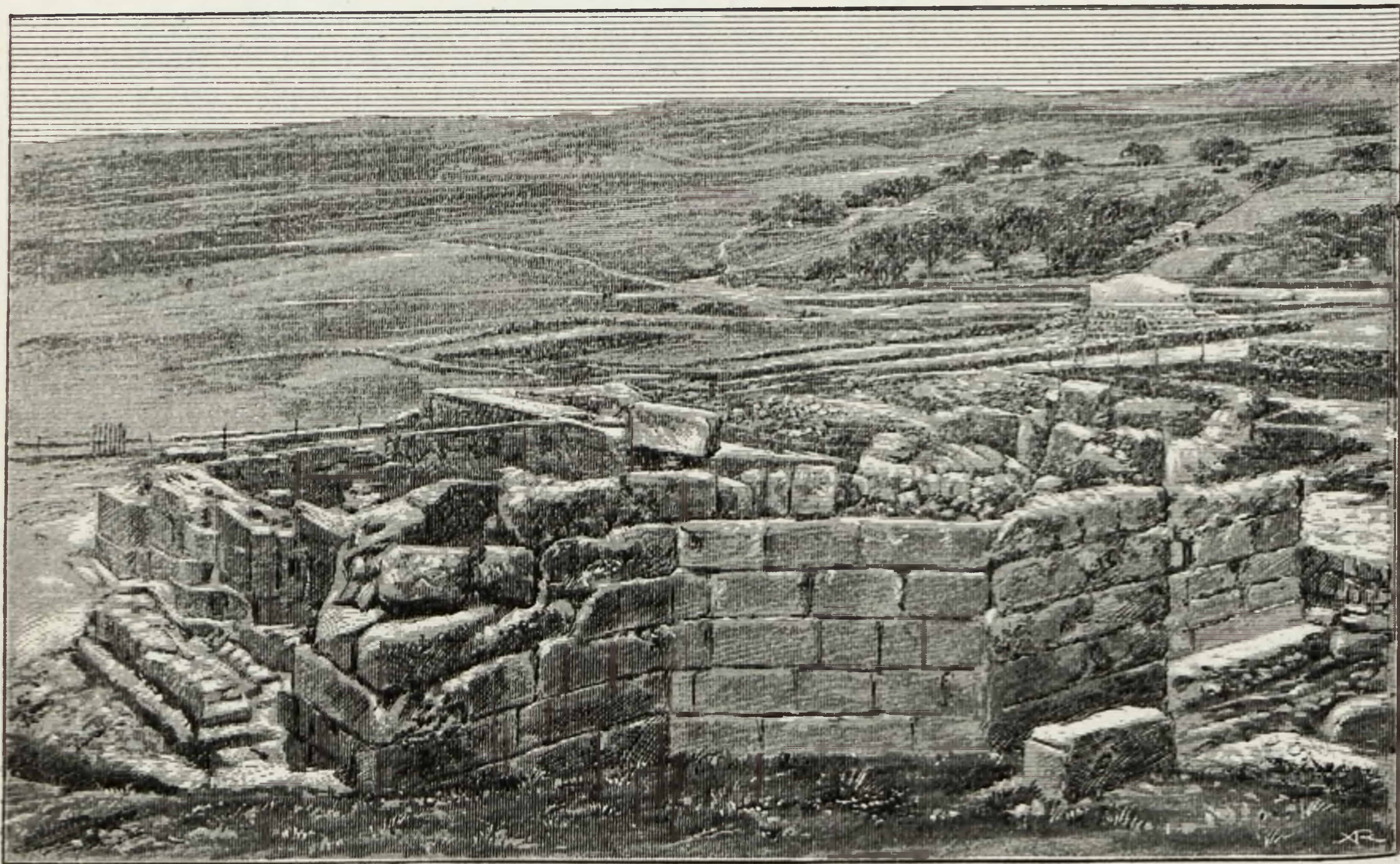
C. L'Emmaüs évangélique et la tradition palestinienne. — 1° Récemment, le R. P. Prosper M. Viaud, O. F. M., a publié un volume dont le titre à lui seul, *Qoubeibeh Emmaüs évangélique* (1930, in-8° de 35 p., avec 4 pl. hors texte, Jérusalem, typ. de Saint-Sauveur), s'il était pleinement justifié, ne permettrait plus de préjuger de la question. Que le P. Viaud soit pleinement convaincu de la justesse de sa thèse, les expressions dont il se sert ne permettent pas d'en douter; « il ne peut y avoir de doute, dit-il, p. 23 : à Qoubeibeh, nous sommes à l'Emmaüs évangélique, et la maison enclavée dans l'église est la maison de Cléophas ». D'autres, avant lui, avaient d'ailleurs partagé ou défendu ce point de vue : Bædeker s'y était rallié dans son guide, *Palestine et Syrie*, Qoubeibeh gardant, selon lui, toutes les vraisemblances (p. 15, 92), et le P. Meistermann avait défendu la thèse franciscaine avec une certaine vivacité, en 1904, dans *Deux questions de topographie palestinienne;* il l'avait exposée avec plus de sérénité, en 1923, dans *Guide de Terre sainte*, p. 395-399.

Il ne semble pas que le P. Viaud parvienne à la faire prévaloir.

D'abord, Qoubeibeh n'est pas juste à 60 stades de Jérusalem, mais au moins à 75 stades; la leçon de saint Luc, XXIV, 13, qui semble la plus autorisée, n'impose donc nullement son identification avec l'Emmaüs des deux disciples. Mais surtout la tradition palestinienne, dont elle se réclame, ne remonte pas au delà des croisades. C'est en vain que le P. Meistermann d'abord, le P. Viaud ensuite, ont revendiqué pour les monuments de Qoubeibeh une plus haute antiquité. L'édifice principal est du XIIe siècle; il n'a rien de byzantin; son caractère médiéval et latin est nettement accusé par l'épaisseur énorme des murailles, la pénurie du décor sculptural, la forme, les proportions et la mise en œuvre des matériaux. « Les monuments de Qoubeibeh, dit le P. Vincent, nous apparaissent donc ainsi : une église romane du XIIe siècle, sans aucun antécédent architectural, et un édifice mal déterminé, mais d'origine postérieure à la ruine de l'église des Croisés. En d'autres termes, et pour reprendre à mon compte, après en avoir détaillé la

preuve, le jugement si juste du P. Lagrange, en 1903, je n'ai jamais vu à Qoubeibeh, ni dans les ruines de l'annexe, ni « dans les ruines de l'église une seule pierre dont on put dire qu'elle est antérieure aux Croisés » (cf. *Les monuments de Qoubeibeh*, dans *Rev. bibl.*, 1931, p. 79, 80). A l'encontre de son confrère, le P. Meistermann, qui voulait faire remonter au VIe siècle l'église de Qoubeibeh, le P. Viaud s'accommode volontiers de l'origine médiévale, mais il suppose que l'église ne fut bâtie et *bâtie de cette façon* que pour enclaver la maison de Cléophas. Or, ce qu'on nous présente comme une *maison juive* est une habitation dont il est difficile d'indiquer la date exacte et le véritable caractère, musulman ou chrétien. « Je suis persuadé pour mon compte, dit le P. Vincent, que cette très humble bâtisse, manifestement postérieure à l'église du XIIe siècle — dont l'ordonnance tout à fait régulière n'a été sacrifiée d'aucune façon — ne saurait pas plus être mise en relation avec « la maison de Cléophas, que le site de Qoubeibeh avec l'Emmaüs évangélique ». *Les monuments de Qoubeibeh*, dans *Rev. bibliq.*, 1931, p. 91.

2° D'autres, en s'autorisant de Josèphe, ont pensé à un autre endroit plus proche encore de Jérusalem. L'historien juif raconte, en effet, que Titus installa, après la guerre de 70, une colonie de 800 vétérans sur le territoire d'une localité qu'il appelle Ἀμμαοῦς (*Bell. jud.*, VII, VI, 6). Or, ce site se trouvait à *trente stades* de Jérusalem, ἀπέχει δὲ τῶν Ἱεροσολύμων σταδίους τρίακοντα. La leçon ἑξήκοντα ne se rencontre que dans un seul manuscrit, elle est trop visiblement inspirée de saint Luc pour pouvoir prévaloir sur celle de *trente* constatée par Niese sur six manuscrits. De plus, le nom lui-même d'Ἀμμαοῦς est suspect. Le témoin latin de Josèphe, qui dépasse en antiquité tous les manuscrits grecs et qui, de l'aveu de Niese, est parfois le seul à avoir conservé inaltéré le texte original, porte Amassa et non Emmaüs. Or, Amassa correspond à Mosa ou Hammosa du Talmud où il est question de Qolonieh, aujourd'hui Colonieh, nom qui évoque évidemment le souvenir de l'ancienne colonie romaine établie en cet endroit. Même en supposant que cette colonie se soit étendue jusqu'à Beit-Mizzeh, à une quarantaine de minutes de Colonieh, nous ne sommes toujours qu'à environ 40 stades de Jérusalem. Et ce qui est tout aussi grave que la distance insuffisante et le nom douteux, c'est que l'on a toujours ignoré, dans la haute antiquité, qu'un village situé à une trentaine de stades de Jérusalem ait porté le nom d'Emmaüs; on connaissait, et Josèphe aussi, l'Emmaüs des Macchabées devenu Emmaüs-Nicopolis, on ne connaissait pas Emmaüs-Qolonieh qui ne dut son existence problématique qu'à un texte de Josèphe si justement discuté. Beaucoup plus tard, vers l'an 1050, Jean, le métropolite des Euchaïtes dans le Pont montrait qu'on était aux prises, de son temps, pour la solution de ce problème évangélique, avec les mêmes difficultés que nous connaissons encore de nos jours. « Quant aux mots : *à un village, à une distance de 60 stades* (de Jérusalem), écrivait-il, les uns étendent la distance à beaucoup plus que cela, d'autres, au contraire, la restreignent à 30 stades, en tâchant de montrer qu'Emmaüs est plutôt exactement à cette distance de Jérusalem... » (*Joannis Euchaitarum Metropolitæ quæ supersunt*, descripsit Bollig, éd. de Lagarde, Gottingæ, 1882, p. 63, cité par Van Kasteren, dans *Rev. biblique*, 1892, p. 97, n. 2.)



201. — 'Amwâs, la basilique après les fouilles : au premier plan, les arasements de la façade primitive; à l'arrière, tombes musulmanes et fondations de la façade du XIIe siècle, d'après *Revue biblique*, 1926, pl. 3.

3° Emmaüs-Nicopolis nous apparaît, être au contraire, dans une tout autre situation vis-à-vis de la tradition palestinienne. Les fouilles de l'École biblique dominicaine à 'Amwâs, en montrant que la grandiose basilique était plus vénérable encore qu'on ne le supposait, n'ont fait qu'accentuer davantage la haute antiquité de la tradition orale qui fixait en cet endroit le

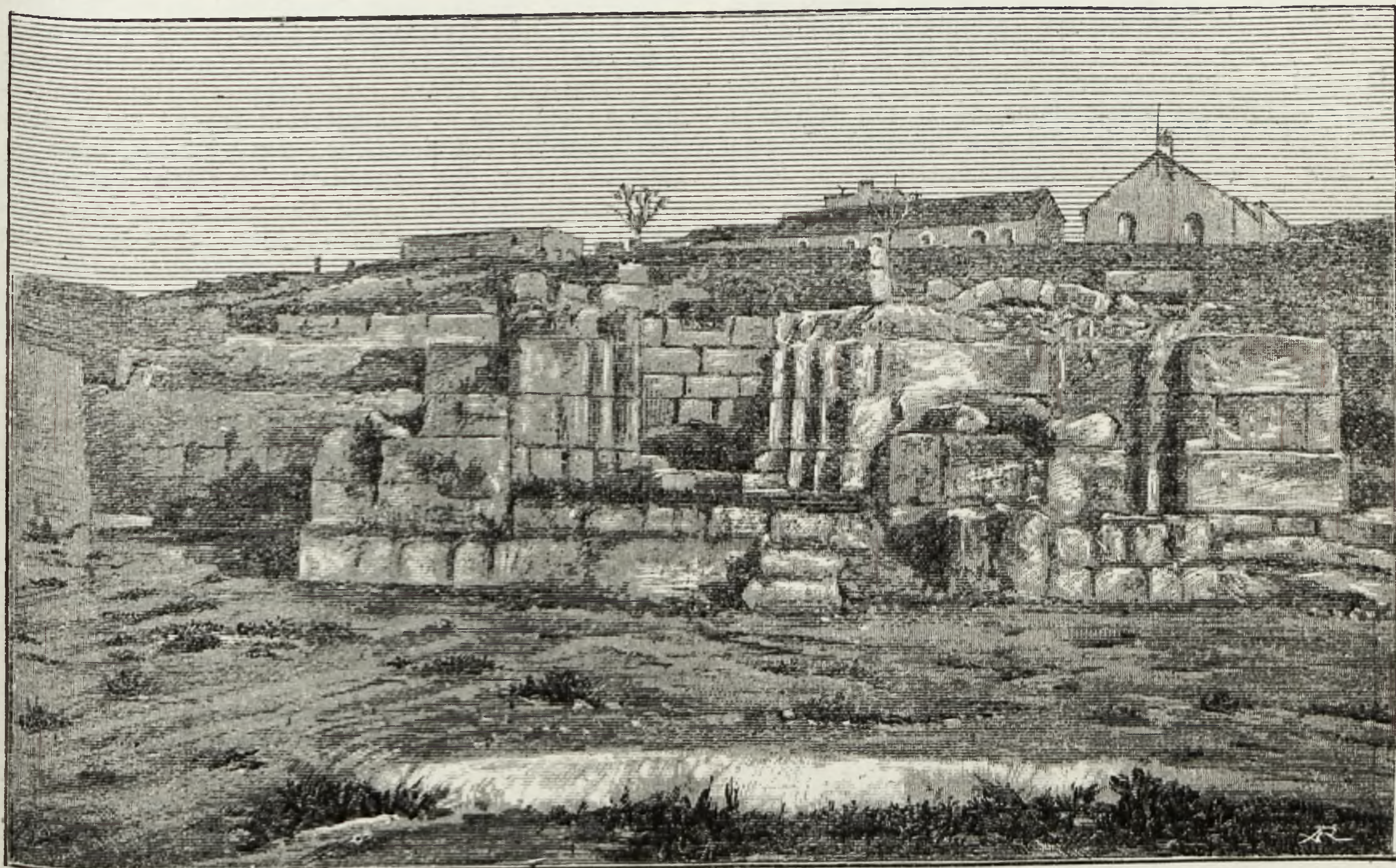
souvenir de la rencontre de Jésus avec deux disciples au jour même de la résurrection.

Ces fouilles (fig. 201, 202), faites au cours de l'automne 1924, étaient désirées depuis plus de vingt ans. Elles furent conduites par le R. P. Vincent et durèrent du 5 novembre au 11 décembre; elles aboutirent à cette conclusion, grosse de conséquences, en faveur de la légitimité de la tradition locale Emmaüs-Nicopolis, à savoir non pas que l'église d'ʿAmwâs n'était pas postérieure au vᵉ siècle, mais qu'elle était certainement des débuts du ivᵉ, au plus tard, et tout aussi aisément du iiiᵉ siècle. Et le P. Vincent, en deux pages que nous résumons et que, parfois, nous complétons, expose ainsi les vicissitudes par lesquelles passa le site Emmaüs-Nicopolis.

Aux derniers temps de l'autonomie juive, la petite ville macchabéenne d'Emmaüs atteignait à peine la maüs se soit relevée de ses ruines avec une rapidité telle qu'elle ait pu être, en l'an 30 ap. J.-C., la cité forte qu'elle devait devenir plus tard, aux approches de la guerre de l'indépendance, quand la toparchie d'Emmaüs fut, avec celles de Lydda, Joppé et Tamna, administrée par Jean l'Essénien. (*Bell. jud.*, II, xx, 4.)

Après la victorieuse guerre de 70, Emmaüs continua à être occupée par les Romains, la cité s'étendit entraînant, sur la basse rampe de la colline, la destruction de tombes antiques dont on se servit comme de carrières et, vers le milieu du iiᵉ siècle, une villa s'établit sur les ruines des anciennes maisons de l'ère macchabéenne.

Une ou deux générations plus tard, Emmaüs fut administrée par Jules Africain et, grâce à lui, elle bénéficia des faveurs et des largesses de Septime-



202. — ʿAmwâs, la basilique vue du chevet après déblaiement; à l'angle N.-O., la maisonnette construite pour abriter les débris du pavement de la villa romaine.

zone de nos ruines. L'église commémorative avait donc été établie un peu en dehors de la ville pour conserver, sans doute, le souvenir de la maison de Cléophas et marquer l'endroit où les disciples avaient insisté pour garder auprès d'eux le mystérieux voyageur et l'empêcher de poursuivre sa route comme il en manifestait l'intention.

A l'époque évangélique, Emmaüs-Nicopolis ne devait plus être la ville florissante qu'elle devint par la suite. Au cours de la période troublée qui suivit la mort d'Hérode le Grand (4 av. J.-C.), un chef de bande attaqua, près d'Emmaüs, un convoi romain de ravitaillement; il enveloppa la cohorte qui l'accompagnait, tua le centurion Arius et quarante de ses meilleurs soldats. Les habitants d'Emmaüs craignant, à bon droit, des représailles désertèrent leur cité; et, quand Varus vint pour venger ses compatriotes, il trouva une ville abandonnée qu'il livra aux flammes et détruisit de fond en comble. (*Ant. jud.*, XVII, x, 7, 9; *Bell. jud.*, II, iv, 3.) On a peine à croire qu'Emmaüs... Sévère (193-211). C'est alors qu'elle devint Nicopolis, peut-être en souvenir de la victoire qui avait assuré l'empire à Sévère (cf. Eusèbe, *P. G.*, t. xxvii, col. 641; S. Jérôme, *P. L.*, t. xxiii, col. 675), si même, au dire de Sozomène, elle n'avait pas déjà reçu ce titre immédiatement après 70. (Cf. *Hist. eccl.*, V, xxi, *P. G.*, t. lxvii, col. 1280-1281.) Comme les Sévère ne marchandaient pas plus aux communautés juives le droit de bâtir des synagogues qu'ils ne refusaient aux païens celui de multiplier leurs temples, la communauté chrétienne d'Emmaüs sollicita la faveur d'élever une église pour son culte. Elle choisit, hors de la ville, un endroit permettant de s'installer plus au large. La présence d'une villa ne déconcerta point l'architecte; il traça résolument son plan à travers un cycle de mosaïques tout en s'efforçant de n'en détruire que le moins possible et d'adapter le reste à sa propre décoration.

C'est entre 225 et 250 que fut construite et achevée l'église d'ʿAmwâs. Si la courte persécution de Dèce (249-251) n'amena point sa ruine immédiate, cette

ruine fut certainement consommée durant la persécution de Dioclétien (284-305). C'est probablement durant l'*ère des martyrs*, au début du IVe siècle, qu'on ensevelit un grand nombre de corps chrétiens auprès de l'ancienne église, sinon même à l'intérieur de l'édifice délabré et jusque sur les fondements des murailles qui furent arrachées à l'angle nord-ouest, sur une certaine étendue. Après la tourmente, on recouvrit ces tombes d'une mosaïque géométrique.

Puis vinrent les Croisés et leur restauration. Mais, en 1187, l'Islam redevint de nouveau le maître de la contrée. L'église, antérieurement restaurée, tomba de nouveau en ruines.

On se demande, à bon droit, qui avait pu déterminer les chrétiens d'Emmaüs-Nicopolis à fixer en cet endroit, par un monument, à une date aussi reculée, un souvenir évangélique bien précis? On a mis en avant, pour ne parler que des plus anciens, le nom d'Origène qui, en 215, visita Emmaüs; on a parlé aussi de Jules Africain qui, originaire d'Emmaüs, n'avait d'Africain que le nom. Curieux de questions bibliques — dont il s'entretenait volontiers avec Origène — Jules se serait demandé si son Emmaüs n'était pas celui de Luc. Poser la question de cette manière, semble peu vraisemblable. Origène et Jules Africain n'ont pu voir dans Emmaüs-Nicopolis, en dépit des difficultés soulevées par la distance, l'Emmaüs de Luc que parce qu'ils ont trouvé ce renseignement clairement affirmé par la tradition locale. Reste à savoir si cette tradition était fondée, mais le P. Buzy ne craint pas de déclarer à ce propos « qu'il n'est pas une seule tradition en Palestine qui se présente avec de tels appuis à une époque si reculée » (*Jérusalem*, 1925, p. 388). Forts de cette tradition, les chrétiens construisirent une basilique entre 225-250 et, par la suite, durant plusieurs siècles, nul ne contesta qu'Emmaüs-Nicopolis ne fût l'Emmaüs évangélique. *Le Pèlerin de Bordeaux*, en 333, Eusèbe, dans son *Onomasticon* (cf. *De situ et nominibus locorum hebraicorum*, trad. de saint Jérôme, *P. L.*, t. XXIII, col. 896), saint Jérôme (*Epist.*, CVIII *ad Eustochium*, *P. L.*, t. XXII, col. 883) sont des témoins particulièrement autorisés d'une aussi ancienne tradition. Nous trouvons après eux : Sozomène, *Hist. eccl.*, V, XXI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1280-1281 et Théodosius vers 530, *De Terra sancta*, édit. de l'*Orient latin*, in-8°, Genève, 1877, p. 71. Et, en dépit de l'affirmation de Jean, le métropolite des Enchaïtes signalant pour Emmaüs une distance bien plus grande que 60 stades chez les uns et de trente stades seulement chez les autres, il semble bien que, dans leur ensemble, les chrétiens de Palestine ont attendu le XIIe siècle, comme en font foi leurs évangéliaires, pour qu'on leur montrât ailleurs qu'à Nicopolis l'Emmaüs évangélique. Quoi qu'on fasse et quoi qu'on dise, Qoubeibeh et Qolonieh ne peuvent se prévaloir que d'une tradition relativement récente et ils n'ont pas pour eux le texte de Luc — tandis que, si le site Emmaüs-Nicopolis n'a pas pour lui, en toute certitude, le texte de Luc, il a incontestablement, en sa faveur, une tradition remontant à tout le moins à la fin du IIe siècle ou aux toutes premières années du IIIe et cette tradition, au moment où elle fut constatée par Origène et Jules Africain, n'était nullement contestée et ne le fut pas davantage par la suite avant plusieurs siècles. On peut même affirmer sans crainte que la question de l'Emmaüs évangélique ne se poserait plus aujourd'hui, à l'exégète ou au géographe, si Luc, XXIV, 13, portait 160 stades et cela en dépit des difficultés réelles, mais non insurmontables, soulevées par le récit du troisième évangile.

D. Emmaüs-Nicopolis et le récit de saint Luc, XXIV, 13-35. — Les difficultés soulevées d'après le récit de saint Luc, pour identifier l'Emmaüs dont il parle avec Emmaüs-Nicopolis, sont au nombre de deux :

1° On trouve la distance entre Emmaüs-Nicopolis et Jérusalem trop grande pour qu'elle ait pu être franchie, aller et retour, par la même personne, en une seule journée; 2° Emmaüs était une cité alors trop importante pour que saint Luc, si prodigue par ailleurs du mot πόλις, ne l'ait qualifiée que par le terme κώμη.

1° La distance d'Emmaüs-Nicopolis à Jérusalem pouvait-elle être accomplie, dans les deux sens, en un seul jour?

Les Juifs venaient de bien plus loin pour assister aux solennités pascales; Emmaüs-Nicopolis par la route la plus directe, celle que des piétons devaient emprunter, n'était qu'à 144 stades, soit 26 kilomètres et demi de la ville sainte. La Pâque finie, les deux disciples rentraient chez eux désenchantés, non pourtant sans soupçonner quelque chose concernant la résurrection; ils savaient que des femmes avaient trouvé le tombeau vide, que des anges étaient apparus et avaient annoncé que Jésus était vivant, que quelques intimes étaient allés au sépulcre et avaient tout trouvé dans l'état décrit par les femmes (Luc., XXIV, 22-24), mais ils ignoraient tout des apparitions du Christ ressuscité soit à Marie-Madeleine, soit aux saintes femmes, soit à Pierre. Or, qu'on le remarque bien, Marie-Madeleine monta au sépulcre dès le matin, *avant que les ténèbres fussent dissipées*, elle courut prévenir Simon-Pierre et Jean de ce qui s'était passé; ceux-ci accoururent ensemble au sépulcre et l'apparition de Jésus à Marie-Madeleine suivit aussitôt la constatation du tombeau trouvé vide, après que Pierre et Jean se furent éloignés. Elle eut donc lieu de bonne heure dans la matinée (Joa., XX, 1-17). Quant à Marie-Madeleine, elle alla, sans tarder évidemment, annoncer aux disciples qu'elle avait vu Jésus et leur transmit son message (Joa., XX, 18). Or, quand elle arriva, les disciples d'Emmaüs, qui avaient assisté au retour de Pierre et de Jean, n'étaient déjà plus là (Luc., XXIV, 24). Accompagnés du mystérieux compagnon qui s'était joint à eux en cours de route, ils s'avançaient vers Emmaüs et, comme ils approchaient du terme de leur voyage, pour empêcher leur interlocuteur d'aller plus loin, ils ajoutaient à leurs instances la remarque que le jour baissait : « Reste avec nous, car le soir vient, et le jour est déjà sur son déclin. » (Luc., XXIV, 29.) Le P. Lagrange dit à ce propos, dans son *Commentaire de l'Évangile selon saint Luc :* « Entre midi et le coucher du soleil, le jour baisse, le soir approche » (p. 607). Il suppose même que les disciples ont pu exagérer l'heure tardive pour obliger l'étranger à accepter l'hospitalité qu'ils lui offraient et qu'ils lui offraient chez eux. Or, les termes employés par les disciples d'Emmaüs pour retenir auprès d'eux leur compagnon occasionnel de route ont leurs équivalents dans la littérature de l'Ancien Testament. Au c. XIX, 9, du livre des Juges, nous voyons le beau-père du lévite lui dire : « Voici que le jour penche vers le soir, passez la nuit ici. » Dans les LXX : Ἰδοὺ δὴ ἠσθένησεν ἡ ἡμέρα εἰς τὴν ἑσπέραν, d'après le *Vaticanus* — Ἰδοὺ δὴ εἰς ἑσπέραν κέκλικεν ἡ ἡμέρα, d'après l'*Alexandrinus* et dans saint Luc, πρὸς ἑσπέραν ἐστὶν καὶ κέκλικεν ἤδη ἡ ἡμέρα. Or, quelle heure pouvait-il bien être au moment où le beau-père parlait ainsi? trois à quatre heures de l'après-midi, puisque le lévite, ne se laissant pas fléchir cette fois, quitte Bethléem, va dans la direction de la ville des Jébuséens avec ses ânes, sa concubine, son domestique et, ne voulant pas se rendre dans une ville d'étrangers, poursuit sa route vers Gabaa de Benjamin où il parvient au moment où le soleil se couchait. Or, le trajet de Bethléem à Gabaa, dans les conditions où il était accompli

par le lévite, ne pouvait pas exiger moins de trois heures de marche.

Josèphe, qui devait comprendre mieux que personne le sens précis pour un Oriental du Ier siècle de telles expressions « il se fait tard et déjà le jour baisse », fait partir le lévite beaucoup plus tôt même, vers midi, περὶ δείλην ἔξεισι. Or, δείλη c'est tout l'espace de temps depuis midi jusqu'au soir. Et l'historien juif poursuit en ces termes, *Serius enim filiam dimittebant parentes atque moram faciebant ad inclinationem diei, Antiq. jud.*, V, II, 8. Ainsi donc, le P. Lagrange s'est fait l'écho de Josèphe quand il a écrit, dans son Commentaire de saint Luc, cette phrase pourtant si exacte, mais qui, à première vue, peut surprendre, « entre midi et le coucher du soleil, le jour baisse ».

Un autre palestinien, le prêtre Hésychius de Jérusalem, interprète dans le même sens, au début du Ve siècle, les paroles dont se servit saint Luc : *Neque enim scriptum est vesperam fuisse quando appropinquaverunt castello Emmaüs, sed advesperasse et inclinatam esse jam diem, adeo ut esset forsan octava vel nona hora, quia a septima, quasi ad vespertinam partem inclinat sol. P. G.*, t. XCIII, col. 1443. Évidemment, Hésychius compte ici les heures à la manière juive; selon lui, au moment où les disciples insistaient pour retenir l'étranger, il était peut-être 2 ou 3 heures de l'après-midi, car, à partir de la septième heure, c'est-à-dire à partir d'une heure de l'après-midi, le jour décline.

Nous voici donc bien fixés par un texte de l'Ancien Testament, par une interprétation de Josèphe et d'Hésychius, sur le sens que pouvaient avoir, sur les lèvres des disciples, les paroles « il se fait tard et déjà le jour baisse ». Il pouvait être alors tout au plus deux heures de l'après-midi, car les disciples ayant quitté Jérusalem avant toute apparition de Jésus, connue dans la ville sainte, avaient dû en partir entre 8 et 9 heures, et pouvaient facilement avoir franchi leurs 144 stades ou 26 km. 1/2 en cinq heures et demie.

Évidemment, sitôt arrivés, après une telle course et pour ne manquer en rien aux devoirs de l'hospitalité orientale si accueillante, les disciples et leur mystérieux compagnon s'étendirent sur les lits ou sur les nattes disposés sur les trois côtés de la table et c'est alors que Jésus se fit connaître à eux à la fraction du pain. A lire le récit de Luc, cette scène dut se dérouler fort rapidement (Luc., XXIV, 30, 31). Au moment même où Jésus fut reconnu, il se rendit invisible à leurs yeux. On comprend l'importance que prit pour eux un pareil événement. Ils étaient partis de Jérusalem accablés de tristesse, ne sachant qu'une chose, c'est que le tombeau avait bien été trouvé vide, mais que personne encore n'avait revu Jésus. Eux, ils viennent de le voir! Aussi n'hésitent-ils pas à refaire, en sens inverse, le chemin qu'ils viennent de parcourir pour en informer les apôtres qu'ils espèrent rencontrer encore à Jérusalem. Ils se lèvent à l'heure même où Jésus a disparu à leur yeux et ils trouvent les Onze réunis. Eux aussi savent que le Seigneur est ressuscité, il est apparu à Simon. Quelle heure pouvait-il bien être, car le récit de Luc ne permet pas de douter que ce soit le même jour qu'ils parvinrent à Jérusalem? Entre 7 et 8 heures, sans même supposer qu'ils aient pris des montures ou que la joie de la bonne nouvelle à annoncer leur ait fait hâter beaucoup leur marche. L'ancienne tradition, qui a situé l'Emmaüs évangélique à Emmaüs-Nicopolis, a vu tout aussi bien que nous la difficulté du retour dans la même journée; elle a pesé cette difficulté, elle ne l'a jamais trouvée insurmontable. Le même Hésychius de Jérusalem, dont nous invoquions le témoignage il y a un instant, s'exprimait sur ce sujet en ces termes : *Non enim admirari oportet quod eodem die ab Jerusalem in Emmaüs et ab Emmaüs in Jerusalem profecti fuerint. Neque enim scriptum est vesperam fuisse quando appropinquaverunt castello Emmaüs, sed advesperasse et inclinatam esse jam diem adeo ut esset forsan octava vel nona hora quia a septima quasi ad vespertinam partem inclinat sol. Præterquam quod cursum illi adhibuerint præ gaudio ut nuntiarent miraculum, et pervenirent valde sero. Serum enim appellare solemus quod ad multam noctem protenditur tempus. P.G.*, t. XCIII, col. 1443. Hésychius faisait arriver les disciples en pleine nuit et maintenait quand même l'identification traditionnelle la plus autorisée. Nous, nous les faisons arriver beaucoup plus tôt; or, au 14 nisan, la nuit commençait vers 6 heures et demie.

Et comment ne pas rapprocher de la prouesse des disciples d'Emmaüs une autre, rapportée par les Actes des apôtres, XXIII, 23-32, et accomplie par l'escorte conduisant saint Paul à Antipatris? Fantassins et cavaliers font, de nuit, 336 stades, environ 62 kilomètres, et, laissant les cavaliers continuer sur Césarée avec le captif, les fantassins reviennent à Jérusalem dans la journée. C'est là, évidemment, une belle performance auprès de laquelle celle des disciples d'Emmaüs passe pour bien moins extraordinaire qu'elle ne le paraît au premier abord. Les fantassins de l'escorte franchirent, pour ainsi dire, d'une seule traite plus de 120 kilomètres, les disciples d'Emmaüs, de 50 à 60, selon l'itinéraire choisi.

Il n'y a donc aucune difficulté vraiment insurmontable à ce que les disciples, partis de Jérusalem le matin, y soient revenus le soir, avant la seconde veille de la nuit.

2° Saint Luc pouvait-il se servir du terme κώμη pour désigner une cité comme l'Emmaüs des Macchabées, devenue plus tard Nicopolis?

Ne l'oublions pas, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, Emmaüs-Nicopolis n'était vraisemblablement plus à l'époque évangélique, après l'exode de ses habitants et les ravages de Varus vers l'an 3 av. J.-C., la cité prospère qu'elle avait été jadis et qu'elle devait redevenir plus tard (voir col. 1057). En employant pour la désigner le terme κώμη et non celui de πόλις, saint Luc a donné à la modeste bourgade qu'elle devait être alors le qualificatif qui lui convenait. « La qualification de κώμη, donnée à Emmaüs par l'évangéliste ou son document, répond assez exactement, dit le P. Abel, à la condition de cette localité au moment où se passe l'épisode des deux disciples et au temps où saint Luc séjourna en Palestine. Pour être chef-lieu d'une toparchie (et Emmaüs le fut sous le gouvernement de Jean l'Essénien, au moment où allait éclater la guerre de l'indépendance, vers 66, (*Bell. jud.*, II, XX, 4), la situation importait plus que le nombre d'habitants. Au point de vue gréco-romain, seule parmi les chefs-lieux, Jérusalem avait droit au titre de πόλις. » *Rev. bibliq.*, 1925, p. 361. Les centres secondaires, en termes officiels peu usités dans le langage populaire, se nommaient μητροκομίαι, ou encore κωμοπόλεις, et des centres, à cette époque bien plus importants que ne pouvait l'être Emmaüs, sont qualifiés de κώμη par les géographes ou les historiens : Strabon donne ce titre à Jamnia, Pline appelle Ascalon *oppidum* (cf. Guérin, *Judée*, t. II, p. 59), Josèphe qualifie de κώμη Betogabri, la future Éleuthéropolis, (*Bell. jud.*, IV, VIII, 1), et Lydda, qui devait devenir Diospolis (*Antiq. jud.*, XX, VI, 2). Emmaüs, pour un historien hellénisant, ne méritait pas un autre qualificatif tant que la faveur impériale n'en aurait pas fait Nicopolis, au début du IIIe siècle. Sans doute, dans l'évangile de l'enfance, Luc (I, 26; II, 4) désigne comme des villes Nazareth et Bethléem, mais ne perdons pas de vue que l'évangéliste dépend ici d'une sourcs

araméenne et qu'en hébreu le mot עיר n'avait pas l'acception précise qu'avaient, en grec, les termes πόλις et κώμη. Dans les LXX, κώμη correspond à sept mots hébreux. Or, s'il traduit habituellement les mots חָצֵר ou encore בַּת, à cinq reprises il est l'équivalent de עיר. N'oublions pas non plus que saint Jean qualifie de κώμη (vii, 42) la bourgade de Bethléem appelée par Luc πόλις (ii, 4). C'est donc, sous l'influence d'un document sémitique, écrit ou oral, que le troisième évangéliste a accordé, plus facilement qu'il ne convenait, le titre de πόλις à des bourgades qui ne le méritaient pas. En désignant, au contraire, Emmaüs comme une bourgade, κώμη, il a donné à cette localité l'appellation qui lui convenait, soit vis-à-vis de Jérusalem, la métropole religieuse, soit vis-à-vis de Césarée de Palestine, la capitale administrative.

Conclusion. — De tous les sites palestiniens dont le nom a été mis en avant pour être l'Emmaüs évangélique, Emmaüs-Nicopolis est le seul à pouvoir se prévaloir d'une tradition locale aussi ancienne et aussi sérieusement fondée, puisqu'elle remonte au moins à la fin du iie siècle et provoqua la construction d'un sanctuaire entre 225 et 250. Et, si la distance indiquée par saint Luc au chapitre xxiv, 13, était 160 stades et non 60, les autres difficultés soulevées par le récit n'étant pas, comme on vient de le voir, insurmontables, rien absolument ne s'opposerait à considérer comme résolu ce problème de géographie palestinienne et à faire d'ʿAmwâs, autrefois Nicopolis, le site certain d'une apparition du Christ ressuscité aux deux disciples découragés.

L. Pirot.

ENFER (dans l'Écriture). — Le mot *enfer* peut être pris dans des acceptions diverses, les unes strictement dogmatiques, les autres plus larges, voire même mythologiques. Nous essayerons de tracer la courbe du mouvement général de la Révélation, allant des origines à la pleine lumière du Nouveau Testament. Si l'Ancien Testament, du moins dans ses œuvres les plus anciennes, ou les moins spécifiquement didactiques, ne possède pas la clarté définitive des enseignements de Jésus, il n'a pas non plus cette ignorance des fins dernières qu'on semble parfois lui attribuer. Il faut se rappeler le mot de l'Évangile, dit dans un autre contexte, mais qu'on peut citer pour ce qui nous occupe ici : *propter duritiam cordis*. Dieu fit l'éducation de son peuple, comme toutes choses, avec poids et mesure.

I. Enfer dans l'Ancien Testament. — Il ne faut donc pas poser, au point de départ de notre enquête, une définition trop étroite du mot *enfer*, afin de la retrouver et de la légitimer par nos textes. Nous parcourrons le cycle des Livres saints, selon leur caractère et leur date, en examinant comment chacun parle du séjour des morts et de son ténébreux mystère.

I. LITTÉRATURE SACRÉE ANTÉ-EXILIENNE (en fait jusqu'à Jérémie). — 1. *Documents narratifs.* — *a)* Le Pentateuque. — Dès les origines, à la faute du premier homme, le mystère de la mort est mis en relation avec le péché dont elle est le châtiment (Gen., ii, 17; iii, 19), sans qu'il soit d'ailleurs fait allusion à ce qui se passe après elle. Pour la définir, l'une des expressions les plus fréquentes est : *aller en paix vers ses pères* (Gen., xv, 15 : « Toi, tu t'en iras en paix vers tes pères, tu seras mis en terre dans une heureuse vieillesse. ») Il semble bien qu'il y ait opposition entre le verbe actif de la première proposition *tâbôʾ* et le verbe passif niphal, *tiqâbed*, de la seconde : le premier terme exprimerait le passage au schéol de l'âme survivante, le second, l'inhumation du corps. Même façon d'exprimer la mort, xxv, 8 (il y a un niphal, mais le sens se réfère à celui de la première expression, xv, 15); xxv, 17; xxxv, 29, etc. Lorsque le mot « avec ses pères » indique vraiment une sépulture, l'auteur a soin de le dire; ainsi, dans les dernières recommandations de Jacob (xlix, 29) : « Je vais être réuni à mon peuple; enterrez-moi avec mes pères dans la caverne. » Ce texte manifeste aussi très clairement la distinction qu'il faut faire entre « être réuni à son peuple » et l'inhumation corporelle. Dans plusieurs cas d'ailleurs, il est évident qu'il ne peut s'agir de sépulture : un passage mérite d'être mis en relief à ce sujet, car il confirme le sens que nous avons donné aux deux formules : « aller vers ses pères » ou « être réuni à son peuple », c'est le ℣ 35 de Gen., xxxvii, à propos du chagrin de Jacob pleurant la disparition de Joseph : « Il refusa d'être consolé, il disait : je descendrai dans le deuil vers mon fils au séjour des morts », *abel scheôlâh*. C'est la première fois que le mot schéol apparaît dans l'Écriture; il signifie le séjour souterrain des Rephaïm, des Ombres. Le verbe *sâʾal* signifie « creuser » (sens 1er). Gesenius le faisait dériver de la racine *sâʿal*, radical dont viennent les mots *soʿal*, « creux de la main », *miséʿol*, « creux », *sûʿâl*, « renard » (habitant de tanière), comme l'allemand *Hölle* vient de *Höhle* et le latin *caelum*, du grec κοῖλος. En tout cas, il correspond à l'assyrien *kigallu*, la grande terre (autre mot : *arallu*, le royaume des morts), comme à l'égyptien *Dêt*, le monde inférieur (conception assez tardive, les *Textes des Pyramides* plaçant le séjour des défunts dans les champs célestes d'Earu)... Ce texte de la Genèse indique nettement que tout n'est pas fini pour l'homme à la mort et, si l'idée de rétribution n'est pas exprimée, on peut du moins penser qu'on savait, à l'époque des patriarches, qu'il était une autre vie et qu'on s'y retrouverait.

Dans le livre des Nombres, se lit : la formule habituelle, *être réuni à son peuple*, cf. xx, 24; xxvii, 13; xxxi, 2... A propos de la révolte de Coré, Dathan et Abiron, Moïse les menaça en ces termes (xvi, 30) : « Si la terre ouvre sa bouche et les engloutit, avec tout ce qui leur appartient, et qu'ils descendent vivants au schéol, vous saurez que ces gens ont méprisé Yahweh. Ils descendirent vivants au schéol... un feu sortit de Yahweh et consuma les deux cent cinquante hommes qui offraient le parfum... » Nous trouvons ici réunies les idées de mort, de schéol, de châtiment, et même la mention du feu. Il faut se garder, toutefois, d'une interprétation purement nominale; le texte indique simplement la façon horrible de mourir, englouti vivant, avec tous les biens. Il est suggestif de relever dans un même contexte les trois idées susindiquées.

Le Deutéronome amorce de manière plus précise le concept d'enfer. Il y a les formules traditionnelles, xxxi, 16 : « tu vas être couché avec tes pères » (il ne peut être question, ici, de sépulture); xxxii, 50, « tu vas être réuni à ton peuple ». Dieu déclare, dans le cantique de Moïse : « Le feu de ma colère s'est allumé; il brûle jusqu'au fond du schéol. (*Ki'esch qadehah be 'aphi, wa tiqad ʿad scheôl tahetim.*) L'interprétation obvie du texte montre qu'il y a place, dans le séjour des morts, pour l'action de la colère divine. On ne doit pas appuyer outre mesure sur le mot *'esch :* dans la littérature biblique, si expressive et picturale, la colère est représentée souvent comme un feu dévorant (cf. Jud., ix, 20; Deuter., iv, 24; Is., lxvi, 15, etc.).

b) Le premier livre de Samuel possède un récit très curieux et bien connu : l'évocation de l'ombre de Samuel par le *medium* (!?) d'Endor. Nous n'avons pas à l'étudier ici pour lui-même, mais il est une affirmation, par les faits, de la survivance personnelle après la mort. L'esprit du défunt, *apax* dans la Bible, est nommé *'elohim*, non par assimilation à la divinité (la tendance à déifier les morts ne se manifesta jamais en

Israël), mais pour indiquer un état différent, mystérieux et redoutable. « Je vois un dieu qui monte de la terre. » (xxviii, 13.) Le verbe *évoquer* est l'*hif'il* de *'aah :* « faire monter ». La terre ici est synonyme de schéol (comme *kigallu* assyrien qui veut dire : terre, au sens d'enfer). La première parole de Samuel est une protestation : « Pourquoi m'as-tu troublé en me faisant monter? » Cette anecdote invite à ne pas exagérer le sommeil léthargique des habitants du schéol.

Dans II Sam., xxii, 24, le mot schéol a le sens de mort; de même, dans I Reg., ii, 6 : « descendre... au schéol. »

La version grecque du livre de Tobie parle du « lieu éternel » (εἰς τὸν αἰώνιον τόπον) iii, 6.

2. *Documents prophétiques, avant et après l'exil.* — Nous avons suivi le plus souvent, dans ce paragraphe, la chronologie du savant ouvrage de van Hoonacker (*Les douze petits Prophètes*, Paris, 1908) pour déterminer l'ordre à mettre dans notre enquête. Aucun prophète, d'ailleurs, ne traite explicitement de l'au-delà et de ses châtiments. Relevons du moins les affirmations des auteurs sacrés quant à l'existence de l'enfer. Une phrase très brève, d'abord, d'Amos, ix, 2 : « S'ils s'enfoncent dans le schéol, ma main les en retirera et, s'ils montent au ciel, je les en ferai descendre. » (Trad. Touzard.) Le prophète prend les deux demeures les plus opposées, les plus inaccessibles, afin de montrer l'universalité de la puissance divine. Allusion dans Osée, xiii, 14, où il s'agit de la mort, qu'on peut définir : ce qui livre l'homme à la puissance des enfers; envisagée sous cet aspect, elle est un commencement redoutable.

Dans Isaïe, le mot schéol revêt plusieurs sens, celui de trépas d'abord (cf. v, 14; xxviii, 15; xxxviii, 10). Dans la prophétie de l'Emmanuel, vii, 11 c'est le monde infernal : « dans les profondeurs du schéol ». (On retrouve la même antithèse que dans Amos, ix, 2.) Plus loin, Isaïe représente son contenu, quand il décrit l'accueil fait par les enfers au tyran : « Le schéol pour toi s'émeut dans ses profondeurs, pour aller à ta rencontre. Pour toi il réveille les ombres (*rephoïm*, cf. l'assyrien *edimmu*)... Tous prennent la parole et ils te disent : toi aussi, te voilà faible comme nous... » Survie personnelle, où les âmes se reconnaissent, communiquent entre elles... On ne peut parler, cependant, d'état heureux ou malheureux : l'expression « faible comme nous » est appliquée par un vivant (le prophète) à ceux qui ne sont plus; cela veut dire : « te voilà mort comme nous ». Lorsqu'Ezéchias supplie Yahweh de l'épargner (xxxviii), il déclare : « le schéol ne te loue pas » (ŷ. 18). Il considère la mort comme le terme de l'action humaine normale, des occupations de la vie présente, même dans ce qu'elle a de religieux. On ne peut en déduire de conclusion sur les occupations de l'au-delà; elles sont radicalement étrangères à un homme vivant sur terre. L'horreur de la mort, naturelle à l'homme, inspire les textes de ce genre. Ezéchias ne suppose pas que toute activité cesserait pour lui : il vient de dire : « Je ne contemplerai plus les humains parmi les habitants du monde. » (*'im-yôschebei hâdel*, ŷ. 11.) Il fera partie de cet autre univers inconnu et, parce que tel, indésirable. Les interprétations que la critique rationaliste veut essayer, en perdant de vue cette simple constatation, sont étrangement abusives.

Le chap. lxvi, d'ailleurs, semble bien annoncer, de manière figurée, le châtiment éternel que Dieu se réserve d'infliger. Dans cette apocalypse finale de la prophétie, il est d'abord parlé du jugement divin : « Car Yahweh va juger par le feu et le fer toute chair. » Quant à ses ennemis, « lorsqu'ils sortiront, ils verront les cadavres de ceux qui se sont révoltés... dont (*dont*, se rapporte grammaticalement à *ceux*) le ver ne mourra pas, dont le feu ne s'éteindra pas, et qui seront pour tous un spectacle d'horreur » (ŷ. 24). L'ensemble des commentateurs catholiques a toujours vu dans ce verset la peinture prophétique de l'enfer et de ses tourments. Le lieu figuré représente la vallée de Hinnom. La décomposition des cadavres est une combustion lente et, en même temps, une pourriture. « Les âmes des morts ressentent le tourment infligé à leur corps par les vers et le feu, comme une torture et une peine éternelles... le châtiment des Juifs apostats, dans Is., lxvi, 24, est représenté comme éternel. » (Cité par Condamin, *Le livre d'Isaïe*, Paris, 1905, p. 390.) D'ailleurs, la prédication du Christ donne au verset toute sa signification et en fait un divin commentaire (Marc, ix, 47, 48) : εἰς τὴν γέενναν, ὅπου ὁ σκώληξ οὐ τελευτᾷ, καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται, verset éliminé dans l'édition Nestle, conservé par le P. Lagrange.

Chose curieuse, Jérémie ne parle pas d'au-delà, ni de schéol. Mais il développe avec force le principe de la responsabilité individuelle (xxxi, 30 : « chacun mourra pour son iniquité, tout homme qui mangera des raisins verts, ses dents en seront agacées », cf. Ex., xx, 5) et celui de Yahweh rémunérateur (li, 56 : « Yahweh est le Dieu des rétributions, il paiera sûrement! »). Une allusion des *Lamentations* nous rappelle la notion confuse et peu explicite d'immortalité : « Il m'a fait habiter dans les ténèbres, comme ceux qui sont morts depuis longtemps » (mahschâk, de *haschâk*, être obscur, iii, 6). Baruch a les mêmes idées que certains passages des Psaumes et d'Isaïe : « Ce ne sont pas les morts, dans le schéol... qui rendent gloire et justice au Seigneur. » (ii, 17.) et il mentionne le schéol, iii, 11 et 19. Nahum prend la voracité du schéol comme terme de comparaison : « un appétit large comme le schéol » (ici : la mort). Ézéchiel, comme Jérémie, insiste sur la responsabilité individuelle (xviii, 20 : « l'âme qui pèche, c'est elle qui mourra », *néphésch* n'a pas ici le sens que nous donnons au mot âme, principe *subsistant* de vie; cf. Touzard, *Rev. bibliq.*, 1898, p. 209-210). Il emploie l'expression : *descendre au schéol*, xxxi, 15, 17; xxxii, 27. Allusion à l'activité personnelle des âmes, à propos de la descente du pharaon aux enfers : « Les plus puissants parmi les héros lui parleront, du milieu du schéol » (*mittôq*, d'un radical inusité *tûq*, cf. arabe *taqqa*, sectionner, couper par le milieu).

Daniel est plus explicite. S'il emploie le mot schéol pour parler de la mort, comme iii, 88, il affirme explicitement, xii, 2, la réprobation éternelle des pécheurs, ainsi que la récompense sans fin des élus : « Beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront les uns pour une vie éternelle, les autres pour les opprobres, pour la réprobation éternelle. » Pour la première fois, nous lisons là une affirmation solennelle de l'Ancien Testament, que l'Évangile explicitera. Le mot qui pourrait prêter à difficulté serait au début du verset : « beaucoup », *rabbim (rab).* Il ne faudrait pas en déduire que la résurrection et la sanction ne doivent pas être, selon Daniel, universelles. L'adjectif *rab* marque avant tout l'idée de nombre, sans avoir une signification partitive. On pourrait traduire, sans forcer le texte : la multitude... (pluriel collectif). L'oracle insiste sur la rétribution, tant des méchants que des justes : ces derniers, « ...qui auront conduit beaucoup à la justice, seront comme les étoiles, éternellement et toujours (*le 'ôlam wâ 'éd*, expression qu'on trouve souvent dans les Ps. pour exprimer l'idée de perpétuité, d'éternité, cf. Ps., x, 16; xlv, 7, etc.).

3. *Documents didactiques.* — Nous rangeons sous ce titre les écrits inspirés, tels que les Psaumes (abstraction faite des psaumes tardifs, et en prenant le Psautier dans son ensemble : cf. décret de la Commis. bibl., mai 1912), le livre des Proverbes, celui de Job.

a) Le Psautier. — S'il mentionne assez fréquemment le séjour des morts, il ne fournit pas beaucoup de lumière sur sa nature. Souvent le mot schéol est synonyme de mort. Le psalmiste, en danger, crie vers Yahweh pour être délivré : XVI, 10; XVIII, 6; XLIX, 16; LXXXIX, 49; CXV, 3. Nous retrouvons l'équivalent de Amos, IX, 2 : « Si je monte aux cieux, tu y es; si je me couche au schéol, te voilà. » (Ps., CXXXIX, 8.) L'omniprésence divine est ainsi affirmée. Le schéol est aussi pour le psalmiste le lieu du silence (*dûmah*, racine *dûm*, cf. arabe *d'm*, se reposer, demeurer). Les actes religieux de la vie présente ne s'y continuent pas (cf. Isaïe, col. 1065). « Qui te louera dans le schéol? » (Ps., VI, 6.) « Feras-tu un miracle pour les morts, ou bien les ombres se lèveront-elles pour te louer? » (Ps., LXXXVIII, 11.) « Ce ne sont pas les morts qui louent Yahweh. » (Ps., CXV, 17.) Il faut ici faire les mêmes observations qu'à propos de la prière d'Ézéchias : l'homme tient désespérément à l'existence terrestre, parce que la mort est le terme de son action normale et connue. Avec la signification restreinte des Nombres, XVI, 30 sq., la mort est mise en relation avec la rétribution des méchants : « Qu'ils descendent vivants au schéol. » Pour « l'insensé et le stupide... leur forme se consumera au schéol sans autre demeure ». (Ps. XLIX, 15.) Nous avons ici un mot spécial, à peu près synonyme de *rephaïm*, *sîrâm* (rac. arabe *s'r.* aller?), où les concepts de séjour des morts, de feu et de sanction sont liés ensemble, puisqu'il s'agit des insensés, c'est-à-dire des pécheurs. Nous n'oserions toutefois forcer le sens de la phrase et y voir l'affirmation claire du supplice infernal. On peut rapprocher de ce texte Ps., XXXI, 18 : « Que la confusion soit pour les méchants, qu'ils soient en silence au schéol » (= qu'ils meurent).

b) Les allusions qu'on peut relever dans les Proverbes sont peu de chose. En général, le schéol désigne la mort, cf. Prov., I, 12; V, 5; VII, 27; XXIII, 14; XXVII, 20; XXX, 15-16. Parallèlement au texte d'Amos, IX, 2 (omnipuissance de Dieu, au schéol comme au ciel) et à celui de Ps. CXXXIX, 8 (omniprésence de Dieu...) nous lisons, XV, 11 : « Le schéol et l'abîme (*schcôl wa 'abaddôn*) sont (à nu) devant Yahweh » (c'est l'omniscience divine). Le mot *'abaddôn*, qu'on rencontre déjà dans le Ps., LXXXVIII, 12, et qui se retrouve dans Job, XXVI, 6; XXVIII, 22; XXXI, 12, vient de la racine *'abad*, périr. A peu près synonyme du mot schéol, il signifie tantôt la mort (voir Job, XXVIII), tantôt le sépulcre, avec lequel il est mis en parallèle dans le Ps., LXXXVIII, tantôt le séjour de ceux qui ont péri, comme ici, ou Job, XXVI et XXXI. Le passage des Prov., XV, 24, est assez intéressant : « Le sage (suit) un sentier de vie (qui mène) en haut, pour se détourner du schéol (qui est) en bas. » L'opposition entre en haut (*lema 'elâh*) et en bas (*mâttâh*) semblerait suggérer une double destinée, car elle ne s'explique pas suffisamment par le contraste vie-mort. Les versions rendent ce verset de manière un peu différente. Vulg. : *Semita vitæ super eruditum ut declinet de inferno novissimo.* LXX : ὁδοὶ ζωῆς διανοήματα συνετοῦ, ἵνα ἐκκλίνας ἐκ τοῦ ᾅδου σωθῇ. Elles semblent, en tous cas, interpréter le texte dans le sens que nous indiquons.

c) Job. — Voici comment P. Dhorme, dans son *Commentaire de Job* (collection *Études bibliques*, Paris, 1926), résume les données de l'écrit inspiré sur le schéol : « ...Nous apprenons que le schéol est une terre d'où l'on ne revient pas (X, 21) lieu profond (XI, 8) et caché (XIV, 13; XXIV, 19; XXVI, 6), où tout est obscurci par la poussière (XVII, 16) et par d'épaisses ténèbres (X, 21 sq.; XVII, 13). C'est le rendez-vous de tous les vivants (XXX, 23), quelle qu'ait été leur condition en cette vie (III, 13, 19). De même que disparaît la nuée, ainsi le mort ne remonte plus sur cette terre (VII, 9). » (P. 92.) C'est, en outre, un lieu de repos absolu (III, 13 à 19) : nous avons donc les données traditionnelles avec, aussi, la présence divine dans le schéol. Tandis que l'homme ignore son mystère, Dieu le pénètre, et il apostrophe Job, afin de lui prouver son ignorance, par opposition à sa propre science infinie : « Les portes de la mort se sont-elles montrées à toi ? Et as-tu vu les portes de l'Ombre? » (*salemâwet :* rac. *sélém.* et *mwt*); en assyrien, *salmu* veut dire noir. D'après P. Dhorme, *op. cit.*, p. 24), il faut lire *salemwt*, forme abstraite en *ût* (cf. en assyrien *ûtu*) désignant l'obscurité en général. Mais on ne peut méconnaître, dans ce terme, une relation d'origine avec l'idée de mort et de schéol. D'autres termes répètent la même idée, XII, 22 : « Il fait jaillir à la lumière l'ombre de la mort. » (XXVIII, 22.) « L'Abaddon et la mort disent : de nos oreilles nous en avons entendu parler » (XXVI, 6). « Le schéol est à nu devant lui, et point de voile à l'Abaddon. » Les habitants de ce séjour ont une certaine activité; Job nous montre les ombres (les *rephaïm*) qui « tremblent sous terre » (XXVI, 5). Donc, malgré leur léthargie, les âmes des morts sont capables de certains tressaillements, de certains sentiments, entre autres, celui de la peur inspirée par la grandeur de Dieu. Un passage fameux, mais d'interprétation difficile, se lit, XIX, 25-26, trad. Crampon : « Je sais que mon vengeur est vivant, et qu'il se lèvera le dernier sur la poussière. (Alors) de ce squelette revêtu de sa peau, de ma chair, je verrai Dieu. » Trad. P. Dhorme : « Moi je sais que mon défenseur est vivant, et que le dernier, sur terre, il se lèvera. Et derrière ma peau, je me tiendrai debout, et de ma chair je verrai Éloah. » Par une ingénieuse correction de *niqqephw-z'ôt* en *nizeqaphetti*, niphal de *zaqaqh*, dresser, ériger; cette traduction donne un sens qui convient à la suite des idées et qui répond au parallélisme du verset. Cela réduit à néant les essais plus ou moins fantaisistes des critiques radicaux qui veulent modifier substantiellement la teneur du texte, et P. Dhorme conclut : « Les expressions *derrière ma peau* et *de ma chair* montrent que c'est Job en personne qui assistera au spectacle final. » (*Op. cit.*, p. 259.) Dans la vision que Job aura de Dieu, son défenseur ou son vengeur, il y a la nette indication d'une rétribution finale pour le juste. D'où il est permis de conclure à une autre rétribution, celle du pécheur, qui, par antithèse, sera privé de la vision de Dieu.

II. LITTÉRATURE SACRÉE POSTEXILIENNE (*en dehors des livres prophétiques*). — A mesure que nous approchons de l'ère chrétienne, et que les malheurs de la nation juive obligent les individus à envisager leur salut personnel, indépendamment de celui de leur race, les textes au sujet de l'autre vie deviennent plus clairs, attestant les progrès de la Révélation.

1. *Documents narratifs.* — Ils se ramènent à peu d'ouvrages : on peut compter : Esther, Esdras-Néhémie, les Macchabées; avec ceux-ci, nous touchons à la fin de l'Ancien Testament. Seuls ils s'occupent des fins dernières. Deux passages du deuxième livre doivent retenir l'attention, VII, 9 sq. Le supplice des sept frères atteste une croyance très ferme à l'immortalité, ainsi qu'à la sanction et à la résurrection. Le deuxième des martyrs s'écrie s'adressant au tyran : « Scélérat que tu es, tu nous ôtes la vie présente, mais le Roi de l'univers nous ressuscitera pour la vie éternelle, nous qui mourons pour être fidèles à ses lois. » (εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἡμᾶς ἀναστήσει.) Même foi en la résurrection, ŷ. 11. Au ŷ. 14, nous avons l'affirmation claire du châtiment futur des impies : « Heureux ceux qui meurent par les hommes avec l'espérance qu'ils tiennent de Dieu d'être ressuscités par lui! Pour toi, ta résurrection ne sera pas pour la vie (σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται). Les autres paroles des jeunes confesseurs rendent le même son, cf. ŷ. 17 et 19 : « Mais toi, ne t'imagine pas

que tu seras impuni, après avoir osé combattre contre Dieu... » La mère soutient la constance de son plus jeune fils en exprimant ce souhait : « Que je te retrouve avec tes frères, au temps de la miséricorde. » (ỳ. 29.) Le second texte concerne la prière pour les morts, xii, 43-46. Après la défaite de Gorgias et la sépulture de ses partisans, Judas ouvre une souscription pour faire à Jérusalem un grand sacrifice expiatoire. L'auteur du livre écrit les réflexions suivantes : « Belle et noble action (inspirée) par la pensée de la résurrection... Il considérait, en outre, qu'une très belle récompense est réservée à ceux qui s'endorment dans la piété... Voilà pourquoi il fit ce sacrifice expiatoire pour les morts, afin qu'ils fussent délivrés de leurs péchés. » On peut induire par antithèse un châtiment des impies. Il y a place, dans l'autre vie, pour l'expiation des péchés, et les vivants, dans une certaine mesure qui n'est pas ici précisée, peuvent y aider. La prière pour les morts est mise spécialement en relation avec l'idée de résurrection. Ainsi, au IIe siècle, la mentalité juive, du moins dans certains milieux, était très nettement fixée sur le dogme de la rétribution éternelle. Si l'éternité de la peine n'est pas positivement affirmée, elle est la conséquence rigoureuse de l'éternité qu'aura la récompense des justes.

2. *Documents didactiques.* — Trois livres restent à examiner : les deux premiers, témoins inspirés de la sagesse palestinienne, l'autre, de la sagesse alexandrine (cf. P. Antoine, *Sagesse palest. et sag. alex.*, dans *Rev. apol.*, mai 1930, p. 531-549). Du point de vue que nous examinons, nous avons, à peu d'années d'intervalle, les antipodes : l'Ecclésiaste, dont on a pu écrire : « Le *Qohélet* ne s'écarte pas des données traditionnelles... on voit qu'il n'y a là que de vagues lueurs, et non pas même l'aurore de la rétribution future. » (Podechard, *Le livre de l'Ecclésiaste*, Paris, 1912, p. 176-177.) Le jugement est un peu sévère. Il faut se mettre à la place des auteurs; pour eux, l'ignorance radicale de la vie d'outre-tombe ne permet pas de spéculer sur elle pour aiguiller la vie présente; or, les maximes des sages, surtout celles de l'Ecclésiaste, portent sur l'organisation de l'existence. Aussi se borne-t-il à écrire : « Les morts ne savent rien » (ix, 5), et : « Il n'y a ni œuvre, ni science, ni intelligence, ni sagesse dans le schéol où tu vas. » (*Op. cit.*, ỳ. 10, trad. Podechard.) L'Ecclésiastique est un peu plus précis : il affirme l'ignorance : « Le pacte du schéol ne t'a pas été révélé. » (xiv, 12, cf. Job, xxxviii, 17.) Il répète, avec les Ps. et l'Eccl. : « Il n'y a pas à chercher de délices dans le schéol. » (xiv, 16, cf. xvii, 22, 23.) Le châtiment des pécheurs est leur entrée au schéol, c'est-à-dire la mort (cf. xxi, 9, 10). Ce châtiment paraît mis en relation — simple *amorce* lointaine — avec le feu, cf. li, 4, 6 : « La troupe des ennemis est un amas d'étoupes, elle finira par être du feu » et vii, 17 : « Le feu et le ver sont le châtiment de l'impie. » (Cf. Is., lxvi, 24.) Ceci, d'après les LXX, l'hébreu ayant simplement : « ...car ce qui attend l'homme (ce sont) les vers. » La rétribution est néanmoins affirmée, d'un mot, ix, 12 : « Ne prends pas plaisir aux plaisirs de l'impie; souviens-toi qu'ils ne resteront pas impunis jusqu'au schéol. » (ἕως ᾅδου; ἕως a un sens nettement locatif, cf. Act. i, 8.) Ce dernier texte invite à la prudence, lorsqu'il s'agit d'interpréter les autres. Il ne faut pas voir nécessairement une ignorance totale de l'autre vie et des sanctions qu'on y peut subir, dans les expressions très pratiques ou très circonstanciées qui peuvent choquer les esprits non avertis et que nous avons relevées.

Le Livre de la Sagesse mettra l'ultime précision à la révélation de l'Ancien Testament. L'auteur, pose, en commençant, le principe suivant : « La justice est immortelle. » (i, 15.) La mort est le châtiment du péché, et le péché fut causé « par l'envie du diable ». Il continue : « Ils en feront l'expérience, ceux qui lui appartiennent. » (iii, 25.) Satan apparaît ici en liaison avec la punition de ses suppôts, les pécheurs, dont la rétribution n'aura pas lieu dans la vie présente. Le chap. iii combat ceux qui placent ici-bas leurs espérances; iv, 1, continue : « Les âmes des justes sont dans la main de Dieu, et le tourment ne les atteindra pas. » La suite développe la doctrine de l'immortalité. Par antithèse, on peut penser que les âmes des impies seront tourmentées, précisément par cette expérience de la sujétion à Satan que mentionnait iii, 25. Cette supposition devient explicite, iv, 10 : « Les impies auront leur châtiment mérité par leurs pensées perverses... » Si le juste meurt avant le pécheur, c'est un gain : Dieu l'a sorti de l'iniquité qui règne dans la vie présente. Les pécheurs se moqueront peut-être, mais : « Le Seigneur se rira d'eux... ils seront parmi les morts, dans l'opprobre pour toujours » (iv, 18-19). Ceci pourrait se rapporter simplement à leur mauvaise réputation qui survivra, cf. la fin du verset : « leur mémoire périra. » Mais, de plus, il y aura le jugement : « Ils viendront pleins d'effroi, à la pensée de leurs péchés, et leurs crimes, devant eux, les accuseront. » (ỳ. 20.) Devant le triomphe des justes, « ils seront agités d'une horrible épouvante... » (v, 2). Bien que l'auteur ne s'étende pas *ex professo* sur la nature de la peine qui frappera les réprouvés, on peut s'en faire une idée en prenant la contradictoire du sort des élus : les justes jouiront d'un bonheur éternel, donc, les réprouvés subiront un éternel châtiment. La récompense des justes est auprès du Seigneur, donc les réprouvés seront séparés de Dieu. La fin du chapitre s'occupe de la vengeance divine, sous un jour apocalyptique, et revient à un aspect temporel de cette vengeance, la fin des temps. « L'univers combattra avec lui contre les insensés. » (v, 20.)

3. *Documents apocryphes.* — Ils appartiennent à la dernière phase de l'Ancien Testament (IIe et Ier siècles avant notre ère). Parmi eux, les apocalypses nous intéressent seules, car elles s'occupent, avant tout, de la fin des temps, et fournissent des données intéressantes sur le sujet que nous traitons.

Le *Livre d'Hénoch* scrute le schéol, obscur séjour où se retrouvent les humains (xviii), et dénombre les demeures qui y sont préparées. Les justes, en attendant le jugement, jouissent déjà de leur récompense (xxii) dans un paradis merveilleux (xxiv). Les impies seront emprisonnés dans la géhenne (xxvii), abîme souterrain et embrasé (lxxxix, xc), sans espoir de pardon (v), en compagnie des anges maudits, précipités comme eux dans le feu éternel (x, xiv). La résurrection sera générale et précédera le jugement, triomphe suprême de Dieu, du Messie, des élus (x, xviii, xxxviii, etc.). Le livre des *Secrets d'Hénoch*, postérieur au précédent, manifeste la même croyance au jugement (xl, xlvi, lxv), au resplendissement éternel des justes (lxv, lxvi), au feu éternel de l'enfer pour les impies qui seront torturés par des démons (x). Cet enfer, glacé, sombre et embrasé, où les réprouvés endurent à la fois le supplice de la chaleur et celui du froid, se trouve au nord du jardin de délices, le troisième ciel, dont les élus jouissent (viii-x).

Les Psaumes de Salomon insistent sur la résurrection des justes (iii, xiii) pour la vie éternelle. Ce sera le contraire pour les pécheurs écrasés par la vengeance divine (iii, ix, xiii, xv). *L'Apocalypse d'Élie* indique la proportion qui existera entre les fautes et leur châtiment : on expiera, en enfer, par où l'on aura péché. (Cf. *Texte und Unters.*, t. xvii, fasc. 3, éd. Steindorff, Leipzig, 1899.) *Les Jubilés* manifestent la foi en l'éternité des peines de l'enfer (xxxvi).

Le *IVe Esdras* parle des lieux de rétribution, *promp-*

tuaria animarum (IV, 41), et de ceux qui seront réprouvés, ... *non omnes salvabuntur* (VIII, 41).

II. Enfer dans le Nouveau Testament. — Le dogme de la rétribution éternelle est une donnée puissamment développée dans le Nouveau Testament. Le Christ l'enseigne très clairement, dès le début de son ministère, et il ne semble pas que cette partie de sa prédication ait amené des réactions de son auditoire (sauf la question de la résurrection, à cause des sadducéens). L'ensemble du peuple juif possédait donc, à l'époque où nous sommes parvenus, une doctrine révélée à peu près définitive sur les fins dernières, en général, sur l'enfer, en particulier.

1° *Les synoptiques.* — Déjà le Précurseur avait parlé de l'enfer aux foules qui venaient l'entendre : « Tout arbre qui ne fait pas de bon fruit va être coupé et jeté au feu. (Luc, III, 9, cf. Matt., III, 10)... Il a le van à la main pour nettoyer son aire et amasser le froment dans son grenier; quant à la balle, il la brûlera dans un feu inextinguible. » (Luc, III, 17; cf. Matt., III, 12.) Le second texte éclaire le premier et lui donne une portée qu'il n'aurait pas eue isolé. Il y avait donc place, dans la prédication du Baptiste pour une doctrine de la sanction, contre ceux qui ne font pas œuvres bonnes et qui sont pervers eux-mêmes. Dans le discours inaugural de son ministère public, le Christ, à propos de certaines fautes, réitère une solennelle menace : « Il vaut mieux pour toi qu'un de tes membres périsse, et que ton corps tout entier ne soit pas jeté dans la géhenne. » Matt., V, 19 et 40; et au ℣. 22 : « Quiconque dira : fou ! sera justiciable envers la géhenne du feu » (cf. Marc, X, 41-48). Depuis le célèbre passage d'Isaïe qui fait allusion à l'état des morts dans la vallée de la géhenne, symbole des souffrances qu'endurera le pécheur après la mort, un immense progrès se constate. (Cf. Géhenne dans le *Supplément.*) N.-S. suppose connue de ses auditeurs cette image de la vallée maudite, avec sa signification redoutable, car le ℣. 22 précise bien : εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός. Il ne s'agit pas d'un feu quelconque, mais de celui dont parlait le Précurseur, et dont parle également Jésus. Dans sa parabole du filet (Matt., XIII, 47-50), il tire cette conclusion : « Ainsi en sera-t-il à la consommation du siècle : les anges sortiront et sépareront les méchants du milieu des justes, et ils les jetteront dans la fournaise du feu : c'est là qu'il y aura les pleurs et les grincements de dents », εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρὸς. La même formule se lisait, XIII, 42, pour l'ivraie. La formule grecque, κάμινος τοῦ πυρός, se retrouve seulement dans l'Apoc., I, 15 et IX, 2. L'autre, propre à Matt. se lit VIII, 12; XXII, 13; XXV, 30... : εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον. Les ténèbres extérieures du premier évangile répondent à l'exclusion prononcée dans Luc, XIII, 24 sq. : ὑμᾶς δὲ ἐκϐαλλομένους ἔξω. » La phrase de Matt., XXII, 13, décrit l'exécution complète de la malédiction : « Liez-lui pieds et mains, et jetez-le dans les ténèbres extérieures; là il y aura des pleurs et des grincements de dents. » Du serviteur qui ne fit pas fructifier son talent, il en est dit autant, Matt., XXV, 30. Notre-Seigneur met en relation le jugement avec l'enfer dans son apostrophe aux pharisiens : « Comment échapperez-vous à la condamnation de la géhenne? » τῆς κρίσεως τῆς γεέννης (XXIII, 33; cf. Marc, XVI, 15). Dans le tableau apocalyptique du jugement dernier, le châtiment, indiqué seulement dans le Livre de la Sagesse, est précisé. (Matt., XXIV, 41 sq.) : « Allez loin de moi, maudits, au feu éternel, qui a été préparé pour le diable et pour ses anges... et ceux-ci (ceux de gauche, les maudits) iront au châtiment éternel. » Séparation de Dieu, tourment sans fin, supplice du feu, en compagnie des démons..., il n'y a rien à ajouter à la théologie de l'enfer. Une parabole reste à rappeler, car elle est très *picturale,* celle du mauvais riche, rapportée par Luc, XVI, 19-31. L'expression grecque du ℣. 23 équivaut à l'hébreu *schéol :* ἐν τῷ ᾅδῃ. Les souffrances du damné sont très vives, et d'ordre sensible : « étant dans les tortures », il supplie Lazare justifié de venir et de lui « rafraîchir la langue » et il ajoute : « car je souffre dans cette flamme », ἐν τῇ φλογὶ ταύτῃ. Mais il y a un abîme infranchissable, χάσμα μέγα, entre les élus et les damnés : « ceux qui voudraient passer d'ici auprès de nous ne le pourraient pas, et l'on ne passe pas non plus de là-bas vers nous. »

2° *Saint Jean.* — *a) Le quatrième évangile,* qui présente d'une manière si personnelle les gestes et enseignements du Sauveur, nous renseigne aussi sur l'enfer. Il ne reproduit pas les formules des Synoptiques, ni les tournures apocalyptiques des Apocryphes. La réalité des rétributions éternelles nous est présentée dans le cadre général du livre : antithèse de la vie et de la mort, de la lumière et des ténèbres. Souvent, l'enseignement de nos fins dernières se présente sous forme conditionnelle : « Nul, s'il ne naît de nouveau, ne peut voir le royaume de Dieu. » (III, 3, οὐ δύναται ἰδεῖν) et quelques versets après : « ... s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu » (οὐδ ὑναται εἰσελθεῖν). Faut-il voir une progression d'un verbe à l'autre, *voir* et *entrer?...* Dans tous les cas, supposer la condition non réalisée, c'est admettre la privation de la vue et de la jouissance du royaume. Dans le même entretien avec Nicodème, le Christ pose encore des conditions au salut : « ... afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais ait la vie éternelle. » L'absence de foi cause la mort, et, naturellement, la mort éternelle. Il y a d'ailleurs un jugement qui s'exerce : « Celui qui croit en lui n'est pas jugé; mais celui qui ne croit pas est déjà jugé » (*ib.*, 16, 18 : ἤδη κέκριται). Ne pas croire, c'est préférer les ténèbres à la lumière (τὸ σκότος, cf. les ténèbres extérieures des Synoptiques, avec un sens tout autre). Plus loin, après le témoignage du Précurseur, l'évangéliste — semble-t-il, plutôt que le Baptiste — reprend le thème de l'entretien avec Nicodème : « Celui qui ne croit pas au Fils ne verra pas la vie; mais la colère de Dieu demeure sur lui. » (*Ib.*, 36.) Nous avons les éléments constitutifs du salut ou de sa négation : point de lumière (οὐκ ὄψεται), point de vie pour l'incrédule, mais la colère de Dieu qui se manifestera à l'heure... « où les morts entendront la voix du Fils de Dieu; et ceux qui l'auront entendue vivront...; l'heure vient où tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront sa voix. Et ils en sortiront, ceux qui auront fait le bien pour une résurrection de vie; ceux qui auront fait le mal pour une résurrection de condamnation. » εἰς ἀνάστασιν κρίσεως. (V, 15, 29.) La vie sera d'être incorporé au Royaume, la condamnation, d'en être exclu : « celui qui vient à moi, je ne le jetterai pas dehors » (VI, 37). Celui qui refuse d'aller au Christ restera loin de lui : ἔξω. Même menace pour ceux qui ne mangent pas le corps du Christ : « vous n'avez pas la vie en vous » (VI, 53), en opposition avec la « vie éternelle » qu'auront les autres. Mêmes menaces sous condition, VIII, 51 : « si quelqu'un garde ma parole, il ne verra jamais la mort »; X, 9 : « si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé »; XII, 26 : « celui qui aime sa vie la perdra » (cf. Luc, IX, 23-26 et parall.). En dehors de ces formules, sur la vie ou la mort éternelles, un texte conditionnel aussi évoque l'idée précise d'enfer physique : « Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors comme le sarment, et il sèche; puis on ramasse les sarments, on les jette au feu et ils brûlent. » (XV, 6, εἰς τὸ πῦρ βάλλουσιν, καὶ καίεται.)

b) Les épîtres de saint Jean reprennent le thème de son évangile; la séparation d'avec Dieu est l'effet normal du péché : « Quiconque ne pratique pas la jus-

tice n'est pas de Dieu. » (I Ioan., III, 10; cf. III Ioan., 11 : « celui qui fait le mal n'a point vu Dieu, οὐχ ἑώρακε τὸν Θεόν.) Jean venait d'écrire : « c'est à cela qu'on reconnaît les enfants de Dieu et les enfants du diable » (cf. *ib.*, ỷ. 9.) Les uns font partie du monde de la lumière et de la vie, les autres de celui des ténèbres et de la mort. L'antithèse vie-mort revient à plusieurs reprises, III, 14 : « celui qui n'aime pas demeure dans la mort » (cf. IV, 8); 15 : « aucun meurtrier n'a la vie éternelle demeurant en lui »; V, 12 : « celui qui n'a pas le Fils de Dieu n'a pas la vie ». Enfin saint Jean enseigne la distinction des fautes graves d'avec les fautes légères : « ...péché qui ne va pas à la mort... péché qui va à la mort » (πρὸς θάνατον, I Ioan., V, 16, 17). L'enfer est donc la mort éternelle, la privation de la lumière, et l'appartenance au diable, conséquence de la séparation d'avec le Christ, c'est-à-dire d'avec Dieu.

c) L'Apocalypse, d'un genre très spécial, fournit des données très imagées sur l'enfer éternel. On trouve des expressions déjà connues par l'Ancien Testament, entre autres celle d'Abaddon, IX, 11 (cf. col. 1068) ou celle d'Adès (le schéol), IV, 7, ou des allusions à des écrits antérieurs; par exemple, la mention du Livre de vie (Daniel, XII, 1 sq.), se lit Apoc., XX, 15 : « Si quelqu'un ne se trouva pas inscrit dans le Livre de la vie, il fut jeté dans l'étang de feu » (cf. versets précités et III, 5). Cet étang de feu, où brûle le soufre (XIX, 20), est destiné au diable qui « fut jeté dans l'étang de feu et de de soufre, où sont la bête et le faux prophète, et ils seront tourmentés jour et nuit, aux siècles des siècles » (XX, 9, 10). Iront les rejoindre les pécheurs de ce monde : XXI, 8 « mais pour les lâches, les incrédules, etc... leur part est dans l'étang ardent de feu et de soufre : c'est la seconde mort ». La menace finale de l'auteur pour celui qui retrancherait quelque chose à son livre use d'une autre image : « Dieu lui retranchera sa part de l'arbre de vie et de la cité sainte » (XXII, 19). Il sera exclu du paradis. Cet aperçu sur l'enfer complète les textes de l'évangile et des épitres de saint Jean, en montrant ce qu'il adviendra des malheureux privés de la société de Dieu, de la Vie et de la Lumière.

3° *Les Actes et saint Paul.* — L'objet du livre des Actes ne prêtait guère à des considérations sur l'enfer. On y trouve que la foi au Christ est nécessaire pour le salut; l'absence de cette foi implique une condamnation pour les incrédules : II, 21; III, 23; IV, 12; X, 43; XIII, 39; XVI, 31. Car les hommes comparaîtront devant « le juge des vivants et des morts » (X, 42) et « il a fixé un jour où il jugera le monde » (XVII, 31). Une discrimination suivra le jugement, et, dans son discours à Félix, saint Paul précise : « Il y aura une résurrection des justes et des pécheurs » (XXIV, 15) pour la rétribution définitive.

Dans ses épîtres, l'Apôtre ne traite pas *ex professo* du sort des méchants dans l'autre monde. Celui des justes l'intéresse bien davantage : il est un corollaire des grandes thèses pauliniennes de la justification et de l'incorporation au Christ. Les menaces ne manquent pas, du reste, pour ceux qui n'acceptent pas le salut ou qui, l'ayant reçu, s'en rendent indignes. Nous lisons dans la lettre aux Rom., II, 5 : « Par ton endurcissement et ton cœur impénitent tu t'amasses un trésor de colère pour le jour de la colère et la manifestation du juste jugement de Dieu. » (Cf. I Thess., I, 10 : « Jésus qui nous sauve de la colère à venir ».) Plus loin, VI, 23, nous lisons le fameux verset : *Stipendia enim peccati mors* (τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος). Le thème du passage est l'opposition entre la justification et la condamnation, la vie et la mort. Le P. Lagrange, écrit dans son commentaire (Paris, 2e édit., 1922, p. 158) : « Les deux antagonistes des ỷ. 12 sq. se retrouvent en présence, Dieu et le péché, et la métaphore du service militaire revient aussi. Le péché paie la solde, qui est la mort, c'est-à-dire la mort éternelle. » Une formule parallèle se retrouve, Phil., III, 19 : « leur fin (aux pécheurs) est la perdition » (ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια, cf. Matt., VII, 13, εἰς τὴν ἀπώλειαν). Car le jugement s'exerce, le « juste jugement de Dieu ». La IIe épître aux Cor. le rappelle, V, 10 : « Nous tous, il nous faut comparaître devant le tribunal du Christ, afin que chacun reçoive ce qu'il a mérité, étant dans son corps, soit bien, soit mal. » La rétribution sera donc proportionnée au mérite ou au démérite de chacun et suivra sans délai la mort. Que sera pour les impies le châtiment?... Tantôt il est mis en opposition avec le salaire des justes : « Dieu rendra à chacun selon ses œuvres, la vie éternelle à ceux qui..., cherchent... l'immortalité, la colère et l'indignation aux enfants de contention, indociles à la vérité, dociles à l'iniquité. » (Rom., II, 6, 7, 8.) L'éternité de la peine est indiquée de cette manière. Cette peine sera l'expérimentation de la vengeance céleste, ὀργή, la colère sentiment, θυμός, la colère en action, provoquée par la réprobation divine, dont parle la Ire Cor., IX, 11 sq., lorsque saint Paul compare le salut à la couronne pour laquelle les athlètes concourent dans le stade : « tous courent; mais un seul remporte le prix... je traite durement mon corps et le tiens en servitude, de peur qu'après avoir prêché aux autres, je sois moi-même réprouvé » (ἀδόκιμος). Cette réprobation entraînera une éternelle corruption (φθοράν) : « Celui qui sème dans sa chair moissonnera, de la chair, la corruption; celui qui sème dans l'esprit moissonnera, de l'esprit, la vie éternelle. » Le parallélisme du mot φθόρα avec la vie éternelle indique le caractère définitif de cette déchéance. Nous connaissons aussi ceux qui encourent la condamnation, en général, ceux qui n'acceptent pas l'Évangile de l'Apôtre, en particulier : « les impudiques, etc... » (I Cor., VI, 9-10 et passim)... « (ils) ne posséderont pas le royaume de Dieu ». Cette privation de royaume, pour les injustes, est la peine essentielle de l'enfer, selon le Nouveau Testament entier. Elle contraste avec l'union complète et définitive au Christ. Elle sera l'aboutissant d'un jugement. Indépendamment du jugement particulier, supposé dans un texte déjà cité, il y aura, au jour de la parousie, des assises solennelles, que tiendra le Seigneur. I Cor., IV, 5 : « Ne jugez de rien avant le temps, jusqu'à ce que vienne le Seigneur... il... manifestera les desseins des cœurs, et, alors, chacun recevra de Dieu la louange qui lui est due. » Cf. Rom., II, 16 : « au jour où, selon mon Évangile, Dieu jugera par Jésus-Christ les actions secrètes des hommes... » Le texte le plus explicite sur la punition des méchants se lit, II Thess., I, 5-10. Il exprime, avec une puissante concision, les différentes phases du jugement, ceux qui seront condamnés, et pourquoi le caractère définitif de la sentence, et l'essence même du châtiment. « ...Le Seigneur Jésus apparaîtra dans le ciel... au milieu d'une flamme de feu... pour faire justice de ceux qui ne connaissent pas Dieu, et de ceux qui n'obéissent pas à l'Évangile... Ils subiront la peine d'une perdition éternelle, loin de la face du Seigneur. » (οἵ τινες δίκην τίσουσιν ὄλεθρον αἰώνιον ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου.) L'épître aux Hébreux n'enseigne pas autre chose. La sentence de Dieu contre les apostats sera sévère : « Il n'y a plus qu'à attendre un jugement terrible et le feu jaloux qui dévorera les rebelles » (X, 27 : πυρὸς ζῆλος). X, 31, prend tout son sens, dans un tel contexte : « Il est effroyable de tomber entre les mains du Dieu vivant » (cf. ỷ. 39).

4° *Les épîtres catholiques*, si brèves en elles-mêmes, confirment, au sujet de l'enfer, tout ce que nous avons vu. L'épître de saint Jacques, I, 15, rappelle Rom., VI, 23 et I Ioan., V, 16-17, lorsqu'on y lit : « La convoitise... enfante le péché, et le péché,

lorsqu'il est consommé, engendre la mort. » Le ỳ. 3 du chap. v fait allusion au jugement futur : « Votre or et votre argent... leur rouille rendra témoignage contre vous. » Parlant de la parousie, la lettre ajoute : « Le juge est à la porte. » Elle fait mention de l'enfer, par hasard, à propos de la mauvaise langue, « enflammée... (du feu) de la géhenne » (III, 6, φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης). Les lettres de saint Pierre ont des textes plus explicites sur le jugement, I Petr., IV, 17-18 : « ...le jugement va commencer... quelle sera la fin de ceux qui n'obéissent pas à l'Évangile de Dieu? (Cf. Phil., III, 19.) Et, si le juste est sauvé avec peine, que deviendra l'impie et le pécheur? » Saint Pierre cite ici les Prov., XI, 31, d'après les Septante; l'hébreu se rapporte uniquement au temps présent, *b'a 'areṣ*. Puis, l'Apôtre menace les faux docteurs renégats, II Petr., II, 1 sq. : « Si Dieu... n'a pas épargné les anges qui avaient péché, mais les a précipités dans l'enfer et les a livrés aux abîmes des ténèbres, où il les garde pour le jugement... » (σειροῖς ζόφου ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τηρουμένους καὶ ἀρχαίου κόσμου οὐκ ἐφείσατο.) L'épître rappelle, dans sa longue période comminatoire, les châtiments les plus retentissants de l'histoire sainte, et termine : « Le Seigneur sait.... réserver les méchants pour être punis au jour du jugement... Ils ont quitté le droit chemin... la profondeur des ténèbres leur est réservée (ỳ. 14, 15, 17, οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους τετήρηται). Même doctrine dans un passage teinté d'apocalypse, III, 7, où il est parlé « de la ruine des hommes impies ». Il ne faudrait pas conclure, d'après ces textes, que toute peine est suspendue, pour les impies, depuis leur mort jusqu'au jugement. Le lieu même où ils sont tenus en réserve implique l'expérimentation du châtiment. L'épître de saint Jude fut écrite dans le même esprit et sous l'empire, semble-t-il, des mêmes préoccupations que la IIª Petri. Jésus « retient les impies pour le jugement du grand jour, liés de chaînes éternelles (δεσμοῖς ἀϊδίοις) au sein des ténèbres » (ỳ. 6, ὑπὸ ζόφον, même mot que IIª Petr., II, 4). Le ỳ. 14 cite un passage du *Livre d'Hénoch* (cf. la version éthiopienne d'*Hénoch*, I, 9) : « Le Seigneur est venu... pour exécuter son jugement » (ỳ. 15). Aussi le chrétien doit sauver ses frères « en les arrachant au feu » (23, ἐκ πύρος ἁρπάζοντες).

III. CONCLUSION. — Au terme de cette recherche, nous voudrions fixer les grandes idées qui se dégagent des différents textes étudiés.

1° Il semble qu'on ait trop minimisé parfois chez nous, comme on l'a fait dans l'exégèse rationaliste, la portée des textes de l'Ancien Testament concernant les fins dernières de l'homme et son éternelle rétribution. Le silence des Livres saints, ou les passages capables d'étonner, s'expliquent, d'une part, par une économie providentielle de la Révélation, d'autre part, par l'horreur naturelle qu'a l'homme de la mort et par son ignorance expérimentale de l'au-delà.

2° Un développement continu de la Révélation ne va pas, tant du moins connu au plus connu que du moins explicite au plus explicite. La réalité redoutable de l'enfer est mise en une lumière de plus en plus nette et de plus en plus vive.

3° Le Nouveau Testament suppose connue du peuple juif une doctrine de l'enfer qu'il ne fait que rappeler, en exposant le point de vue chrétien. Les Synoptiques voient l'exclusion du royaume, accompagnée de peines éternelles; saint Jean, l'exclusion de la lumière, de la vie, du royaume, aussi le rejet dans les ténèbres, dans la compagnie du diable; saint Paul, un salaire de corruption, de perdition, proportionné au démérite; les autres écrits du Nouveau Testament, l'exécution d'un jugement. Les points de vue concordent pour distinguer la peine du dam, *carentia visionis Dei* et les tourments qui s'y ajoutent, *gehennæ perpetuæ cruciatus* (Innoc. III).

P. ANTOINE.

ENFERS, voir DESCENTE DU CHRIST AUX ENFERS dans le *Supplément*, t. II, col. 395-431.

ENSEIGNEMENT DE JÉSUS-CHRIST,

voir JÉSUS-CHRIST.

ÉPHÈSE. — L'article sur Éphèse, du *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, t. II, col. 1831-1849, fut rédigé par Mgr Le Camus, avant les grands travaux archéologiques entrepris sous la direction de l'Institut autrichien et sous celle de MM. Hogarth et Henderson, du British Museum. L'importance de cette antique capitale dans le Nouveau Testament exige une mise au point des résultats acquis depuis quelque trente ans. Cette étude se partagera en quatre parties : I. Éphèse et le Nouveau Testament. II. Histoire. III. Archéologie. IV. Éphèse et Artémis.

I. ÉPHÈSE ET LE NOUVEAU TESTAMENT. — Le livre des Actes nous donne, c. XIX, un récit fort suggestif de l'évangélisation d'Éphèse par saint Paul, qu'il faut placer, d'après le P. Prat, entre 53 et 56. L'Apôtre y avait eu un prédécesseur distingué, Apollos, qui ne connaissait, selon Act., XVIII, 24-26, que le baptême de Jean. Deux chrétiens, nouvellement arrivés, Priscille et Aquila, achevèrent son initiation. Paul passa par Éphèse en allant de Corinthe à Jérusalem. Il fit à la synagogue une apparition sympathique; les Juifs le prièrent de prolonger son séjour parmi eux. Mais il partit, en laissant Priscille et Aquila. Après son pèlerinage à la Ville sainte et sa tournée en Asie Mineure, par Antioche, la Galatie, la Phrygie, l'Apôtre revint à Éphèse accompagné de Tite (Act., XIX, 1). Il devait y trouver, à côté de chrétiens complets, quelques disciples de Jean (une douzaine) qui ignoraient l'Esprit. A ces derniers, il administra le baptême et imposa les mains. Il est intéressant de noter cette survivance du *johannisme;* peut-être rencontrons-nous ici quelques-uns des premiers mandéens. Paul alla retrouver les Juifs et enseigna pendant trois mois dans leur synagogue. D'après le texte sacré, beaucoup se convertirent, mais pas tous: τινὲς ἐσκληρύνοντο. Alors il se sépara des incrédules et réunit ses disciples dans l'école de Tyrannos. Ce Tyrannos ne nous est pas autrement connu. Paul prêcha pendant deux ans : « Juifs et gentils entendirent la parole du Seigneur. » Elle fut appuyée par des prodiges. Après l'incident des exorcistes juifs et celui des néophytes adonnés à la magie, les Actes rapportent l'émeute des orfèvres d'Éphèse contre l'Apôtre, parce que les conversions qu'il opérait faisaient sérieusement baisser le chiffre d'affaires. L'intérêt personnel des orfèvres étant lié à une question d'ordre général, la prospérité du temple de Diane, ceux-ci se précipitèrent en ville en proférant le mot de passe de la population : Μεγάλη ἡ Ἄρτεμις Ἐφεσίων. Il est fait mention, dans le récit, des asiarques, amis de Paul, et du γραμματεύς qui calme le tumulte et clôt le débat avec sagesse : détails dignes d'attention par leur exactitude historique. Ἡ μεγάλη θεὰ Ἄρτεμις... était le titre exact de la déesse, tel que l'épigraphie l'a retrouvé ; on lit plus habituellement ἡ θεός, cf., Act., XIX, 37. Une inscription du British Museum (481, v, n. 324) donne aussi θεά. L'asiarque, connu par l'histoire au singulier, était le prêtre élu chaque année par les représentants des villes de la province asiatique, pour présider au culte impérial (cf. Chapot, *Provinces romaines*, p. 468 sq.). Il portait le titre de Ἀσιάρχης ou de Ἀρχιερεύς Ἀσιάς. Il le conservait après être sorti de charge. D'autres prêtres du même culte avaient également ce titre, et peut-être aussi les membres

de l'assemblée provinciale. Une inscription, inédite jusqu'à Picard (*Éphèse et Claros*, Paris, 1922, p. 254, n. 4) mentionne un ὑμναδός (chantre du temple d'Artémis) qui fut aussi ἀσιάρχης. Le γραμματεύς, qui, d'après les Actes, semble posséder une grande autorité sur le peuple, était en fait un personnage important, venant en dignité après les stratèges, qu'il fût le γραμματεύς ou chancelier de la γερουσία, conseil gérant les affaires religieuses de l'Artemision, ou celui de l'ἐκκλησία τοῦ δήμου de l'assemblée du peuple, ou encore celui du conseil, τῆς βουλῆς. Il arrivait à un même homme de cumuler les différents secrétariats (cf. Chapot, *op. cit.*, p. 243 sq.). A en juger par l'origine de l'émeute, ce fut sans doute le γραμματεύς du peuple qui intervint. On a discuté, surtout depuis les découvertes épigraphiques, sur l'interprétation d'Act., XIX, 24 : Δημήτριος... ποιῶν ναούς. L'opinion générale, d'après le sens clair du récit et la signification précise du mot ἀργυροκόπος, y voit un orfèvre fabriquant des temples votifs pour les pèlerins. M. Picard, dans son remarquable ouvrage déjà cité, expose l'hypothèse d'après laquelle il faudrait rapprocher le ποιῶν ναούς des Actes des νεοποιοί ou νεωποῖαι, fonctionnaires du temple d'Artémis bien connus par les inscriptions (cf., par exemple, *Inscriptions du British Museum*, t. III, n. 566 sq.). Ces fonctionnaires auraient été surtout « administrateurs des travaux publics » (Picard, *op. cit.*, p. 98, 103). Il y en avait deux annuellement en charge. Le Démétrios des Actes aurait été l'un de ces deux fonctionnaires, d'où le retentissement immédiat de sa manifestation et l'intervention du γραμματεύς (les paroles rapportées au ℣. 38 ne semblent guère s'adresser à d'importants personnages...). Hicks émit une plus aventureuse conjecture en étudiant l'inscription n. 578 du British Museum, qui date du Ier siècle de notre ère et mentionne un Δημήτριος Μηνοφίλου [τοῦ] Τρύφωνος... chef des νεοποιοί d'Éphèse. Il remarqua le curieux rapprochement à faire entre ce Démétrios et celui des Actes. Mais il ne faut pas perdre de vue et la fréquence de ce nom propre, et la suite des événements dans le texte sacré. Il est bien évident que le réquisitoire habile et intéressé de l'orfèvre perdrait sa signification, si celui-ci n'était pas un artisan. M. Picard, qui semble malheureusement radical lorsqu'il touche à l'exégèse, conclut en infirmant la valeur historique du récit des Actes : « Si l'assimilation (ποιῶν ναούς et νεωποῖης) reste hypothétique, il est du moins vraisemblable qu'il faille se montrer désormais réservé sur la tradition conservée par les Actes. » M. Picard demande trop, en se basant, en somme, sur un simple jeu de mots. Il a d'ailleurs noté, dans ses corrections, p. 727, que le mot ἀργυροκόπος serait « un argument contre l'hypothèse de E. L. Hicks ». Il l'est aussi contre la sienne. Du point de vue topographique, il convient d'observer que l'*agora* voisinait avec le théâtre (col. 1089) à l'ouest du Piôn.

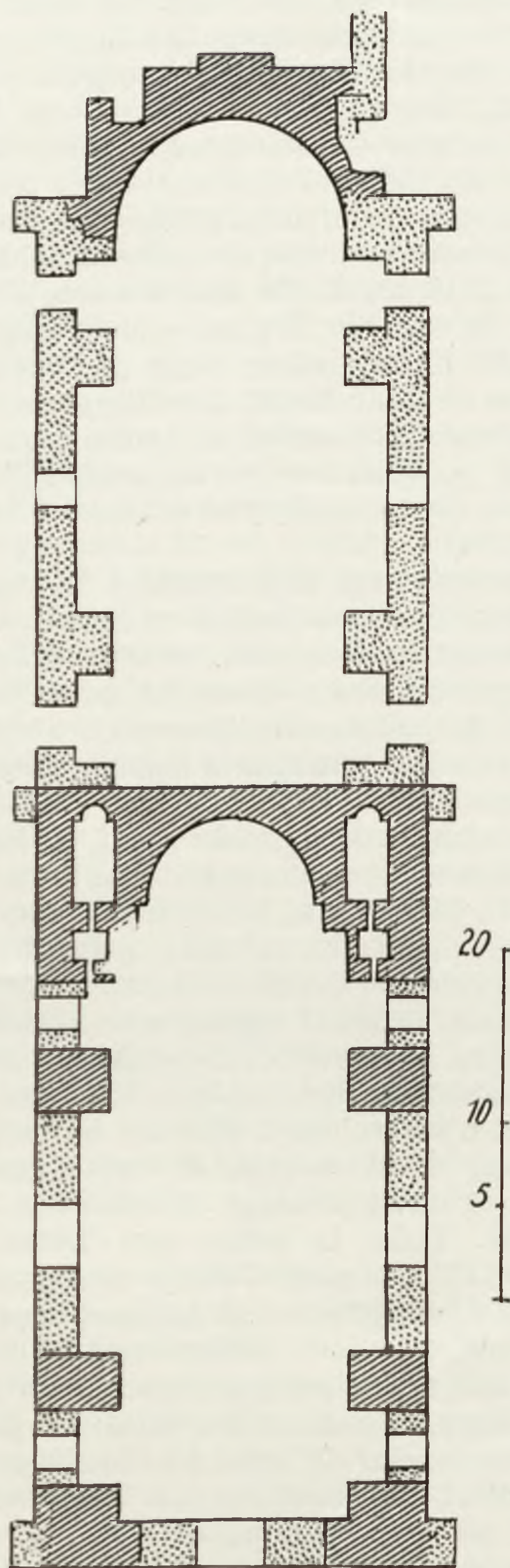
Après cette alerte, saint Paul passa en Macédoine, séjourna quelques mois à Corinthe, puis à Philippes, et, dans les premiers mois de 57, revint à Jérusalem où il voulait arriver pour la Pentecôte. Faisant escale à Milet, il manda les presbytres de l'Église d'Éphèse. Ce fut son dernier contact avec la communauté qu'il avait fondée. Il caractérisa en quelques mots devant eux son apostolat dans cette capitale du paganisme, leur livra avec émotion son testament spirituel et leur annonça aussi des schismes et des hérésies. Les deux épîtres à Timothée reprendront ces avertissements (cf. I Tim., I, 19; IV, 1; II Tim., I, 15, etc.) ainsi que la lettre dite aux Éphésiens (cf. IV, 17; V, 6). D'Éphèse, l'Apôtre écrivit la Ire épître aux Corinthiens. On y lit, en effet, XVI, 8 : « Je resterai cependant à Éphèse jusqu'à la Pentecôte », et ℣. 19, « les Églises d'Asie vous saluent ». En quittant Éphèse, Paul y laissa Timothée, cf. I Tim., I, 3, comme chef de l'Église : ce fut l'intermédiaire entre son influence et celle de saint Jean.

Le séjour de saint Jean à Éphèse, selon M. L. Pirot, « repose sur un ensemble de témoignages tout à la fois anciens et divers d'origine; il ne peut raisonnablement être révoqué en doute. » (*Saint Jean*, Paris, 1922, p. 72.) Eusèbe, dans son *Hist. eccl.*, place la venue de saint Jean à Éphèse après son exil à Patmos, sous le règne de Nerva, soit entre septembre 96 et janvier 98 : « Alors l'apôtre Jean put donc, lui aussi, quitter l'île où il était relégué, pour s'établir à Éphèse : c'est ce que rapporte une tradition de nos anciens. » (*Hist. eccl.*, III, 9, éd. Grapin.) En remontant vers les origines, nous rencontrons le témoignage capital de saint Irénée : « Mais l'Église d'Éphèse, fondée par saint Paul et où demeura Jean jusqu'à l'époque de Trajan, est aussi un témoin véritable de la tradition des apôtres. » (*Adv. hær.*, III, III, 4, cité dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, XXIII, 4.) Le règne de Trajan se place entre janvier 98 et août 117. Enfin, proche voisin de l'âge apostolique, le dialogue de saint Justin avec Tryphon, qui se passe à Éphèse (vers 135) fournit un indice suggestif : « Chez nous, παρ' ἡμῖν, un homme du nom de Jean, l'un des apôtres du Christ, a prophétisé dans l'Apocalypse. » (*Dial.*, LXXXI.)

Et non seulement Jean résida à Éphèse, mais il y eut aussi son tombeau. Le fait est attesté, tout d'abord par un texte de Polycrate, évêque d'Éphèse, texte conservé par Eusèbe : « Jean, lui aussi, l'apôtre qui a dormi sur la poitrine du Sauveur... a été martyr et docteur, et a son tombeau à Éphèse, οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται. » (*Hist. eccl.*, III, XXXI, 3.) Eusèbe rappelle lui-même « qu'il existe aussi, à Éphèse, deux tombeaux portant encore maintenant le nom de Jean ». (*Hist. eccl.*, III, XXXIX, 6.) Il se réfère au témoignage de Papias mentionnant deux personnages appelés Jean, et à celui de Denys d'Alexandrie, vers le milieu du IIIe siècle, écrivant également : « On dit, en effet, qu'à Éphèse, il y avait deux tombeaux et que l'un et l'autre étaient de Jean » (dans *Hist. eccl.*, VII, XXV, 16). Nous n'avons pas à élucider ici la question des deux Jean; il est certain, de toute manière, qu'on montrait et qu'on vénérait à Éphèse le tombeau du Bien-Aimé. Dans la lettre aux Pères du concile d'Éphèse (431), le pape Célestin mentionne « les reliques » de l'évangéliste : τὰ λείψανα παρόντες τετιμήκατε (Mansi, t. IV, col. 1286). Pendant ce même concile, des évêques se plaignent de n'avoir pu « vénérer les tombeaux, λάρνακας, des saints et glorieux martyrs, surtout celui du trois fois bienheureux Jean le théologien et l'évangéliste, qui avait vécu si familièrement avec le Seigneur » (*ibid.*, col. 1276). Saint Augustin, en Occident, rappelle les prodiges qui illustraient le fameux sépulcre : *Atque in sepulcro eius, quod est apud Ephesum... assumat in argumentum quod illic terra sensim scatere et quasi ebullire perhibetur...* (*In Ioann.*, tract. CXXIV, *P. L.*, XXXV, col. 1970). On trouve dans Photius (cod. 229) le récit d'Éphrem, patriarche d'Antioche, rapportant qu'on recueillait au tombeau de Jean un parfum miraculeux qui en sortait. Grégoire de Tours parle d'une « sorte de manne, semblable à de la farine, qui, transportée au loin, faisait de nombreux miracles » (*De glor. mart.*, XXX), de même aussi l'*Itinéraire de saint Willibald : ...Postquam ad sepulcrum sancti Iohannis evangelistæ, ebulliens inde manna admirantes...* (Töbler-Molinier, *Itinera Hieros.*, t. I, p. 288).

L'archéologie confirme ces données littéraires que nous venons de rappeler et il semble bien que, par elle, nous venons d'avoir le dernier mot sur cette question. Sur la colline Ayasoluk se trouvent les restes d'une grande basilique qui date de l'empereur

Justinien (cf. Procope de Césarée, *De ædif.*, v, 1). Déjà le mot turc conserve le souvenir de l'ἅγιος θεολόγος qui donna l'Alto Luogo des Portulans (cf. Radet, *Ephesiaca*, t. I, p. 9). Nous savons que la basilique byzantine était dédiée à saint Jean et que la tradition y localisait son tombeau. Or, depuis 1926, des recherches très méthodiques y furent faites, sous la direction du prof. J. Keil. Elles dégagèrent tout d'abord l'édifice de Justinien. Il se composait d'une nef centrale, d'environ 100 mètres de longueur, y



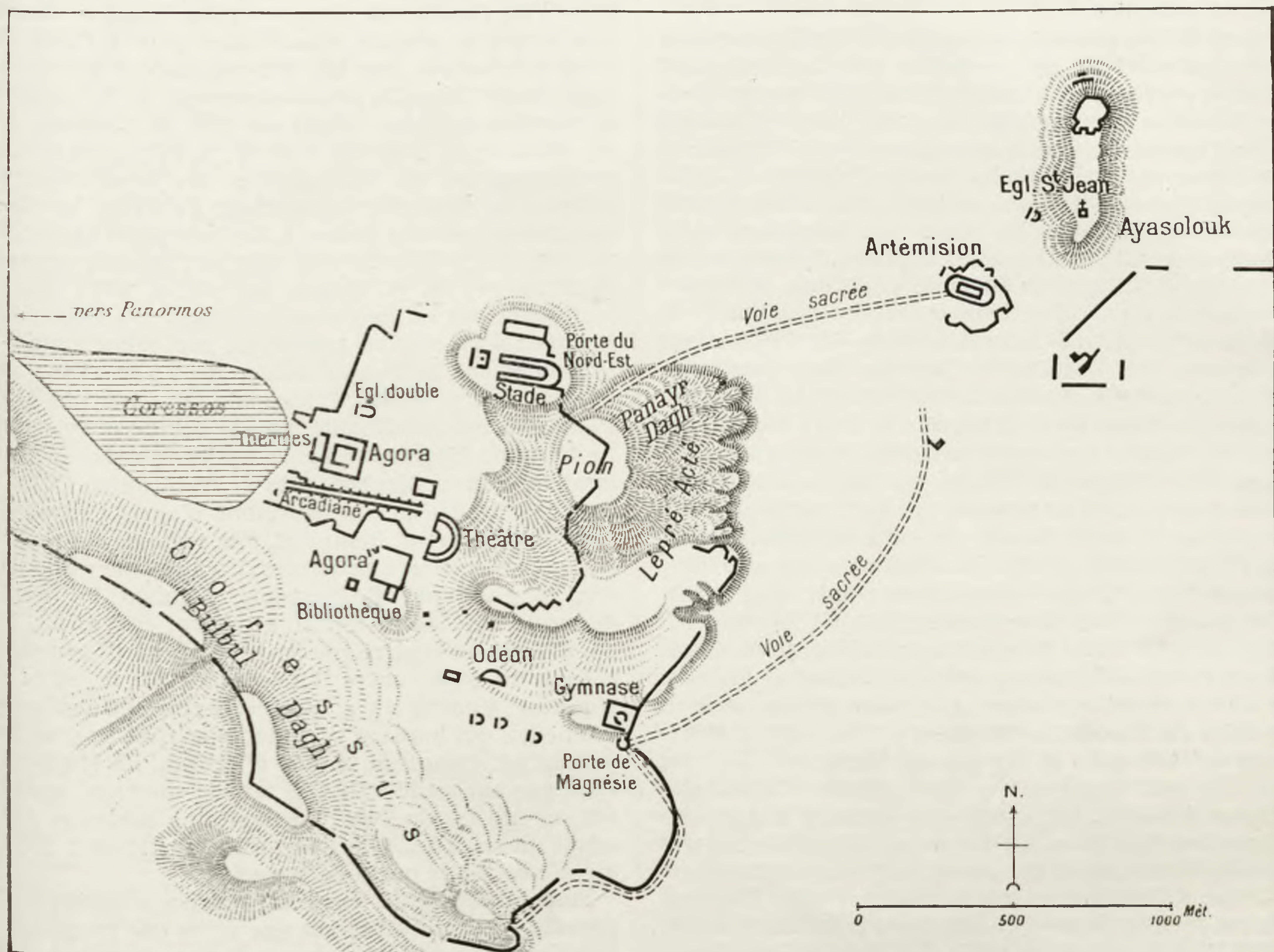
203. — Église double d'Éphèse, d'après Wood, *Discoveries at Ephesus*, p. 100.

compris le narthex. De chaque côté, se trouvait une nef plus petite. Devant le narthex se développait, à l'Ouest, un atrium spacieux, cour carrée, entourée d'une galerie à colonnes, avec une fontaine au centre. Onze coupoles dominaient la basilique : cinq petites probablement se trouvaient au-dessus du narthex, six autres plus puissantes au-dessus des nefs. L'emplacement présumé du tombeau de l'apôtre était à chercher sous la coupole centrale. Au milieu de l'espace ainsi circonscrit se trouvait l'autel, sous un ciborium reposant sur quatre colonnes. En creusant sous l'autel, plusieurs strates archéologiques furent identifiés : restes d'un édifice plus ancien de plan analogue à celui de Justinien, englobant un mausolée quadrangulaire d'époque constantinienne, puis les traces d'un *mnemeion* ou *martyrium* antérieur très modeste, immédiatement au-dessus d'un système de chambres sépulcrales. Les fouilles déblayèrent, à l'est de l'autel, l'entrée d'un petit corridor qui descend vers les caveaux. Dans ce corridor se remarquent une confession semblable à celle qu'on trouve dans les tombeaux d'Occident, ensuite une sorte de puits de mine, de section quadrangulaire : ç'aurait été, d'après le compte rendu de *Biblica* (janv. 1932, p. 123), l'endroit de la poussière ou « manne » merveilleuse. Le corridor aboutit à quatre chambres sépulcrales basses, qui en entourent une autre, centrale. Cette dernière, en fonction de laquelle tout l'ensemble est ordonné représente le propre tombeau de l'apôtre, près duquel, plus tard, se sont groupés d'autres sépulcres de chrétiens distingués. Selon l'observation des savants allemands, la simplicité archaïque de ce tombeau est le plus sûr garant de son authenticité. D'après les critères archéologiques et architectoniques, il remonte au IIe siècle. Sans doute, aucun ossement n'y fut trouvé : cela n'a rien d'étonnant, si l'on songe à l'empressement des chrétiens pour posséder des reliques de saint Jean et, d'autre part, aux vicissitudes historiques de ces lieux vénérables. Tels sont du moins les résultats fort importants des travaux archéologiques en cours, d'après le rapport présenté à la *Görresgesellschaft* de Passau par le Dr H. Hörmann, et analysé dans *Biblica*, janv. 1932, p. 121-124. Cf. R. P. Tonneau, *Éphèse au temps de saint Paul*, dans *Rev. bibliq.*, 1929, p. 363; *Forschungen und Fortschritte, Nachrichtenblatt der deutschen Wissenschaft und Technik*, t. IV, n. 7, 1er mars 1928, p. 62. Il faut mentionner aussi, parmi les souvenirs apostoliques d'Éphèse, les traditions qui existent sur le tombeau de la vierge Marie. Des recherches opérées en 1891, d'après des révélations de Catherine Emmerich, amenèrent la découverte d'une chapelle byzantine, sur le versant nord du Solmissos, qui eût été la maison, sinon la tombe, de Marie. Il n'y a, selon le R. P. Abel, « aucune vraie tradition primitive saisissable » (cf. Vincent et Abel, *Jérusalem nouvelle*, t. II, p. 805-808). La première affirmation précise se lit dans la lettre du synode d'Éphèse au clergé de Constantinople, au sujet de Nestorius, condamné : ἐν τῇ Ἐφεσίων ἔνθα ὁ θεολόγος Ἰωάννης καὶ ἡ θεοτόκος παρθένος ἡ ἁγία Μαρία... Le concile avait eu lieu dans « la vieille église » dont les restes se trouvent à 400 mètres au nord-ouest du théâtre. Pour M. Picard, le culte de Marie à Éphèse n'est qu'une évolution du culte d'Artémis : « Artémis Parthenos se retrouverait sous l'aspect de Marie. » (*Op. cit.*, p. 709.) Et « la Vierge allait recueillir le prestige peu à peu abandonné par l'Ephesia ». (*Op. cit.*, p. 707.) L'opinion de M. Picard est insoutenable. Le culte spécial de Marie à Éphèse et la tradition, peu autorisée, qui voudrait y placer son tombeau dérivent simplement du fait que saint Jean y résida et que, d'après le IVe évangile, XIX, 27, la Mère du Christ vécut avec lui. Cf. ASSOMPTION dans le *Supplément*, t. I, col. 645-652.

II. HISTOIRE. — Les recherches archéologiques du début du siècle, interrompues par la guerre et reprises actuellement, permettent de retracer l'histoire d'Éphèse avec des éléments nouveaux et de vérifier et localiser les données littéraires traditionnelles. Les documents nomment les premiers habitants de la contrée, soit Cariens et Lélèges (Strabon), soit Lydiens et Lélèges (Pausanias). A ce point de vue, il ne faut pas isoler Éphèse de l'ensemble du littoral asiatique. Éphèse se trouve à 240 km. environ de Troie, où la sixième ville inférieure fournit à l'archéologie des spécimens sans nombre d'art mycénien. Milet, cité assez voisine, est certainement de fondation crétoise. Les points principaux de la côte durent se peupler et se civiliser suivant le même rythme. En fait,

la céramique de Sakje-Cenzi, à l'est de l'Amanus, est analogue, d'après Garstang, à celle de la Troade (cf. *The land*, p. 316; Picard, *op. cit.*, p. 540, n. 2) et manifeste une influence crétoise. Avant elle, il y eut sans doute une installation égéenne primitive. Les fouilles de Milet ont relevé des vestiges égéens. M. Keil en aurait également trouvé (?) dans la région du stade, à Éphèse même, là où il place le site de la ville primitive (*Jahreshefte des österreichischen archeologischen Institutes in Wien*, t. XXIII, 2[e] fasc., col. 247 sq.; *Rev. bibliq.*, 1929, p. 362). L'opinion commune, dont M. Keil se sépare, voit le site premier de la cité sur la colline d'Ayasoluk (cf. col. 1087). Quelle est l'origine

Pour Radet, il n'est pas douteux que « la thalassocratie lydienne avait pour siège le golfe du Caystre et pour capitale naturelle Éphèse » (*Ephesiaca*, t. II, p. 31). Dans tous les cas, il y avait, dans cette zone du littoral asiatique, toute une agglomération de peuples et de races apparentés, Orientaux, d'origine égéenne et minoenne. Les Cariens se rattachent à la Crète, de manière certaine aujourd'hui. Les documents littéraires nous renseignent sur eux plus que sur leur origine même. Homère admirait leurs productions artistiques (*Iliade*, v, 141, 145); Thucydide nous apprend qu'ils tentèrent de pénétrer dans les îles de l'archipel (I, 4) et qu'ils s'étendirent vers l'Est,



204. — Plan d'ensemble des ruines d'Éphèse, d'après Schindler.

de ces Cariens-Lydiens-Lélèges que nos sources donnent comme les colonisateurs de la région du Caystre? (Strabon, XIV, II, 21, Pausanias, VII, 2; VI, 9, cf. Dussaud, *Civil. préhell.*, 1914, p. 444 sq.) D'après Radet, il faut accorder une attention spéciale à la mention des Lydiens par Pausanias. Ces Lydiens jouèrent un rôle important dans le bassin de la Méditerranée. Des textes de Séti I[er] parlent de Shardana (Sardiens, d'après Maspéro et Hall). Des textes de Ramsès III mentionnent les Manna (?), Méoniens, selon Hall. On retrouve les Méoniens sous Ménéphtah. Homère nomme les Méoniens comme régnant sur le moyen Hermus. (Cf. *Iliade*, II, 864; X, 431.) Ces peuplades composaient le peuple lydien. Strabon écrit d'eux (XIII, III, 2) οὓς νῦν Λυδοὺς φάμεν. (Les découvertes contemporaines tendent à le placer à l'origine du peuple étrusque. Or, Hogarth et Henderson ont découvert, à Éphèse, des bijoux archaïques apparentés à l'art étrusque.) Enfin Pausanias place vers le milieu du XI[e] siècle, à l'embouchure du Caystre, « la multitude des Lydiens ».

apportant avec eux l'influence crétoise. Parmi les objets votifs découverts par les archéologues anglais dans la base en gneiss du sanctuaire primitif d'Artémis (cf. col. 1091), beaucoup révèlent une influence indubitablement crétoise. Picard dit à ce sujet : « Ce serait, par exemple, une mode crétoise qui a déterminé l'emploi, à Éphèse, de types variés d'insectes, pour la décoration de pendentifs; de pareille origine semblera l'idée de l'utilisation de disques en métal précieux, avec dessins gravés et imprimés, que l'on cousait sur les tissus ou que l'on employait comme décors de diadèmes. On ajouterait enfin, comme indice révélateur d'influence, la diffusion, à Éphèse, de bijoux faits de ce cristal de roche blanc, qui semble avoir été l'une des substances précieuses de la Crète primitive. » (*Op. cit.*, p. 578.) En face de cette occupation de l'Asie Mineure venant de l'Ouest, y eut-il aussi, à Éphèse, une pénétration venant d'Orient? C'est assez vraisemblable, bien que le problème du confluent des deux courants de civilisation n'ait pas encore reçu de solution. M. Picard a examiné la question de l'influence

hittite en Ionie (*op. cit.*, p. 554 sq.). Il a voulu voir dans l'existence d'un sacerdoce exigeant l'éviration une preuve décisive de cette influence dans le domaine religieux. Il a rapproché les Mégabyzes d'Éphèse des eunuques voués au culte d'Išthar-Nâna à Ourouk et de ceux de Boghaz-Keuï. Il y aurait aussi de curieux rapports à établir entre la légende des Amazones et la pénétration hittite. La science actuelle ne peut encore aboutir à des conclusions certaines; l'archéologie n'a rien retrouvé, semble-t-il, de spécifiquement hittite à Éphèse. Il y eut enfin à Éphèse une occupation phénicienne dont on ne peut déterminer l'amplitude. Les Phéniciens ont donné leur nom à l'îlot qui se trouvait en avant du port (Σύριη) et ils devaient avoir dans cet îlot un comptoir.

Quel fut le culte religieux célébré à Éphèse pendant cette période? Il est probable que les influences chaldéo-assyriennes durent y être assez marquantes. La tradition conserva le nom de Οὖπις ("Ανασσα Οὖπις) comme celui de la première déesse d'Éphèse et des Amazones (cf. Macrobe, *Saturn.*, V, XXII, 4; Callimaque, *Hymne à Artémis*, III, 240). Nous avons signalé déjà le rapport possible entre les Amazones et la pénétration hittite. Oupis est nettement orientale, de la famille d'Išthar et de Mâ ou Rhea-Cybèle. M. Picard propose de répartir en trois stades les origines de la religion d'Éphèse : 1° Adoration de la Terre Mère, dans la lagune du Caystre, à l'époque des Amazones. 2° Culte de Léto-Apollon à Ortygie et au Coressos. 3° Nom de Oupis ou Opis donné à la Terre Mère; culte dans la lagune. Ceci nous mènerait jusqu'à l'époque du premier temple d'Artémis, qui est archéologiquement connu. Nous ne pensons pas qu'il faille retenir le second stade de M. Picard : le culte de Léto-Apollon paraît plus tardif, et doit se développer sur une ligne indépendante. Qu'était cette déesse Oupis? Une forme, d'abord, de la Terre Mère ou de Rhéa. Cf. Servius, *Ad Virg. Æn.*, XI, 532 : *Terra est uxor Sabini, quam Græci Rheam vocant. Sane hoc nomen ipsius Dianæ, ab Ephesiis dicato templo, ei impositum, Alexander Ætolus poeta in hoc libro qui inscribitur Musæ refert.* Un texte d'Hésychius est très net : ἡ Ἀχηρὼ καὶ Ὦπὶς καὶ Ἑλλῆρος καὶ Γῆ καὶ Δημήτηρ ἡ αὐτή. Selon Callimaque (*Hymn. à Artem.*, III, v, 237 sq.), elle était la première déesse des Amazones. Sa statue aurait été découverte dans le marais sacré. On connaissait aussi cette déesse à Délos. Dans tout le monde ionien d'Asie Mineure, elle fut remplacée par Artémis (vers la fin du Ve siècle, selon Picard, *op. cit.*, p. 472). La légende transforma la personnalité de l'antique divinité; elle en fit la nourrice de Diane (*Alii putant Opim et Hecærgon nutritores Apollinis et Dianæ fuisse. Hinc itaque Opim ipsam Dianam cognominatam, quod supra dictum est...* Servius, *ibid.*). Elle en fit, en dernière analyse, une nymphe chasseresse, compagne d'Artémis.

A quelle date commença la colonisation ionienne de la région d'Éphèse? Les documents concordent pour l'attribuer à Androclos, vers le XIe siècle avant notre ère. Nous avons trois récits qui s'y rapportent, l'un de Créophyle, dans les *Annales éphésiennes* conservées par Athénée (VIII, 62), le second, un extrait d'Éphore par Pausanias, le troisième est un texte de Strabon. Radet examina très attentivement ces trois textes (*Ephesiaca*, t. II, p. 21 sq.). Nous ne citerons pour chacun d'eux que l'essentiel.

a) Créophyle : « Ceux qui fondèrent Éphèse s'étaient d'abord très mal trouvés d'un (premier) emplacement peu favorable. A la fin, ils envoyèrent demander à l'oracle en quel endroit ils devaient bâtir leur ville. Le dieu leur répondit : à la place qui vous sera indiquée par un poisson et où vous conduira un sanglier... Alors, quittant l'île où ils demeuraient depuis vingt ans, les Éphésiens passèrent le détroit et, cette fois, ils occupèrent Tréchée et les abords du Coressos. »

b) Pausanias : « Le pays avait pour habitants les Léléges, qui sont un rameau du peuple carien, et le gros de la nation lydienne... Les Léléges et les Lydiens qui occupaient la ville haute furent expulsés de la contrée par le chef codride. Au contraire, la population voisine du temple ne souffrit aucun dommage » (elle avait gardé la neutralité dans la lutte)... Androclos, après sa mort, fut enseveli à Éphèse. « On montre encore aujourd'hui le tombeau du héros, le long de la route qui, du sanctuaire va par l'Olympieion à la porte de Magnésie : la figure d'un homme armé en orne le sommet. » (VIII, II, 6-9.)

c) Strabon est plus concis : « Les premiers habitants de la ville furent des Cariens et des Léléges. Androclos chassa la plupart d'entre eux, puis, à l'aide des émigrants venus avec lui, il fonda autour de l'Athenaion et de l'Hypélée un établissement qu'il augmenta de terrains en pente situés au pied du Coressos. On se cantonna là d'abord. » (XIV, I, 21.) Les travaux archéologiques de Benndorf et les levés topographiques de Schindler permettent de situer les lieux mentionnés par ces textes. L'île dont parle Créophyle est celle de Syriè, rattachée déjà au littoral à l'époque de Pline (V, 15, cf. Radet, *op. cit.*, p. 24) : *Ab his multitudo limi est qua terras propagat mediisque iam campis Syrien insulam adiecit.* Le port sacré était très probablement le bassin voisin de l'Artemision (cf. *Forsch.*, t. I, p. 48-49). L'acropole (τὴν ἄνω πόλιν) de Pausanias est identifiable avec la colline d'Ayasoluk. La fontaine Hypélée (ἡ κρήνη ὑπέλαιος καλουμένη) se localise, d'après Strabon, près de l'Athenaion (XIV, I, 4 et 21), tandis qu'elle se trouve, d'après Créophyle, près du port sacré. Benndorf, à la suite de ses recherches, donne raison à ce dernier. Un aqueduc y aboutissait, passant par l'Athenaion; Strabon lui aurait donné le nom de la fontaine (cf. *op. cit.*, p. 53, 54; 66, 67). Wood crut retrouver le tombeau d'Androclos à l'est du Piôn, entre l'Artemision et la porte de Magnésie. Comme il y a, dans cette zone, de nombreux tombeaux qui bordent la route, c'est tout au plus une possibilité. Quant au temple d'Athena, les fouilles ne l'ont pas encore identifié; il faut le chercher, semble-t-il, au sud-est du Piôn. Le capitaine Schindler l'inscrivit sur sa carte, avec point d'interrogation à 850 m. au sud-est de la porte de Magnésie.

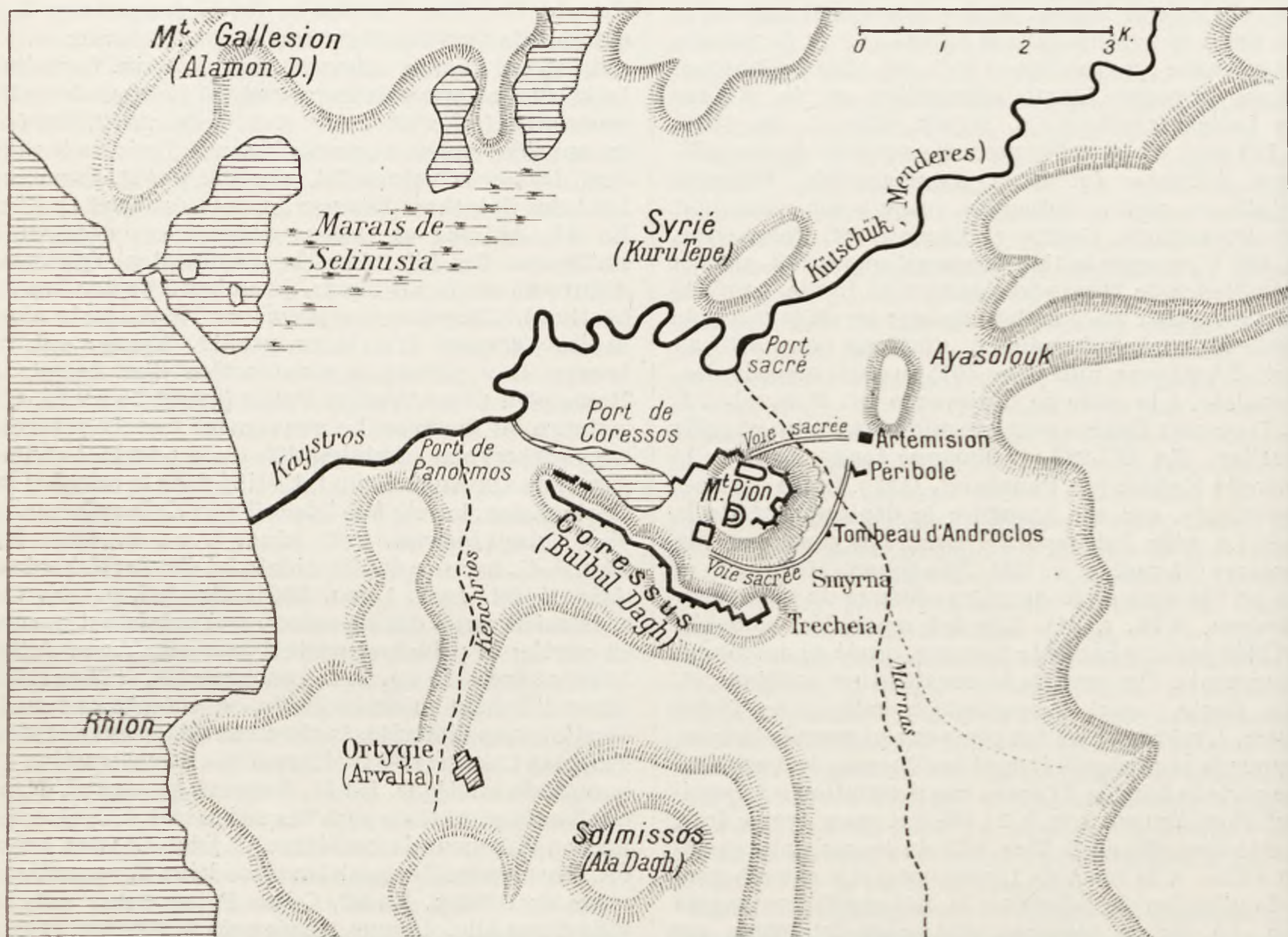
Radet distinguait, dans l'occupation hellénique, une période « d'exploration » et une autre « de fondation ». Les Ioniens auraient commencé par s'installer dans l'île Syriè, où ils seraient restés vingt ans, d'après la donnée de Créophyle. Puis solidement appuyés sur cette base de départ, ils engagèrent la lutte contre les indigènes. Victorieux, ils expulsèrent les Cariens-Lydiens-Léléges, installèrent leurs cultes en fondant l'Athenaion et un temple à Apollon pythien, le dieu qu'ils avaient consulté avant l'action (cf. *Athénée*, VIII, 62). Dès lors l'influence grecque avait conquis Éphèse et elle transforma également son culte essentiel, celui d'Oupis qui devint celui d'Artémis. Cette influence mit la région (entre 900 et 750) sous la mouvance politique des colonies ioniennes répandues sur toute la côte. Elle entra dans le Κοινὸν Ἰώνων qui se formait vers cette époque, sorte de confédération politico-religieuse, née, selon O. B. Caspari (cf. *Journal of hellenic studies*, t. XXXV, London, 1915, p. 173-188) de la rivalité entre Éoliens et Ioniens. Elle fut dissoute par les Perses après la révolte de 499-493, reconstituée au IVe siècle sous l'égide d'Alexandre, et persista, sous des formes diverses, jusqu'à l'empire romain. La dynastie codride garda la suzeraineté dans la cité, car Strabon (XIV, I, 21) affirme que les Androclides avaient le privilège exclusif, encore à son époque, du titre et des attributs royaux.

Crésus (561-546) naturellement, mit la main sur Éphèse. Pindare, son neveu, gouverna quelque temps, se révolta contre son oncle, puis fut exilé dans le Péloponèse (cf. Ælien, *Var. hist.*, III, 26), après que la ville eut subi le siège du conquérant. Les Éphésiens adoptèrent alors une constitution démocratique, « apportée d'Athènes par Aristarchos, dès 555 » (Picard, *op. cit.*, p. 604, n. 5). Elle dura jusqu'à la domination persane sur l'Asie. Éphèse avait eu la faveur de Crésus; elle ne fut pas maltraitée par les nouveaux dominateurs. L'ère achéménide alla de 546 (date de la prise de Sardes par Cyrus) à 334 (reprise par Alexandre). L'envahissement perse, selon Picard (*op. cit.*, p. 607), « ne modifia pas beaucoup le fond des religions de l'Ionie, et il n'introduisit guère que des noms nouveaux dans le culte ». Après la victoire d'Alexandre au Granique (334), les cités helléniques d'Asie Mineure furent affranchies et le *Koinon* des Ioniens restauré (cf. Scholz, *Klio*, t. XV, 1917, p. 199 sq.). Dans cette nouvelle période, la vie politique d'Éphèse fut assez mouvementée. Hégésias installa un régime autocrate, jusqu'à son assassinat par Anaxagoras, Codros et Diodore (cf. Polynacros, VI, 49). Une organisation démocratique suivit, sous la surveillance de Ménandre, satrape de Lydie. Après la mort du grand Macédonien, Éphèse servit la cause de Perdiccas, puis l'abandonna, s'inféoda (vers 313) au parti d'Antigone, puis (vers 301) au parti macédonien. Prépaleos, à la solde de Lysimaque (cf. Pausanias, I, IX, 7) occupa Éphèse avec six mille fantassins et mille cavaliers. En 287-286, Lysimaque fonda Arsinoé, la nouvelle Éphèse (cf. Pausanias, *ibid.*). Cette date est importante, car elle inaugure le déplacement de la cité. La ville fut reportée avec son port près du Coressos (Hérodote, V, 100; Xénophon, *Hell.*, I, 2) et elle prit le nom de la deuxième femme du vainqueur (Strabon, XIV, I, 21). Elle fut repeuplée, embellie, fortifiée par une enceinte fameuse, ornée de nombreux monuments. On modifia la constitution politique et, sans doute, aussi l'organisation religieuse. Tyran sévère, Lysimaque ne fut généreux ni pour le temple, ni pour la municipalité, dont les finances traversèrent une période désolée. D'après une inscription (cf. Benndorf, *Forschungen*, t. II, p. 2), elle dut monnayer le droit de cité dont elle était fière, afin de secourir une garnison alliée. A la mort de Lysimaque, il y eut réaction et domination de Séleucus; la cité reprit son ancien nom. Le fils de Séleucus, Antiochus Ier, régna sur l'Asie Mineure jusqu'en 262, puis ce fut Antiochus II, mort en 246-245. A la suite d'intrigues familiales, Laodicée, première femme répudiée d'Antiochus II, installa sur le trône son fils, Séleucus II Kallinikos, qui fit assassiner Bérénice, deuxième femme d'Antiochus II, avec ses enfants. Éphèse alors tomba sous la domination des Lagides : de Ptolémée III Évergète, puis de Ptolémée IV Philopator. Par eux l'influence égyptienne se fit sentir et elle dut agir sur les cultes de la cité (cf. Bouché-Leclercq, *Hist. des Lagides*, t. I, p. 355, corrigé par Holleaux, *Revue des études anciennes*, t. XVIII, 1916, p. 244, n. 1 et 2). Les fouilles ont, en effet, signalé dans le temple d'Artémis des traces d'un culte à Isis. En 197, Antiochus III le Grand ressaisit Éphèse, après la bataille de Magnésie (189); la ville devint tributaire des Attalides. Quand Rome en hérita (133), Éphèse s'incorpora au nouvel empire. La période initiale fut assez troublée, car la province d'Asie s'organisa difficilement (cf. Foucart, *Formation de la prov. rom. d'Asie*).

En 133, un sénatus-consulte détermina le régime des villes grecques nouvellement entrées dans l'État romain : autonomie, organisation municipale avec conseil de magistrats, direction indépendante des finances, exercice de la justice, possibilité de recourir à l'arbitrage de Rome en cas de désaccord extérieur ou intérieur. Mais les impôts de la nouvelle métropole pesèrent lourdement sur la ville et sur son sanctuaire, si bien que, en 88, Éphèse tenta de se rebeller après le départ de Cassius; elle s'offrit à Mithridate. La guerre entre le roi du Pont et Rome dura jusqu'en 84. Sylla finit par occuper la cité, la ravagea, puis lui donna un embryon de constitution (*Constituta Syllæ*, cf. Chapot, *Prov. rom.*, p. 41 sq.). Lucullus lui succéda dans la province asiatique, vers 73. En 51, Cicéron visita Éphèse (cf. *Ad Atticum*, V, 13; VI, 8), qui devint en 49 la capitale officielle du gouvernement romain. César, par la victoire de Pharsale, en 50, domina sur la province. Pendant sa campagne en Égypte, Domitius Calvius en fut le gouverneur. Il y eut ensuite Servilius Isauricus en 46, Trebonius en 44 qui fut tué l'année suivante. Son assassin, Cornelius Dolabella, s'appropria le pouvoir et l'exerça despotiquement (cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, X, 12, Éphèse est appelée : πρωτεύουσα τῆς Ἀσίας). Trois mois plus tard, Dolabella vaincu fut remplacé par P. Cornelius Lentulus Spinther, puis par Junius Cassius et Brutus. En 42, Antoine et Octave défirent ces derniers à Philippes. Ce fut alors la domination éphémère d'Antoine et de ses légats, jusqu'au 2 septembre 31 (Actium). Cléopâtre y séjourna en 39. Auguste réorganisa l'empire. L'Asie en profita, Éphèse eut sa faveur. Il y permit la construction d'un temple à Rome et à César. Vedius Pollio (avant 15 av. J.-C.) restaura les finances. Le gouverneur romain y résida avec les services administratifs de la province et une garnison. Un Augusteum fut édifié dans le temenos de l'Artemision, le ναὸς ὁ ἐν Ἐφέσῳ τῶν Σεβαστῶν κοινὸς τῆς Ἀσίας (*Inscript. Brit. Mus.*, t. III, n. 498). En 4 av. J.-C., la porte de Mithridate fut élevée (Heberdey, *Jahr. d. öst. Inst.*, t. VII, 1904; *Beiblatt*, p. 50). On construisit aussi des aqueducs, qui subsistent encore en partie; le principal portait le nom d'Aqua Julia. Lorsque (vers 10 ap. J.-C.) on examina, à Rome, les titres d'Éphèse au droit d'asile, on accepta sa revendication sans difficulté. Après un tremblement de terre, Tibère et Claude (41-54) aidèrent à la reconstruction de la capitale asiatique. En 61, Soranus, proconsul, dégagea l'accès ensablé du port. Vespasien créa, à Éphèse, les jeux en l'honneur de Barbillius (cf. Dion-Cassius, LXVI, 9); Titus répara l'Artemision; Domitien fit agrandir la scène du théâtre. En 92, Celsus Polemæanus dota la ville d'une bibliothèque, située près de l'Agora, et que la mission autrichienne identifia (*Jahr. d. öst. Inst.*, 1904; *Beibl.*, p. 52-56). Trajan (98-117) offrit une porte au temple. En 104, un chevalier romain, Vibius Salutaris, fit d'importantes donations à la ville. Son inscription, retrouvée par Wood, puis Benndorf, est d'une importance capitale pour la topographie d'Éphèse (cf. col. 1088). Hadrien (117-138) rendit deux fois visite à la cité. Les archives du temple ont conservé deux lettres de lui à la γερουσία, au sujet de ses finances. Antonin le Pieux conféra à Éphèse le titre de πρώτη καὶ μεγίστη μητρόπολις τῆς Ἀσίας. Marc Aurèle et L. Verus furent en relation avec son administration, comme en témoigne une inscription classée par Benndorf sous le n. 23 au tome II des *Forschungen*. Commode associa son culte à celui d'Artémis Sôteria (*ibid.*, n. 20). Nous ne possédons que le début d'un rescrit de Caracalla donnant le titre de première métropole à Éphèse, malgré les revendications de Smyrne et de Pergame. Cet empereur ordonna aux proconsuls nommés en Asie de débarquer « à Éphèse même » (Ulpien, *Dig.*, I, 16; IV, 5; cf. Picard, *op. cit.*, p. 674). En 263, l'invasion gothique ruina la ville, qui ne se releva pas. La conversion de Constantin acheva la décadence de son prestige païen. Nous connaissons les rapports qu'eurent les missionnaires du christianisme avec elle,

nous savons l'existence de la double église où le concile d'Éphèse tint ses assises, puis l'érection d'une église à saint Jean par Justinien. Les invasions du VIe siècle et la conquête musulmane rendirent irrémédiable la ruine de la cité. D'ailleurs, son ensablement progressif et inexorable la condamnait géographiquement à disparaître.

III. Archéologie. — 1o *le site*. — L'évolution du site archéologique d'Éphèse dépendit de cet ensablement, auquel nous venons de faire allusion. Nous pouvons la suivre, pas à pas, et comprendre comment les habitants passèrent, dans le cours des siècles, d'Ayasoluk au Piôn, et du Piôn au port de Coressos, dresse (voir le plan) à l'est du port de Coressos et pourrait être inscrit dans un cercle de 700 mètres de rayon. Deux points culminants ont respectivement 131 et 135 mètres d'altitude. Le second s'étend, face au Panayir-Dagh, sur 4 kilomètres environ avec une orientation Nord-Ouest-Sud-Est. Son sommet atteint 358 mètres, à son extrémité sud. Délimité à l'Est par le Panayir-Dagh, au Sud par le Bulbul-Dagh, à l'Ouest par ce qui fut l'ancien port, le site de l'Éphèse hellénique et romaine apparaît nettement. Il est couvert de ruines. Après Wood, dont a parlé l'article de Mgr Le Camus, ces ruines furent explorées sous la direction très méthodique de Otto Benndorf, avec Rudolf



205. — Les environs d'Éphèse, d'après *Revue biblique*, 1929, p. 12.

puis à celui de Panormos, pour aboutir au littoral contemporain. Pour ne parler que du déplacement de l'Éphèse ancienne, il n'y a pas moins de cinq kilomètres d'Ayasoluk à Panormos. L'échelonnement *horizontal*, si nous osons ainsi nous exprimer, s'établit comme suit : Éphèse antique : port (sacré) au pied d'Ayasoluk, près de l'Artemision ; avant-port : Coressos. Éphèse de Lysimaque, port : Coressos; avant-port : Panormos. Éphèse des Antonins, port : Panormos.

Et pour se faire une idée de ce que fut *verticalement* l'apport de la Méditerranée, les fouilles de Benndorf donnèrent les résultats suivants : stylobate de l'ancien temple : 4 m. 74 au-dessus du sol vierge; stylobate du moyen temple : à 5 m. 72; niveau actuel : 9 mètres (cf. Benndorf, *Forschungen*, t. I, fig. 4, p. 16). L'Artemision se trouve au sud-ouest de la colline d'Ayasoluk, au nord-est de la ville gréco-romaine. Le problème du site consiste à identifier les dénominations des textes avec celles de l'onomastique actuelle. Les deux collines importantes, à ce point de vue, sont le Panayir-Dagh et le Bulbul-Dagh. Le premier se

Heberdey, le capitaine Schindler pour les travaux de topographie, et plusieurs architectes, dont Wilhelm Wilberg. Les explorateurs déblayèrent l'agora romain, le théâtre, la voie sacrée des processions d'Artémis, une artère très importante, l'Arcadianè, allant du théâtre au port, de l'agora hellénique à l'angle sud du théâtre, ainsi que la bibliothèque fondée par Celsius. Au lieudit la Prison de saint Paul, tour carrée se trouvant à l'extrémité ouest du Bulbul-Dagh, J. Banko, en 1895, a découvert une inscription de l'an 287 avant J.-C., lui donnant son nom grec, τό Ἕρμαιον, donnant celui du piton voisin de 96 mètres d'altitude, ὁ Ἀστυάγου πάγος. Cette inscription apprend également que la mer arrivait, à cette date, jusque-là, car elle mentionne un chemin de ronde, παρὰ θάλασσαν ὁδόν (cf. *Forschungen*, t. I, p. 17). Wood avait pensé à identifier Panayir-Dagh et Coressos, Bulbul-Dagh et Piôn. Il se basait sur l'inscription de Vibius Salutaris, à laquelle nous avons fait allusion et qu'il avait eu la rare fortune de découvrir. Elle contient, entre autres choses, l'itinéraire d'une procession de la porte Magnésie à la porte Cores-

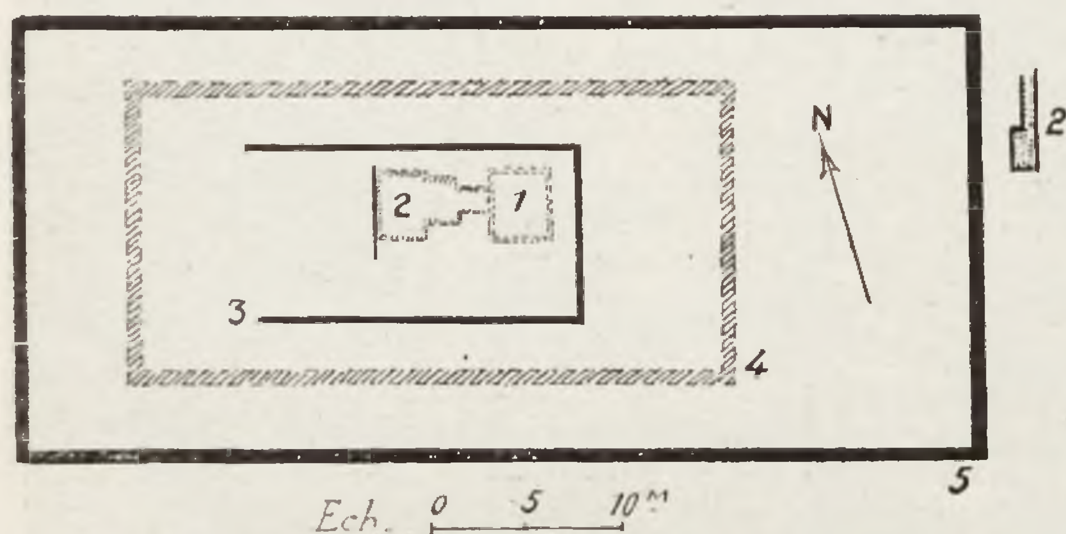
sique, par le théâtre, la ville, et retour à l'Artemision. On a identifié la porte de Magnésie, à la base sud-est du Panayir-Dagh (Wood, en 1869). Il y avait lieu de supposer symétriquement vers le Nord la porte Coressique, en direction du temple, et donc, de considérer le mont du Nord comme étant le Coressos et celui du Sud, le Piôn (Mgr Le Camus, dont la carte doit être corrigée, appelle bien « Priôn » le Panayir-Dagh, mais il appelle Coressos la colline d'Ayasoluk : on comparera les plans de Schindler avec le sien). Benndorf a retracé l'itinéraire imposé par l'inscription de Vibius Salutaris. Il fait remarquer que Wood a supposé que la procession empruntait le chemin le plus court (la non pas une portion des remparts, mais les huit dixièmes de l'enceinte. Enfin, pour qui considère la carte d'Éphèse, le mot de Pline crée l'évidence : *Attollitur monte Pione* (*Hist. nat.*, v, 115). J. Keil, qui continue présentement les travaux de Benndorf, et dont nous avons déjà parlé, reprit, dans le *Jahresheft des öst. Inst.* de 1922, la question de la topographie d'Éphèse. Il se base sur un récit d'Hérodote indiquant une distance de 7 stades entre la vieille ville assiégée par Crésus et le temple d'Artémis. La cité primitive serait à chercher près du stade, vers le Nord, et le port sacré, à l'est de la cité première. Comme l'a fait très justement remarquer le P. Tonneau (*Rev. bibl.*, juillet



206. — Ruines d'Éphèse. Voie déblayée par les fouilles, d'après une photographie.

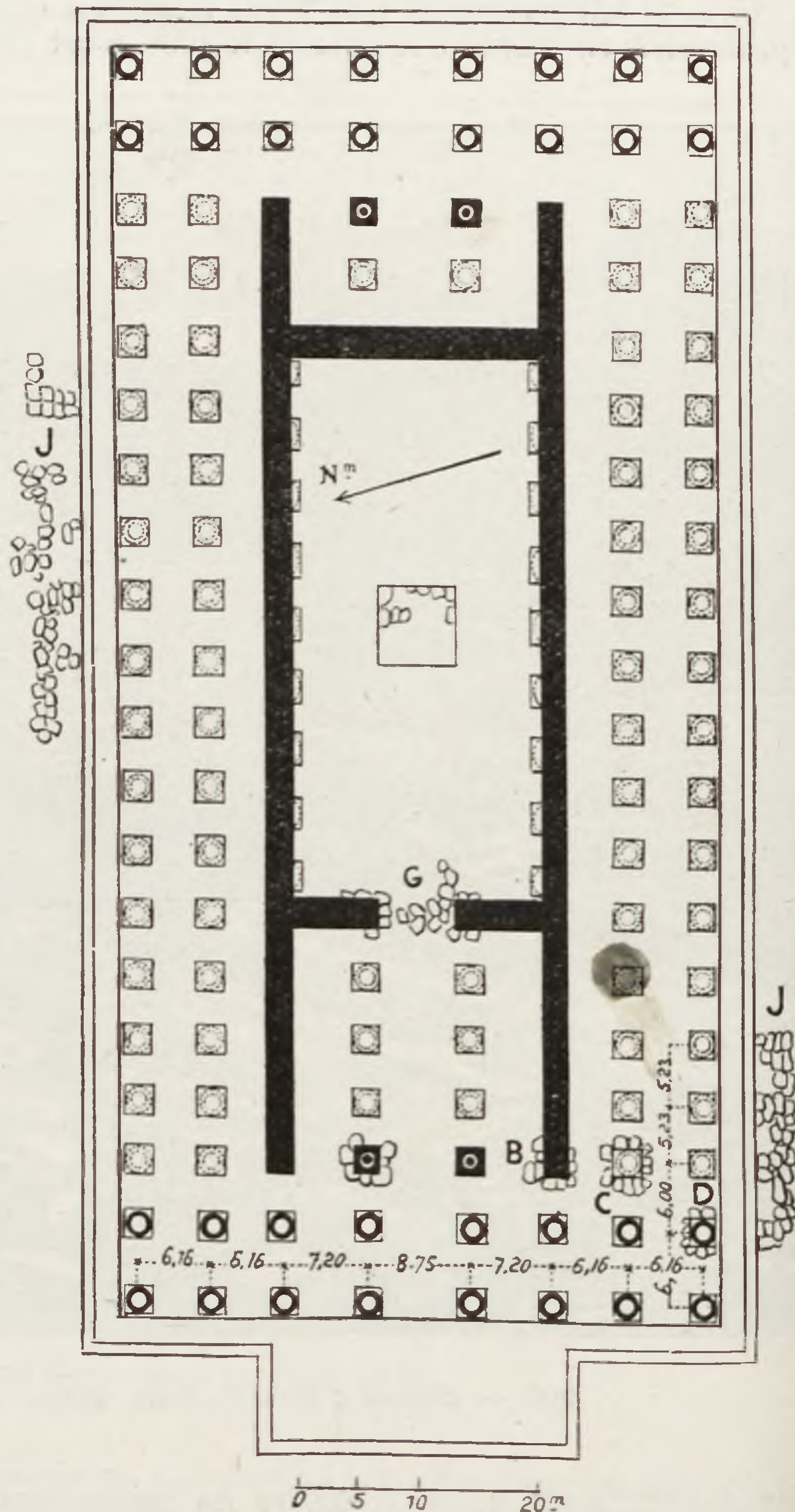
ligne droite), alors qu'au contraire les processions empruntent d'ordinaire un long parcours et surtout tiennent à passer par les rues les plus belles. Or, sortant du théâtre, la procession s'engageait en direction du port dans le quartier élégant par la rue Arcadianè. Précisément, on a reconnu, près de la colline Astyagè, une troisième porte de la cité, qui a tout lieu d'être la Coressique. Dès lors, on peut identifier le mont Coressos avec le Bulbul-Dagh. Les données littéraires invitent à le faire (cf. Hérodote, v, 100; Xénophon, *Hell.*, I, 2; I, 12) et l'inscription de Salutaris ne crée aucune difficulté. D'autre part, le Panayir-Dagh désigne le mont Piôn de l'histoire (Πρηών, selon Strabon, XIV, I, 4), appelé aussi (*ibid.*) Λεπρὴ 'Ακτή, « l'escarpement lépreux », comme traduit Radet (*Ephesiaca*, t. I, p. 15). Strabon écrit qu'elle est dominée par une section du mur d'enceinte, μέρος τοῦ τείχους. Or, ces caractéristiques sont très exactes, appliquées au Panayir-Dagh, tandis que l'autre mont ne présente pas l'aspect d'un escarpement lépreux, ni celui d'une butte (sens du mot Πιών) et il supportait, 1929, p. 360) « c'est interpréter bien rigoureusement et un peu matériellement le renseignement d'Hérodote, que de tracer, sur une carte et sans tenir compte des accidents de terrain, un cercle ayant l'Artemision pour centre et un rayon de 7 stades, pour trouver sur son parcours la ville primitive ». D'après M. Keil, également, le nom de Coressos s'appliquerait à un quartier de la ville situé au nord du stade. De septembre 1926, jusqu'en novembre, le savant archéologue fit des fouilles à l'emplacement supposé du site primitif et il trouva des traces d'une occupation ionienne ancienne. Rien ne prouve, d'ailleurs, que ce soit le premier emplacement de la ville. Dans notre conception de l'évolution du site d'Éphèse, vers l'Ouest, il y a place pour une occupation dans la zone indiquée par M. Keil... Il paraît un peu excessif de parler de cité primitive, à propos d'un texte d'Hérodote se référant au siège de Crésus. D'autres campagnes de fouilles ont suivi la première : nous en avons parlé plus haut. Nos lecteurs se référeront aux *Jahreshefte des öst. Instit.* de Vienne.

2° *LES TEMPLES D'ARTÉMIS.* — L'emplacement des sanctuaires de la déesse fut seulement découvert en 1869 par Wood, grâce à l'inscription de Vibius Salutaris, trouvée au théâtre. Dans l'itinéraire des processions dont nous avons parlé, les éphèbes devaient escorter les effigies divines, à travers la ville, depuis la porte de Magnésie jusqu'à la porte Coressique. Wood déblaya la première où fut exhumée une dédicace certifiant son nom. A côté, il découvrit également un portique mentionné par un texte de Philostrate (*Vit. Sophist.*, II, XXIII, 2) comme étant une extrémité de la voie aboutissant au sanctuaire. L'archéologue suivit le tracé indiqué et rencontra le péribole de l'Artemision. Ses fouilles se terminèrent en 1874. Wilberg, architecte de la mission Benndorf, prospecta l'état général des ruines en 1904 (*Forsch.*, t. I, 1906, p. 205 sq., avec plan et croquis). Une mission du British Museum reprit la suite des travaux de Wood, sous la direction de MM. Hogarth et Henderson. Wood avait dégagé les sanctuaires superposés jusqu'à celui de Crésus : sa méthode peut se discuter, car ce fut un pillage destiné au British Museum, et, surtout, les pièces trouvées ne furent pas examinées sur place, mais à Londres. Enfin,



207. — Artemision, schéma de la succession des sanctuaires, d'après Hogarth, *The archaïc Artemisia*, atlas. 1. La base de gneiss vert; 2. Restes du temple *A*; 3. Temple *B*; 4. Temple *C*; 5. Temple *D*.

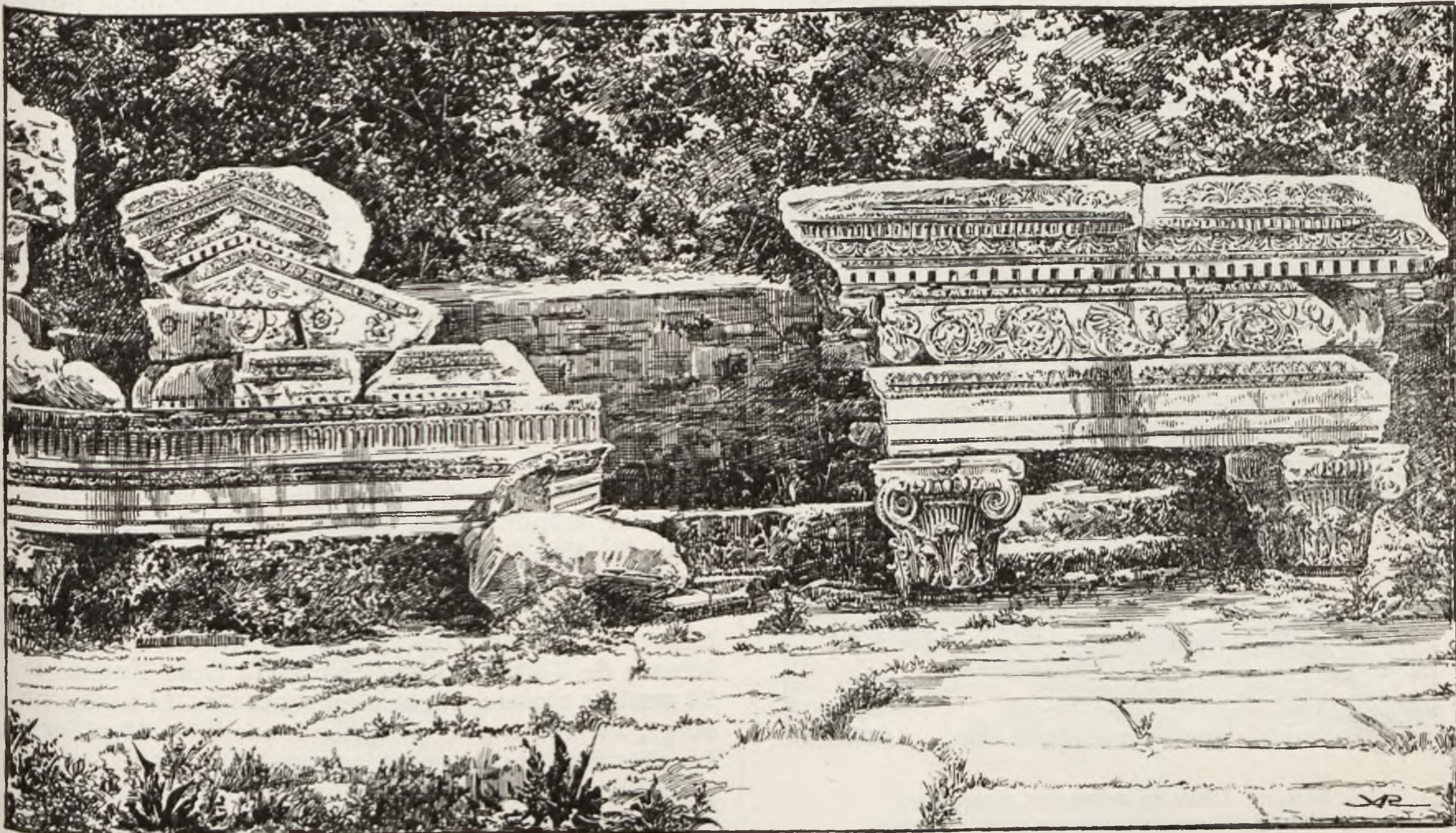
ses observations sur la stratigraphie des divers temples sont dispersées dans les *Discoveries at Ephesus;* les levés font également défaut. Il ne faut pas néanmoins refuser à ce savant le mérite unique des découvertes capitales qui dominent l'histoire archéologique d'Éphèse. Les recherches de Hogarth et Henderson furent de beaucoup plus méthodiques, malgré les difficultés causées par l'envahissement de l'eau, qui atteignit le pavement du temple de Crésus. Les déblais de Wood les gênèrent également (cf. Picard, *op. cit.*, p. XXXII, n. 4). L'autel, dégagé déjà par Wood, reposait sur une base qu'Hogarth explora, pensant que c'était là sans doute le cœur de tous les temples qui s'étaient succédés. On y découvrit, en 1905, un trésor d'une importance hors pair pour l'histoire ancienne du sanctuaire. Les archéologues anglais exposèrent les résultats de leurs investigations dans un ouvrage publié à Londres et accompagné d'un atlas : *The archaïc Artemisia* (1908). Ils étudièrent l'échelonnement vertical des temples, jusqu'à la constatation du sol vierge (sable fin de rivière). Ils furent beaucoup critiqués, quant à la méthode et à l'interprétation des résultats, spécialement par Lethaby (*Journal of hell. stud.*, 1917). M. Picard écrit à ce sujet : « Les arguments de W. R. Lethaby ne sont pas tous probants, mais quelques-uns d'entre eux suffisent bien à laisser l'impression que l'étude de l'édifice serait à reviser déjà. » (*Op. cit.*, p. 27, n. 2.) Nous nous contenterons d'utiliser les faits certainement acquis, qui jalonnent l'histoire reconstituée par les textes. Notre aperçu de la religion ancienne à Éphèse nous a conduits jusqu'au VIIIe siècle avant notre ère. L'archéologie nous donne ce même VIIIe siècle comme date probable de la base primitive du premier Artemision. En 1904, Hogarth retrouvait, sous le « grand autel » de Wood, une petite base en gneiss vert de 4 m. 34 sur 2 m. 86, contenant le dépôt de fondation (huit cents objets environ : bijoux, monnaies, feuilles de métal, scarabées, grains de pierres semi-précieuses, etc.). Sur le sol vierge se trouvaient aussi quelques objets votifs. La difficulté consistait à dater cette fondation : fin du VIIIe siècle, époque plus ancienne encore, pense Hogarth. Head, étudiant les



208. — Artemision d'Éphèse, d'après Wilborg et le P. Tonneau. *Revue biblique*, 1919, p. 29.

monnaies du trésor, les attribue au VIIe siècle, tandis qu'Hogarth les rapprochait de monnaies chypriotes du IXe siècle. On peut penser avec Picard (*op. cit.*, p. 476-477) qu'il ne faut pas descendre plus bas que la fin du VIIIe siècle, soit pour les monnaies, soit pour les objets de la base primitive. Ainsi les données historiques littéraires se trouvent confirmées. Autour de cette base, un pavement devait avoir été placé sur le sol. Ses éléments constitutifs furent réemployés, car aucune dalle ne se retrouva en place et au niveau. Les fondations dégagées vers le Sud semblent indiquer la limite du péribole primitif qui aurait eu 35 m. sur 18, la plus grande dimension s'orientant d'Est en Ouest. On dégagea une substruction du même niveau, soubassement de table d'offrande ou d'autel, à 10 mètres à

l'ouest de la base en gneiss, ainsi qu'une fondation en forme de T. En quelques lignes Picard tente de reconstituer ce premier sanctuaire, appelé par Hogarth le temple *A* : « On peut se le représenter encore comme un péribole médiocrement vaste, limité par un mur d'enceinte, mais ouvert à l'air libre; il était pavé. » (*Op. cit.*, p. 18.) Intérieurement, près de l'arbre sacré, il y avait une base de statue, peut-être protégée par un petit toit; le sanctuaire était orné de quelques autels d'offrandes, d'ex-votos divers. L'élargissement de la base (6 m. 08 sur 4 m. 11), au-dessus des substructions *A* manifeste l'apparition du temple suivant, qu'il faut placer au VIIe siècle et dont la durée fut assez éphémère. Un nouveau pavement fut établi dont il reste quelques vestiges avec marques d'incendie. ionique. Les fondations dégagées laissent apparaître une augmentation en surface de la base, un élargissement des substructions centrales et de l'enceinte sacrée (31 m. sur 15 m. 50). Le *naos* comprenait la zone de la base; l'ensemble était rectangulaire et orienté d'Ouest en Est. Y eut-il une colonnade autour de l'enceinte? Selon l'expression prudente des fouilleurs britanniques, on n'a pas acquis « la certitude de sa non-existence ». Élevé, d'après les textes, sous la direction de Chersiphron de Knossos et de son fils Metagénès, il dura de la moitié du VIIe siècle à celle du VIe, époque à laquelle il fut remplacé par un sanctuaire plus vaste et plus riche; les munificences de Crésus et les dons des cités environnantes aidèrent à sa construction, qui dura plus d'un siècle, si on en croit Pline



209. — Fragments de frises et chapitaux trouvés à Éphèse, d'après une photographie.

Ces modifications apportées au temple, l'élévation du niveau en particulier, vinrent, sans parler des vicissitudes historiques, des progrès de l'ensablement. Selon un texte de Pline (*Hist. nat.*, V, 31; XXXVI, 14), Théodore de Samos jeta les fondations de ce temple *B*. Il eût conseillé de joindre du charbon pilé au sable de construction et de placer aussi des couches en peaux d'animaux : ceci ne peut guère être vérifié par les fouilles, bien que Wood ait cru reconnaître l'alternance de sable et de peaux. Les substructions du temple *A* furent alors reliées par une muraille et élargies; elles purent supporter le nouvel édifice, augmenté d'une sorte de déambulatoire, dans un péribole de 8 m. sur 16 m. 50 environ. Comment disparut le temple *B ?* Différentes hypothèses sont plausibles : sacrilège de Pithagoras, qui y eût fait mourir une vierge, selon un texte de Baton et un autre de Suidas, rappelés par Benndorf (*Forsch.*, t. I, p. 27-28), agrandissement du sanctuaire; ou, plus simplement reconstruction nécessitée par l'état des soubassements... Il faut plutôt retenir la dernière hypothèse. Dans tous les cas, l'édifice suivant, temple *C* de Hogarth, fut bien plus imposant que le précédent. Les auteurs anciens en parlent (Strabon, XIV, I, 22; Pline, *Hist. nat.*, XXXVI, 14 sq.). Il était construit en style (*Hist. nat.*, *ibid.*). Ses dimensions approximatives furent : pour la plate-forme : 109 m. sur 55, avec, en plus, une entrée de 25 m. 10 sur 8 m. Pour le temple : 44 m. 50 sur 26, les murs est-ouest étant prolongés, hors du quadrilatère ainsi défini, de 20 m. vers l'Ouest (*pronaos*), de 10 m. vers l'Est (*porticum*). La dédicace eut lieu vers 430, date qui se déduit d'un texte de Macrobe (*Saturn.*, V, XXII, 5). On ignore le nom de l'architecte qui dirigea les travaux. Selon Pline (*op. cit.*, 95) l'édifice comportait une colonnade sur le pourtour du temple. On comptait cent vingt-sept colonnes. Le naos était couvert, d'après Henderson (non d'après Lethaby, *Journal of hellen. stud.*, 1917, p. 8 sq.); Crésus eut une grande dévotion envers le sanctuaire et il le fit profiter de ses largesses (Hérodote, I, 91). Il ne semble pas que Cyrus et ses successeurs lui aient causé de dommages (cf. Strabon, XIV, 5, pour Xerxès; Thucydide, VIII, 109; Xénophon, *Hell.*, I, II, 6). Malheureusement, un incendie, vers 395, nécessita une réfection partielle, opérée par Démétrios et Pænonios. En 356, un fou voulant devenir célèbre, Hérostrate, mit le feu au temple, dont il ne resta que peu de choses. Les témoignages littéraires sur ce désastre sont récents, sauf un de Théopompe recueilli par Valère Maxime VIII, 14). De nombreux restes architecturaux

de ce temple *D* ont été envoyés par Wood au British Museum. Le fait de ne pas les avoir examinés *in situ* causa à leur étude un préjudice irrémédiable. Wood, Murray, Lethaby, Hogarth et Henderson ne sont pas d'accord dans leurs conclusions. On peut lire dans Picard (*op. cit.*, p. 32-35) le compte rendu très attentif de ces interprétations diverses au sujet de l'ordonnance décorative du temple.

Un autre conquérant, Alexandre, attacha son nom à la reconstruction de l'Artemision, pour laquelle il délégua son architecte Deinocrate. Après le désastre de 356, on avait dû restaurer, tant bien que mal, selon les disponibilités financières, le magnifique édifice incendié. La cité, la contrée y travaillèrent. Alexandre, après sa conquête, protégea le sanctuaire, selon la politique traditionnelle de l'antiquité. Il lui offrit le tribut annuel, payé autrefois par les Éphésiens à la Perse, et proposa de prendre à sa charge la réfection complète.



210. — Fûts de colonnes, chapitaux et débris divers trouvés dans les fouilles, d'après une photographie.

Par souci d'indépendance, Éphèse refusa le don total, mais accepta d'être secourue. L'édifice *(E)* subsista jusqu'à l'invasion des Goths, en 263 après J.-C. L'archéologie détermine, plus aisément que pour les précédents temples, les caractéristiques du dernier. Il couvrait une aire sensiblement égale à celle du temple *D*. On exhaussa de façon notable l'ensemble, et les fondations de base furent très renforcées. Le naos ne changea pas d'orientation, les colonnes s'élevèrent à l'emplacement de celles mêmes de Crésus; Pline les attribue à des dons particuliers de roitelets d'Ionie, *a singulis regibus factæ* (*Hist. nat.*, XXXVI, 15). Les monnaies romaines nous restituent l'aspect d'ensemble du temple hellénistique *(E)*. Il faut remarquer qu'il n'est rien paru de nouveau à son sujet depuis les travaux de Wood, la suite de l'ouvrage anglais, *The archaïc Artemisia*, étant demeurée en souffrance. Lethaby tenta de reconstituer l'ornementation de ce sanctuaire dans le *Journal of hell. studies*, 1913 (p. 87-96); 1914 (p. 76-88); 1916 (p. 26-35); 1917 (p. 15-16). De grands artistes grecs y ont travaillé; Bryaxès peut-être, Praxitèle certainement (cf. Strabon, XIV, 23, τὸν δὲ δὴ βωμὸν εἶναι τῶν Πραξιτέλους ἔργων ἅπαντα σχεδόν τι πλήρη). L'interprétation des fragments sculpturaux n'est d'ailleurs pas chose facile. Picard a noté la ressemblance du temple *E* d'Éphèse avec d'autres mieux conservés ou mieux étudiés, comme celui d'Athena Polias à Priène et même celui de Sardes : l'inspiration première, tant pour l'architecture que pour la décoration, serait venue d'Éphèse. A l'époque romaine, un Augusteum fut établi dans l'Artemision. Des inscriptions (*Forsch.*, t. II, p. 21-22) mentionnent un incendie qui dut menacer le temple sans l'atteindre. Celle de Vibius Salutaris (104 ap. J.-C.) témoigne de la richesse persistante du sanctuaire. Il fut ruiné par l'invasion gothique, et alors il servit de carrière dans les époques suivantes, spécialement pour la construction de la basilique Saint-Jean-Theologos sur l'Ayasoluk, pendant le règne de Justinien. Les fouilles de M. Keil donneront probablement des nouvelles lumières sur ce sujet (cf. *Jahreshefte des öst. Inst.*, depuis 1928).

Les autres monuments de la ville d'Éphèse intéressent moins le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*. Les ruines superficielles, telles qu'elles apparaissaient dans la seconde partie du XIX[e] siècle, ont été décrites par Mgr Le Camus, cf. *Dict. de la Bible*, t. II, col. 1831-1849. Cet auteur n'a pas suffisamment fait le départ entre les localisations sérieuses et les attributions légendaires, mais il a profité des découvertes déjà faites, de sa visite des ruines et de son érudition personnelle. Nous nous contenterons d'ajouter un mot sur le théâtre, qui fut étudié avec un soin minutieux et de manière exhaustive par la mission Benndorf (1897 à 1900). Le tome II des *Forschungen* est tout entier consacré aux résultats des fouilles faites en cet endroit. Lysimaque fit commencer cet édifice en 286 av. J.-C., en même temps que la ville nouvelle, l'Éphèse des temps hellénistiques. On le construisit dans un amphithéâtre naturel, à l'ouest du mont Piôn. A l'abri de la colline, face à un splendide horizon, il fut sans nul doute l'un des plus beaux théâtres de l'antiquité. Conçu sur le type classique grec, en hémicycle, il comporte un développement en circonférence de 214°. La *cavea* comprend trois étages, de 22 gradins chacun. En haut et au centre du troisième étage, sur 90°, il y avait une colonnade de 48 piliers. Le diamètre de la *cavea* mesure 140 mètres, aussi pouvait-elle contenir un nombre considérable de spectateurs, 23 000 selon les calculs de Benndorf. La scène est un bâtiment rectangulaire (dimensions moyennes : 40 m. de longueur sur 17 m. de largeur et 6 m. de hauteur). Elle avait deux étages et était séparée des spectateurs par l'orchestre et l'avant-scène. On modifia cette partie de l'édifice au cours des âges, à la fin du II[e] siècle av. J.-C., puis surtout au milieu du I[er] siècle de notre ère. Les fouilles ont permis de déterminer avec une rigoureuse exactitude la nature de ces transformations, et le tome II des *Forschungen* en donne les plans détaillés (fig. 5, p. 7 : *Grundriss des Erdgeschosses in hellenistischer Zeit;* fig. 57, p. 32, *Grundriss des Erdgeschosses in frührömischer Zeit;* fig. 58, p. 50, *Grundriss des ganzen Theaters*).

IV. Éphèse et Artémis. — Il nous reste à examiner le culte, tel qu'il fut pratiqué à Éphèse dans le cours des siècles. Nous en avons déjà dit quelques mots dans nos remarques sur l'histoire de la ville; nous nous bornerons ici à celui d'Artémis, le plus important, soit pour son universelle réputation, soit surtout pour ses points de contact avec le Nouveau Testament. Étudions d'abord *les représentations de la déesse*, exposées, dans le sanctuaire, à la vénération des fidèles. Le type classique de l'*Ephesia*, contemporain de l'âge apostolique, était apparu dans le cours du II[e] siècle avant notre ère. Plusieurs spécimens remarquables nous en ont été conservés, par exemple, au musée du Capitole, à Rome (fig. 211), ou à Naples (fig. 212), etc. S. Reinach, dans le *Répert. de la statuaire grecque et romaine*, t. III, *indices*, en compte onze pièces. Cette représentation,

est la fameuse statue polymaste qui forme un ensemble compliqué. La coiffure diffère selon les cas : *modius* très élevé ou en forme de *calathos*, ou bien coiffure en forme de *naos*, ou encore assemblage étrange d'une couronne crénelée, surmontée d'animaux et d'un petit



211. — Artémis éphésienne du musée du Capitole à Rome.

temple. Parfois un nimbe ovale apparaît derrière le naos. Un collier à gros grains orne le cou de la déesse; tout le reste de la poitrine, jusqu'à la ceinture, est couvert de mamelles, posées sur le vêtement et disposées en deux ou trois rangées, qui apparaissent nettement, sur plusieurs spécimens; ces mamelles sont donc postiches. Les bras sont collés au corps jusqu'au coude, puis s'écartent à angle droit. Chaque main, sur certaines représentations (numismatiques en particulier), est soutenue par un support (les κληῖδες), au pied duquel on voit général ment un animal. La partie inférieure de la statue est *xoaniforme*, comme enveloppée d'une gaine rigide. Sur cette gaine sont sculptés de petits ornements représentant des animaux; parfois l'abeille y alterne avec une fleur. Cette statue synthétise, dans sa complexité étonnante, l'histoire de ses origines et de son culte, comme M. Picard l'a remarquablement démontré (*Éphèse et Claros*, p. 526 sq.). Le *modius* qui la coiffe appartenait au costume rituel de la Grande Mère. L'échafaudage compliqué, qu'on peut voir, par exemple, sur la statue de Rome, dériverait du mat portant l'oiseau sacré, venant du type plus ancien de la déesse à l'épervier : les fouilles de Hogarth ont fourni le document le plus complet, à ce sujet, l'oiseau de proie sur une hampe du VIIe siècle av. J.-C. (cf. *The arch. Artem.*, pl. XXI, n. 6; pl. XXII).



212. — Artémis éphésienne. Musée de Naples.

La figurine découverte représentait la déesse ayant sur sa tête une enseigne divine. Cette manière de transporter les insignes sacrés était normale, tant en Égypte qu'en Asie. De plus, l'épervier représentait, ici, les êtres domptés par Išthar, la divinité babylonienne, et, là, l'oiseau d'Horus. Le nimbe qu'on voit quelquefois derrière la tête de l'*Ephesia* est ovale et paraît avoir de l'épaisseur. Hogarth pense qu'il dérive de deux ailes d'origine hittite, tandis que M. Picard, en admettant l'origine de ce détail, y voit le dais sous lequel est abritée la Grande Mère, d'après des cylindres hittites. La polymastie est un fait assez rare dans l'histoire des religions anciennes. Nous avons fait remarquer que les multiples seins de l'*Ephesia* étaient postiches. Il faut donc y voir un ornement qui dériverait d'un pectoral. A.-J. Reinach pense qu'une confusion a pu se produire avec les grains d'un collier à plusieurs rangs (cf. *Rev. d'hist. des relig.*, 1910, p. 374). Il est d'ailleurs remarquable que ces mamelles n'ont pas de papille saillante, et qu'une divinité mâle, le Zeus de Labranda, en est pareillement dotée. Quelle idée religieuse détermina

cette évolution du pectoral à la polymastie? Ce fut sans doute l'attribution de l'abondance et de la fécondité à la déesse. Que signifient les supports qu'on aperçoit sous les mains de la statue? Hogarth pense qu'ils tiennent la place d'attributs oubliés (*Arch. Artem.*, p. 334-335). Fr. Cumont rejette cette opinion (*Comptes rendus, Académie des inscriptions*, 1915, p. 270-276). M. Picard suppose à juste titre, semble-t-il, que ces κλῇδες représentent des *attaches* soit pour retenir les animaux domptés, soit même pour fixer la statue primitive à son sanctuaire. La forme de la partie inférieure vient de l'idole primitive taillée sommairement dans un tronc d'arbre mal dégrossi. Les animaux qu'on trouve, en général, aux pieds de la déesse rappellent qu'on est en présence d'une incarnation de la πότνια θηρῶν, qui possède, elle-même, une double origine, l'une hellénistique : l'Artémis chasseresse, l'autre archaïque et barbare : la divinité qui combat contre les animaux; on trouve cette dernière à Éphèse dans les strates inférieurs de l'Artemision, en Crète, et en Asie (*In-Nina* sumérienne, *Ištar* babylonienne...) Ainsi la statue classique de l'*Ephesia*, telle qu'elle se dressait, étrange et mystérieuse, dans son splendide sanctuaire à l'époque du Nouveau Testament, résume toute l'histoire religieuse d'Éphèse. Elle concentre sur elle toutes les influences qui s'exercèrent au cours des siècles et qui s'amalgamèrent sous l'action de la civilisation hellénique.

Les fouilles de Hogarth ont retrouvé bien d'autres types qui se sont chronologiquement succédé. Avant l'*Ephesia* que nous venons d'étudier, il y eut la dompteuse de fauves, πότνια θηρῶν (probablement avant 660), la déesse au fuseau, la déesse à l'épervier, la déesse debout, drapée. Un autre type est celui de la déesse nue, avec ou sans attributs (animaux), les mains ramenées sur la poitrine et pressant les deux seins (Hogarth, *Arch. Artem.*, pl. XXIV). Il est difficile de savoir lequel des deux types, nu ou drapé, fut primitif. M. Picard remarque « qu'il n'y a actuellement aucune preuve certaine, à Éphèse, de la présence de la déesse nue, avant la fin du VIIIe siècle, dans les strates de l'Artemision » (*op. cit.*, p. 483).

Quel *culte* rendait-on à l'effigie sacrée? Les documents sur ce sujet sont rares. On voit, sur un relief, une Victoire tenant un encensoir. Sur la base de la statuette du musée du Capitole, l'encens fume sur un autel et, de chaque côté, se trouvent une prêtresse et une joueuse de flûte. Il est probable que le culte de la déesse comportait à la fois des offrandes pacifiques et des oblations sanglantes, car, des ossements d'animaux furent découverts dans les fondements du temple *A*. Des reliefs du temple *E* montraient des bœufs et moutons conduits aux autels. A la bibliothèque de Celsius est sculpté un sacrifice de taureau. Y eut-il des victimes humaines offertes à l'*Ephesia?* On l'ignore, mais on sait qu'il y en eut à Sparte, dans le culte d'Artémis Orthia (*Journ. of hell. stud.*, 1909, p. 306). Par ailleurs, les listes d'une confrérie mentionnent, pour les μυστικαὶ θυσίαι, un thuriféraire, ὁ ἐπὶ θυμιατροῦ. Ces θυσίαι comprenaient des libations avec des encensements. On peut également reconstituer les invocations faites à la déesse, les « épithètes » rituelles. M. Picard les a étudiées, d'après les inscriptions et les textes (*op. cit.*, p. 359 sq.).

a) Épithètes de nature : Μεγάλη, cf. Hymne de Timotheos, fragm. Πέρσαι, v. 172 : Ἄρτεμις ἐμὸς μέγας θεὸς παρ' Ἔφεσον φυλάξει; cf. Act., XIX, 26, 34 (voir col. 1076). — Μεγίστη, inscript. de Vibius Salutaris. — Κυρία, *ibid.* (avec μεγίστη). — Δέσποινα, plaque d'argent trouvée dans les fondations de *D* (vers 550). — Ἄνασσα, cf. hymn. de Callimaque εἰς Ἄρτ, III, v. 240, dans Homère (*Iliade*, XIV, vs. 326), épithète de Déméter.

b) Épithètes d'action : d'intervention : Ἐπιφανής ou Ἐπιφανεστάτη : Vibius Salutaris; — de protection : Ἀρχηγέτις : Vib. Salutaris; Προκαθηγεμών : *Forschungen* de Benndorf, inscr. 20; Πάτριος ou Πατρῴα : Vibius Salutaris; Πρωτόθρονος : un autel; — de guérison : Ἐπήκοος : à mettre en relation avec les oreilles votives trouvées dans le sanctuaire (*Inscript. British Museum*, III, 596; *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1877, p. 293, n. 84); Σώτειρα : épithète qui peut dater de Lysimaque (*Forschungen*, t. II, inscr. 20; *Inscript. British Museum*, III, 587).

c) Épithètes spéciales : Δαιτίς, se référant à une grande procession annuelle (cf. col. 1089); Ἱκεσία, se référant au droit d'asile.

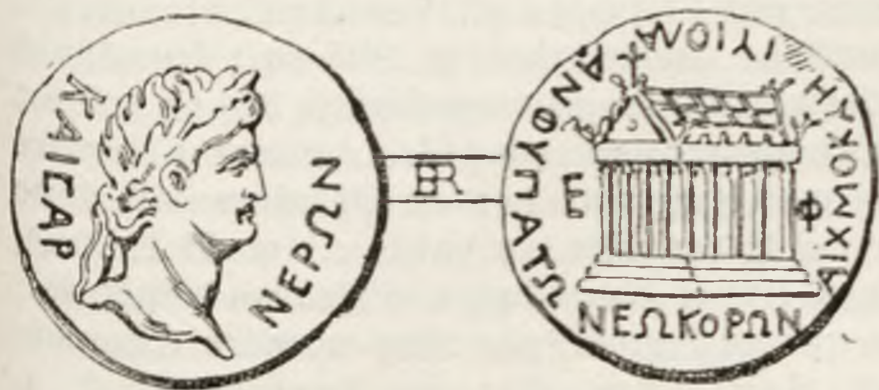
A côté du culte ordinaire célébré dans le sanctuaire, sacrifices accompagnés d'invocations et de musique, il y avait les grandes solennités en l'honneur de l'*Ephesia :* la procession de Daïtis, et la grande panégyrie avec les jeux sacrés. La *procession de Daïtis* devait remonter à une assez haute antiquité. Les documents qui s'y rapportent sont de deux sortes : littéraires, *Etymologicum magnum*, Δαιτίς (cf. Heberdey, *Jahresheft. d. öster. Instit.*, 1904, p. 210 sq.); Ménandre, (édit. Körte, 1912, v. 92-95); archéologiques : *Inscript. British Museum*, n. 577-587; inscription de Thémistios (cf. *Jahr. d. öst. Inst.*, 1915, p. 285 sq.). Voici le récit de l'*Etymologicum :* « Daïtis est un endroit de la région d'Éphèse, appelé ainsi pour la raison suivante : Clyménè, fille du roi, étant venue là avec des jeunes filles et des jeunes gens, avait apporté avec elle une statue de la déesse (ἄγαλμα). Après des jeux et des divertissements dans la prairie, elle dit qu'il fallait régaler la déesse (τὴν θεόν εὐωχεῖσθαι). Alors les jeunes filles, ayant entassé de l'ache et d'autres herbes firent un lit pour la statue (ἀνέκλιναν). Et les éphèbes, ayant pris du sel dans les salines voisines, l'offrirent à la déesse en manière de repas (ἀντὶ δαιτός). L'année suivante, cette fête n'ayant pas été renouvelée, la colère divine s'appesantit sur la contrée, sous forme d'une maladie contagieuse. Jeunes gens et jeunes filles périssaient; un oracle fut alors rendu, grâce auquel les Éphésiens apaisèrent la déesse (ἐξημενίσαντο τὴν θεόν); et l'on célébra pour elle un festin à la mode de ceux des jeunes filles et des éphèbes. Par suite de ce fait, la maladie ayant cessé, la déesse et l'endroit furent appelés Daïtis, du mot banquet (ἀπὸ τῆς δαιτός). » (Picard, *op. cit.*, p. 312.) L'emplacement fut identifié par Benndorf, dans le voisinage de Panormos (*Forschungen*, t. I, p. 15-18). Le texte de Ménandre mentionne une δειπνοφορία τῆς Ἐφεσίας et l'inscription du British Museum, une δειπνοφορικὴ πομπή. L'inscription de Themistios énumère quelques officiants de la cérémonie : l'un porte le manteau de la déesse (κοσμοφόρος), un autre son voile (σπειροφόρος), un autre le sel pour le repas sacré (ἁλοφόρος). Il y a un μολπός pour diriger vraisemblablement les chants et les danses. Cette fête était un hommage annuel à Artémis, maîtresse de la mer. Il ne faut pas oublier qu'aux origines son temple était baigné par les flots. La région s'asséchant, un sanctuaire annexe fut sans doute élevé sur le nouveau rivage, et cette cérémonie instituée.

La plus importante des fêtes de l'*Ephesia* était la commémoraison de sa nativité. L'inscription de Vibius Salutaris (104 ap. J.-C.) lui assigne la date du 6 mai (mois de Thargélion). On sait par une inscription du British Museum (III, n. 482), datant de 160 ap. J.-C., que tout le mois d'avril (Artemision) était consacré à la déesse et qu'on y célébrait toutes ses solennités. « Attendu que la plus grande preuve de la vénération dont on entoure Artémis chez les Grecs et les barbares, c'est le mois qui de son nom est appelé Artemision chez nous et Artemisios chez les Macédoniens,

comme auprès des autres peuples et des autres villes de la Grèce : mois, dans lequel on célèbre les panégyries et les ἱερομηνίαι et cela avec un éclat particulier dans notre ville, qui est proprement la nourrice d'Artémis... » Lignes 29 sq., cf. Picard, *op. cit.*, p. 324. Les documents sur l'organisation des panégyries sont tardifs. A la fin du IIe siècle, dans l'inscription déjà citée, on loue un πανηγυριάρχης τῶν μεγάλων 'Αρτεμισίων d'avoir « organisé lui-même le premier la panégyrie en toute perfection, obtenu la trêve sacrée pour tout le mois... institué une ἀρτεμισιακὴ κρίσις, augmenté les prix pour les concurrents des jeux et fait élever des statues aux vainqueurs... » D'après l'inscription de Vibius Salutaris, les épreuves d'éloquence ou de scène se passaient au théâtre, les épreuves athlétiques, au stade. La partie proprement religieuse de ces journées comprenait essentiellement une grande procession, sortie officielle de la déesse dans sa cité. D'après l'inscription de Vibius Salutaris, la veille du jour anniversaire d'Artémis (le 5 thargelion, en 104), il y avait réunion au temple, et l'on distribuait un certain nombre d'allocations. Le 6, avait lieu la procession, avec sacrifices et danses. On transportait les statues divines du temple au théâtre, en passant par les plus beaux quartiers (voie sacrée, gymnase, sud du Piôn, Agora hellénistique). Les trente et une effigies sacrées, offertes par le généreux Romain, avaient leurs bases et dans le temple et au théâtre. Il convenait que l'*Ephesia* assistât aux jeux et concours organisés en son honneur (cf. *Forschungen*, t. II, inscr. 27, lignes 270-271; sept de ces bases furent retrouvées au théâtre). Les statues étaient gardées par les χρυσοφόροι. D'après Xénophon d'Éphèse (IIIe siècle av. J.-C.), la prêtresse Antheia s'avançait, costumée en Artémis chasseresse. Puis, venaient les autres prêtresses suivies d'officiants portant des encensoirs, des corbeilles, des torches, etc. Jeunes gens, jeunes filles prenaient part au cortège. Les magistrats de la ville y venaient en costume. « Les corporations sacerdotales retenaient surtout l'attention. On remarquait sans doute les hymnodes, précédant en chantant le clergé et les images sacrées. Celles-ci étaient portées... à la mode asiatique, sur des brancards ou sur un palanquin. » (Picard, *op. cit.*, p. 331; Xénophon d'Éphèse, Κατὰ Ἄνθειαν, I, 2.)

A côté de ces imposantes solennités, on célébrait aussi, pendant le mois d'Artemision, d'après l'inscription déjà citée (*Inscript. British Museum*, II, 482) les μυστικαὶ θυσίαι. Ces *mystères* apparurent sans doute à l'époque grecque et tinrent une place importante dans la vie religieuse de l'Éphèse contemporaine du Nouveau Testament. Les documents épigraphiques sont, ici encore, de date tardive. Nous avons un décret de la γερουσία d'Éphèse, contemporain de Commode (180-192 ap. J.-C.) dans les inscriptions du British Museum (III, 483). Benndorf le publia de nouveau (*Forsch.*, t. II, inscr. 20). M. Picard l'étudia dans la *Rev. phil.*, 1913, p. 86-89. Il contient un bref historique des mystères d'Artémis, *Ephesia*. Une lacune empêche de lire le nom de leur fondateur (Lysimaque?). D'autre part, Strabon nous renseigne pour la première moitié du Ier siècle de notre ère (d'où l'importance de son témoignage) sur les mystères « de Solmissos et d'Ortygie ». On remarque, entre ces deux sources d'information, une correspondance frappante, plusieurs termes identiques (par exemple, μυστικαὶ θυσίαι), indices suffisants pour admettre qu'ils parlent des mêmes mystères. D'après l'inscription, ils furent institués « à l'époque de la fondation de la ville » par un roi qui définit « avec piété et bienveillance ce qui a trait aux mystères et sacrifices ». Strabon parle de temples construits à Ortygie (à quelques kilomètres au sud-ouest de la ville); il ajoute : « Le bois du sanctuaire d'Ortygie est dominé par la montagne sacrée du Solmissos... » Ces mystères commémoraient l'ancienne légende de l'accouchement de Léto, enfantant Artémis dans le secret. Au premier jour, on se rendait d'Éphèse à Ortygie et sur le Solmissos. Une corporation spéciale, celle des Courètes, dirigeait les « exercices ». Un premier banquet avait lieu, sur le soir, suivi d'une procession aux flambeaux. Le lendemain matin, les Courètes faisaient un grand tapage de cymbales et de trompettes, la foule y mêlant ses clameurs, afin de détourner l'attention de Héra pendant la délivrance de Léto. Puis, le hiérophante venait annoncer l'heureuse nouvelle de la divine naissance. La première partie du mystère, le drame, se terminait ainsi dans l'enthousiasme. Ensuite, avait lieu le banquet sacré, avec libations et encensements... On ne peut déterminer plus précisément les autres caractéristiques de ces cérémonies, ni en quoi consistait l'initiation des *mystes*. L'influence des autres mystères alors en honneur, spécialement ceux d'Éleusis, dut se faire sentir : Éphèse était un centre de syncrétisme...

Artémis, du reste, ne monopolisait pas la vie religieuse d'Éphèse. Dionysos dut être « la divinité mâle parèdre de la déesse primitive » (P. Tonneau, *Éphèse au temps de saint Paul*, dans *Rev. bibl.*, 1929, p. 353) et il y avait des processions en son honneur, dont parlent Denys le Périégète et Héraclite. Hermès se rattachait à la légende d'Artémis, puisque, selon Hésichius, il aurait annoncé sa naissance du haut de la montagne qui s'appelait, pour cette raison, Κηρύκειον. Apollon Clarien avait aussi des liens étroits avec l'*Ephesia*, et le culte de Zeus n'était pas négligé. On a retrouvé une base d'autel dédié à une Aphrodite Daïtis. Lorsque, à l'époque impériale, le culte fut plus ou moins réorganisé, on n'oublia pas d'y faire une place à celui de Rome et d'Auguste (nous avons noté l'existence d'un Augusteum dans l'enceinte de l'Artemision, col. 1096).



213. — Monnaie d'Éphèse à l'effigie de Néron, représentant le temple d'Artémis.



214. — Monnaie d'Éphèse à l'effigie de Caracalla, représentant le temple d'Artémis, avec sa statue.

« A côté des cérémonies publiques, il y avait les dévotions privées. Pour les satisfaire, les orfèvres, à la tête desquels se trouvait Démétrius au temps de saint Paul (Act., xix, 24), ciselaient des temples en argent qui reproduisaient en miniature le temple de Diane et souvent contenaient à l'intérieur la statue de la déesse tenant une coupe d'une main et un tambourin de l'autre; ou encore, ils façonnaient de petites niches dans lesquelles était placée la statue d'Artémis avec ses lions à côté d'elle. Temples, niches ou statues étaient l'objet, lors des pèlerinages, d'un commerce fructueux. On les vendait aux habitants d'Éphèse, mais surtout aux pèlerins étrangers qui les emportaient avec eux jusque dans les contrées les plus éloignées. Dans leurs demeures, ces souvenirs étaient plus encore des objets de culte que des ornements. On faisait même des statues et des temples assez petits pour être portés comme amulettes. On pensait se préserver ainsi, en voyage surtout, des maladies et de tous autres dangers. Ces miniatures de temples d'Artémis bien connues des auteurs anciens : Ammien Marcellin, Dion Cassius, Diodore de Sicile, Denys d'Halicarnasse, étaient appelées ἀφιδρύματα. On en a retrouvé dans les ruines d'Éphèse de nombreux spécimens en terre cuite ou en marbre; ceux en argent ont disparu à peu près complètement, soit qu'ils aient été fondus en raison de leur valeur intrinsèque, soit qu'ils aient été dérobés par des voleurs.

La magie était également en grand honneur à Éphèse. Les familles et les particuliers demandaient aux prêtres et aux devins de conjurer pour eux les maléfices, de prévoir l'avenir ou de leur obtenir des faveurs et des guérisons. On utilisait dans ce but les fameux *Ephesia grammata*, mots mystérieux, sans signification apparente. Eusthrate rapporte que les mots magiques étaient gravés sur les pieds, la ceinture et la couronne de la statue d'Artémis (*Comment. sur l'Odyssée*, xix, 247). Clément d'Alexandrie cite six mots de cette sorte : ἄσκιον, κατάσκιον, λίξ, τέτραξ, Δαμναμενεύς, τὰ ἄισια. Ces mots avaient leur efficacité, prononcés ou écrits et portés. De nombreuses amulettes furent retrouvées, surtout des monnaies de bronze qui se portaient au cou. Elles « ont au droit les initiales de la ville ΕΦ et le cerf d'Artémis, accompagné de la légende incompréhensible CΚΩΠΙ. Au revers, autour de l'abeille, on lit la formule inexpliquée : ΚΗΡΙΛΛΙϹΩΔΕΠΡΟϹΠΑΛΥΡΙΝ » (Babelon, *Traité des monnaies grecques et romaines*, Ire partie, t. i, p. 681; cf. *Rev. bibl.*, 1929, p. 357-358). Il y eut une grande abondance d'écrits magiques, dont Éphèse semblait s'être fait une spécialité. Nous savons, par le récit des Actes, que saint Paul fit brûler ceux qui se trouvaient chez ses néophytes : « Et parmi ceux qui s'étaient adonnés aux pratiques superstitieuses (τῶν τὰ περίεργα πραξάντων) beaucoup apportèrent leurs livres (τὰς βίβλους) et les brûlèrent devant tout le peuple. » (Act., xix, 19.) Beaucoup de ces devins et magiciens étaient Juifs : les Actes font peut-être allusion à eux en mentionnant l'acte de quelques-uns des sept fils de Scevas, « grand prêtre juif » (xix, 14), qui pratiquaient les exorcismes?... Les exorcismes faisaient partie de la religion d'Israël. En tous cas, les Juifs formaient à Éphèse une importante colonie. Ils avaient une synagogue (cf. Act., xviii, 19, 26; xix, 8), qui n'a pas encore été découverte. Ils jouissaient du droit de cité, tout en restant fidèles à leur monothéisme, comme en témoigne la réclamation des Éphésiens à l'empereur Auguste; ceux-ci, protestant contre l'impiété des Juifs envers Artémis, lui demandaient de subordonner l'octroi du droit de cité à la dévotion pour la déesse.

...Tel était le bouillonnement intense des passions religieuses, des cultes divers, des enthousiasmes mystiques, dans la première cité d'Asie, qui devint très vite l'un des centres du monde chrétien.

Bibliographie. — En dehors des références données au cours de l'article, rappelons seulement les sources essentielles de ce travail :

1° *Documents :* Wood, *Discoveries at Ephesus, including the site and remains of the great temple of Diana*, London, 1877. — *Jahreshefte des österreichischen archäeologischen Institutes in Wien*, depuis 1898. — *Forschungen in Ephesos*, sous la direction de Otto Benndorf, t. i, 1906; t. ii, Vienne, 1912. — *The archaïc Artemisia*, by D. G. Hogarth, with chapters by C. H. Smith, and A.-H. Smith, B.-V. Head, A.-E. Henderson, London, 1908 : un volume de texte avec planches et un atlas séparé.

2° *Travaux importants :* Radet, *Ephesiaca*, t. i et ii, Bordeaux, Féret (sans date); Picard, *Éphèse et Claros, recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord*, Paris, 1922 (*Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, fasc. 123) ouvrage considérable (xlvi-786 p.) et capital; R. P. Tonneau, *Éphèse au temps de saint Paul*, dans *Rev. bibl.*, 1929, p. 5-34, 321-363. — Lethaby, dans *The journal of hellenic studies*, London, 1880 sq.

P. Antoine.

ESDRAS (LE CINQUIÈME LIVRE D'). Le *Ve livre d'Esdras* se compose des chapitres i et ii du *IVe livre d'Esdras* (cf. *Supplément au Dict. de la Bible*, t. i, col. 412), publié en appendice dans nos éditions officielles de la Vulgate. Ce titre de *Ve livre d'Esdras* lui a été donné par Fritzsche et Weinel (cf. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 305 sq.; *Handbuch zu den Neutestamentliche Apokryphen*, p. 331 sq.); il est aujourd'hui couramment adopté. L'œuvre littéraire qui nous est parvenue sous le nom d'Esdras doit donc se répartir de la manière suivante : I et II Esdras, qui sont nos livres canoniques d'Esdras-Néhémie : *III Esdras*, qui est l'apocryphe ainsi numéroté dans la Vulgate (cf. J.-B. Frey, dans le *Supplément*, t. i, col. 430-442); *IV Esdras*, dont les c. iii -xiv donnent la traduction de l'un des plus beaux et des plus touchants apocryphes juifs qui soit parvenu jusqu'à nous (cf. J.-B. Frey, dans le *Supplément*, t. i, col. 411-418); *V Esdras*, qui est formé par les chapitres i et ii du *IVe livre d'Esdras* de la Vulgate, et *VI Esdras* par les chapitres xv et xvi du même *IVe livre d'Esdras*, tel qu'il se trouve dans notre Vulgate.

Le *Ve livre d'Esdras* contient deux messages confiés par Dieu à Esdras. Le premier (i, 4-ii, 9), abstraction faite de la généalogie d'Esdras, est un message de malédiction et de colère. En dépit des bienfaits dont il a été comblé par Dieu, le peuple d'Israël s'est toujours montré ingrat et cela aussitôt après le passage de la mer Rouge, dès le séjour au désert (i, 4-22). En conséquence, il sera répudié et remplacé par un autre peuple que guideront patriarches et prophètes (i, 23-40). La Synagogue, comme une veuve désolée, pleure l'infidélité de ses fils et leur punition (ii, 1-7). Une malédiction tout à fait inattendue contre Assur clôture cette première partie (ii, 8-9).

Le second message est tout différent. Esdras est envoyé au peuple chrétien qui a succédé à Israël. Il s'adresse à l'Église, mère de nombreux enfants, fidèles à leurs devoirs et, en particulier, à l'accomplissement des œuvres de miséricorde (ii, 10-25). Les tribulations cesseront, les oppresseurs seront punis, le Pasteur accordera aux fidèles le repos éternel, et le morceau s'achève sur une évocation des splendeurs célestes et du couronnement des saints, vainqueurs de la mort par Jésus-Christ (ii, 26-48).

Indépendamment de leur caractère intrinsèque et de leur contenu, ces chapitres i et ii témoignent, jusque par la place qu'ils ont occupée dans les manuscrits, de leur caractère adventice par rapport à l'apocryphe original juif; ils lui ont servi tantôt de prologue et tantôt d'épilogue et, dans les mss. de la famille espagnole notamment, ils sont rejetés à la fin de l'apocryphe juif

et voisinent avec les chapitres xv et xvi. De plus, si pour l'ensemble de l'apocryphe juif (c. iii-xiv) on a pu, d'après les variantes, répartir les mss. du *IVe livre d'Esdras* en deux familles, que M. James appelle espagnole (le *Complutensis*, ixe-xe siècle, le *Mazarinæus*, xie siècle, le *Legionensis* et un fragment du ms. *B 63* de la bibliothèque Vallicelliana (xie siècle) signalé par dom de Bruyne (*Revue bénédictine*, 1908, p. 358) et française (le *Sangermanensis*, an 822, et l'*Ambianensis*), pour les chapitres xv et xvi, mais surtout pour les chapitres i et ii, on se trouve en présence de deux recensions absolument autonomes, et MM. James et Bensly n'ont pas cru pouvoir faire autrement que de les reproduire séparément (cf. *The Fourth book of Ezra. The latin version edited from the mss.* by the late Robert L. Bensly, *with an Introduction* by Montague Rhodes James, Cambridge, university press, 1895, dans *Texts and studies*, t. iii, 2). Pour la traduction française avec commentaire voir : *Le Ve livre d'Esdras*, dans *Rev. biblique*, 1909, p. 423-434. C'est la recension française que reproduit notre Vulgate.

Voici les principales différences entre les deux recensions :

a) La recension française donne (c. i, 1-3) une généalogie d'Esdras; la recension espagnole n'en donne aucune.

b) La recension française place sous Artaxerxès, roi des Perses, la prophétie d'Esdras (i, 3); la recension espagnole la place sous Nabuchodonosor (i, 4).

c) Le nom propre est orthographié Esdras dans la recension espagnole; il est orthographié Ezra dans la recension française, conformément à l'orthographe exclusivement usitée pour les livres canoniques dans les plus anciens mss. de la Vulgate.

Des deux recensions, l'espagnole est certainement la plus ancienne et la plus indépendante. La recension française trahit maintes tentatives d'harmonisation de son texte soit avec celui des livres canoniques d'Esdras-Néhémie, soit avec le texte des autres livres bibliques, en vue de supprimer ou d'atténuer des invraisemblances historiques et géographiques. Ainsi, par exemple, la substitution d'Artaxerxès à Nabuchodonosor veut faire disparaître un anachronisme choquant; au c. i, 11, on lit dans la recension française : *omnes gentes a facie eorum perdidi et in oriente provinciarum duarum populos Tyri et Sidonis dissipavi et omnes adversarios eorum interfeci*, tandis que la recension espagnole est ainsi libellée : *Nonne propter vos Bethsaidam civitatem everti et ad meridianum duas civitates Tyrum et Sydonem igni cremavi et eos qui adversum eos fuerunt male interfeci...* Évidemment, le rédacteur de la recension française a compris qu'on ne pouvait faire adresser par Dieu à Esdras un discours qui rappelait l'anathème évangélique de Matthieu, xi, 21-24; il savait que Bethsaïde n'avait jamais été détruite pour sauver les Israélites: à *Bethsaidam*, il a substitué *omnes gentes;* enfin, oubliant son personnage et le pays des Mèdes où il séjournait, il a corrigé *ad meridianum* par *in oriente;* écrivant d'un pays latin, c'est avec raison, d'ailleurs, qu'il a situé en Orient Bethsaïde, Tyr et Sidon.

On a proposé bien des dates pour la rédaction de ces deux petits chapitres formant le *Ve livre d'Esdras.* Volkmar opinait pour 160: von Gutschmid pour 201, en Égypte: Hilgenfeld pour 268, à Rome. La plupart des anciens auteurs plaçaient en Égypte la composition de notre petit apocryphe et ils le faisaient rédiger en grec: la *Revue biblique* suppose, au contraire, dans un article, *Le Ve livre d'Esdras*, qui a paru sans signature (1909, p. 412-434) que ces deux chapitres ont été rédigés en latin et plus probablement non en Afrique, mais à Rome, à en juger par l'influence qu'ils ont eue sur la liturgie romaine. Celle-ci leur a, en effet, emprunté l'introït *Accipite jucunditatem* du mardi de la Pentecôte (ii, 36-37), les répons *lux perpetua lucebit* (ii, 35) du commun des martyrs au temps pascal, *Modo coronantur* du IIe nocturne du commun des apôtres (ii, 45), *Requiem æternam... et lux perpetua* de l'office des morts (ii, 34-35), peut-être aussi le verset *In resurrectione mea* (ii, 23); enfin, s'il ne reste que ces emprunts dans nos offices actuels, la découverte, faite par dom de Bruyne d'un fragment de notre texte (ii, 42 sq.), servant d'épître à une messe du commun de plusieurs martyrs, donne à penser que les anciens livres liturgiques avaient utilisé plus largement encore les chapitres i et ii du *IVe livre d'Esdras.*

L'époque à laquelle a pu se faire sentir cette influence des chapitres i et ii du *IVe livre d'Esdras* sur la liturgie romaine est de nature à nous mettre sur la voie de la date de leur composition. D'une étude de M. Edmund Bishop (*Liturgical note in illustration of the book of Cerne*, p. 35 sq.) il résulte que l'expression *requies*, pour signifier l'état des bienheureux, n'est pas d'origine romaine, mais gotho-gallicane et, d'après le *Corpus* de De Rossi (*Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, t. iii), c'est au milieu du ve siècle, mais, surtout, à partir de 475, que cette idée de « repos éternel » est devenue familière à la piété romaine sous l'influence probablement de la liturgie gothique due à la prise de Rome et à l'occupation de l'Italie par les Goths. On peut se demander si les mots *requiem æternitatis vestræ dabo vobis*, que nous lisons dans notre petit apocryphe (ii, 34, recension espagnole), ont été la cause ou seulement le produit de cette nouvelle formule de piété à laquelle il est fait allusion ci-dessus.

S'ils en ont été la cause, on ne conçoit guère qu'ils n'aient agi qu'à Rome et n'aient pas agi en Espagne, que les livres liturgiques romains en aient seuls subi l'influence et que les livres mozarabiques (pour autant que nous les connaissons) en aient été indemnes. Si, au contraire, ils en ont été le produit, c'est dans le dernier quart du ve siècle, peut-être même au début du vie siècle qu'il faudrait placer la rédaction de nos deux chapitres, et sans doute aussi la compilation du *IVe livre d'Esdras*, dont, d'ailleurs, le décret de Gélase ne parle ni pour l'approuver ni pour le condamner. Aller plus loin, au delà de la fin du vie siècle, est impossible, car aucune allusion n'est faite, parmi les œuvres des élus, aux austérités monastiques, ce qui eût été étonnant après l'impulsion donnée par saint Grégoire le Grand au monachisme romain.

Ce serait d'ailleurs se méprendre étrangement que de supposer, pour la rédaction de notre petit apocryphe, une période de persécution ou une période voisine des persécutions, sous le prétexte que la plupart des emprunts qui lui ont été faits par la liturgie romaine l'ont été pour décrire la gloire des martyrs. De martyrs proprement dits, il n'est pas question dans les chapitres i et ii du *IVe livre d'Esdras.* On y parle des élus; on énumère leurs œuvres qui sont des œuvres de justice, de miséricorde. L'expression « ils m'ont confessé dans ce siècle » n'a plus ce sens tragique qu'elle avait dans les premiers siècles. Elle est devenue commune à tous les saints. Le clerc qui a rédigé ces deux chapitres s'est sans doute inspiré des Actes des martyrs, de ceux, en particulier, des saintes Perpétue et Félicité, où il trouva une vision du jardin lumineux du paradis; il s'est inspiré aussi des peintures des catacombes et des mosaïques des basiliques urbaines: les couronnes, les palmes étaient des attributs très connus et le banquet était, déjà chez les Juifs, et fut, dans l'Évangile, la figure du paradis (Matth., xxii, 2; xxv, 10).

D'après ces données, notre auteur décrivit la vision suivante du paradis : Un jeune homme très grand, le Christ, distribue des couronnes à chacun des élus qui,

une fois couronnés, deviennent plus grands encore (II, 43; se rappeler les mosaïques romaines, surtout celles de basse époque, où les saints et surtout le Christ sont beaucoup plus grands que les personnages ordinaires). Ces saints ont des palmes et des couronnes (II, 46, mosaïque de Sainte-Praxède); ils ont des tuniques splendides (II, 39). De chaque côté du Christ se tiennent Jérémie, Isaïe, peut-être aussi Daniel d'après la recension espagnole; ils sont tournés vers le Christ comme pour lui donner un conseil (II, 18). Dans le paradis se dressent douze arbres portant des fruits différents; ces arbres symbolisent évidemment les apôtres. Il y a aussi sept fontaines (douze d'après la recension française), d'où coulent le lait et le miel, et des montagnes (sept, toujours d'après la recension française) immenses portant la rose et le lis (II, 19). Le lait et le miel représentent souvent l'eucharistie, mais surtout l'eau baptismale qui arrose cette nouvelle terre promise qu'est l'Église. Et si nous lisons, avec la recension française, douze fontaines, ne convient-il pas que chacune d'elles jaillisse au pied des apôtres, auxquels il a été dit : « Allez, enseignez toutes les nations, les *baptisant*, etc. » Quant aux *sept* montagnes de la recension française, ne seraient-elles pas l'emblème de Rome, tout comme des monuments représentent, à Sainte-Pudentienne, Jérusalem et Bethléem? On voit donc à quel point notre rédacteur des chapitres I et II avait l'imagination remplie des visions des basiliques.

Il est, dans son texte, deux autres traits non moins spécifiquement romains, c'est sa comparaison de l'Église avec la Synagogue (mosaïque de Sainte-Sabine, II, 4) et un incident de l'exode où il semble que Dieu aurait fait pousser des arbres pour protéger les Israélites contre les ardeurs du soleil. Rien de semblable ne se lit dans la Bible; par contre, souvent, dans les catacombes, est reproduite la scène de Jonas sous une cucurbite qui pousse merveilleusement pour l'abriter (I, 20). Ne serait-ce pas de ce prodige que se serait inspiré notre auteur pour l'ajouter, dans son récit, aux miracles authentiques de la manne et du rocher d'Horeb?

Nous n'avons pas, dans ces chapitres I et II du *IVe livre d'Esdras*, des descriptions de saveur apocalyptique analogues à celles des chapitres XV et XVI. Les deux passages que l'on pourrait objecter « viendront des jours d'anxiété et d'angoisse » (II, 27), ou encore « la fin du monde est proche » (II, 34), se justifient parfaitement par l'état des esprits en cette période troublée, que traversa l'Italie aux Ve et VIe siècles. Ne voyons-nous pas saint Grégoire le Grand, ses œuvres en font foi, tout préoccupé de l'imminence de la fin du monde?

Les chapitres I et II du *IVe livre d'Esdras* n'existent qu'en latin; toutes les autres versions les ont omis.

L. PIROT.

ESDRAS (LE SIXIÈME LIVRE D'). Cet apocryphe, formé par les chapitres XV et XVI du *IVe livre d'Esdras*, ne nous est également parvenu qu'en latin bien qu'il ait été originairement écrit en grec. Il a une couleur apocalyptique des plus nettement accusées. Le message, que reçoit Esdras et qu'il doit transmettre sans se soucier des propos des incrédules et de leurs agissements, est un message d'horreur. Il n'est question que de glaive, de guerre, de feu, de famine pour châtier l'iniquité qui triomphe et la châtier terriblement en raison du sang innocent qui a été abondamment répandu. Des hordes d'Arabes avec des chars innombrables surgiront pour tout dévaster; des phénomènes cosmiques accompagneront leur passage : des nuées obscurciront le ciel, les tempêtes feront rage au point que disparaîtront villes, collines et forêts. Dix hommes dans une ville échapperont au désastre et deux à la campagne. Vierges, femmes et filles seront dans la désolation. Malheur à Babylone et à l'Asie, à l'Égypte et à la Syrie! Et ces calamités sont si imminentes qu'il ne faut plus s'attacher à rien : elles surviendront comme surviennent, pour la femme qui enfante, les douleurs de l'enfantement. L'iniquité sera effacée de la surface de la terre; les méchants seront exterminés sans pitié. Par contre, ceux que Dieu appelle ses bien-aimés, ceux qui observent ses préceptes, n'ont absolument rien à redouter. Dieu les délivrera de ces jours de tribulation, car il est leur chef.

Cette brève analyse montre à quel point l'auteur de ces deux chapitres dépend étroitement des prophètes de l'Ancien Testament, surtout d'Isaïe, Jérémie, Joël et Nahum. De la première à la dernière ligne, on retrouve mêmes invectives, mêmes descriptions terrifiantes, énoncées d'ailleurs, la plupart du temps, en termes identiques. Mais c'est de l'imitation, non de la compilation; un juif aurait pu composer ces deux chapitres, tant les influences chrétiennes y sont discrètes et bien que le style ne manque pas parfois d'une certaine vigueur; la description des fléaux, sur laquelle on revient vraiment trop souvent dans le même chapitre, fatigue par sa longueur et sa monotonie. Les chapitres I et II du *IVe livre d'Esdras* (*Ve Esdras*) présentent, sans aucun doute, bien plus d'intérêt.

De l'original grec du *VIe livre d'Esdras* nous ne possédons pas aujourd'hui d'autre attestation que les livres Sibyllins (l. XI (IX) et XII (X).

Le *VIe livre d'Esdras* n'a pas fait partie autrefois, ainsi qu'on pourrait le croire, d'une œuvre plus importante. Il a été composé pour servir d'appendice aux chapitres III-XIV du *IVe livre d'Esdras*, bien avant que ne fussent rédigés, dans le même but, les chapitres I et II qui forment le *Ve livre*.

En ce qui concerne l'époque de composition du *VIe livre d'Esdras*, on n'a aucun motif pour ne pas se rallier à l'opinion de Gutschmid, qui fixe la date de sa rédaction au dernier quart du IIIe siècle après J.-C. D'après Thackeray (cf. *Esdras, second book of*, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. I, col. 766), XV, 10-12, viserait des troubles graves qui se produisirent à Alexandrie sous Galliénus (260-268 après J.-C.); les deux tiers de la population furent alors détruits (cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, XXI, XXII); XV, 28-33, *dracones Arabum in curribus multis* ferait allusion aux conquêtes des Sassanides, finalement repoussés par Odenath et Zénobie, fondateurs de Palmyre; XV, 33, évoquerait le meurtre d'Odenath à Émèse, en 266, par Mœonius, son cousin; XV, 34 sq., *Ecce nubes ab oriente et septentrione usque ad meridianum, et facies earum horrida valde, plena iræ et procellæ*, etc., décrirait l'invasion de l'Asie mineure par les Goths et les Scythes venant du nord du Pont-Euxin. Galliénus marcha courageusement contre eux, mais la révolte d'Auréolus le contraignit à revenir sur ses pas *et portio alia ab occidente* (XV, 38); enfin, XV, 46, *Asia consors in spem Babylonis* indiquerait l'association d'Odenath à l'empire, en 264. On pourra discuter telle ou telle des allusions précises énumérées ci-dessus, mais la date de rédaction, vers 268, semble bien, dans son ensemble, critiquement assurée.

Pour la version latine des chapitres XV et XVI, comme pour celle des chapitres I et II, il convient de parler de deux recensions, mais la distinction entre les deux recensions espagnole et française est, cette fois, moins facile à établir. En effet, le texte des deux témoins de la recension française, le *Sangermanensis* et l'*Ambianensis*, ne concorde pas toujours, même de façon générale, à tel point que, pour certains passages, comme XVI, 20 et 36-40, on doit croire que l'on se trouve en présence d'une traduction différente du grec. Voici comment peuvent se définir, dans le

VI[e] *livre d'Esdras*, les rapports des deux recensions : les variantes sont importantes au chapitre xv pour les versets 1-20, elles deviennent insignifiantes dans les versets 21-28, pour augmenter ensuite du verset 29 au verset 57. Avec le verset 58 du chapitre xv jusqu'au verset 31 du chapitre xvi, la recension espagnole s'accorde avec le *Sangermanensis* contre l'*Ambianensis*, puis les variantes redeviennent de nouveau nombreuses du verset 32 au verset 78.

Il est possible que la recension espagnole ait parfois transmis d'excellentes leçons; toutefois, dans son ensemble, elle paraît être un texte retouché. De xv, 58-xvi, 31, il faut suivre, contre elle et le *Sangermanensis* le texte de l'*Ambianensis*, qui, bien que corrompu en quelques endroits, apparaît comme étant nettement supérieur. On a vu que le *Sangermanensis*, rejoint parfois la recension espagnole, se séparant de la recension française représentée par l'*Ambianensis*, De ce curieux phénomène que nous ne rencontrons pas dans les chapitres I et II (*V*[e] *Esdras*), deux explications peuvent être données : ou bien les manuscrits de la recension espagnole, le *Complutensis* et le *Mazarinæus*, ont été, avec le *Sangermanensis*, corrigés d'après l'original grec — ou mieux quelques feuillets dans l'archétype du *Sangermanensis* ou de quelque autre ancêtre ont été perdus, et on a comblé la lacune avec une copie apparentée à la recension espagnole. Cf. James, *op. cit.*, *The additional chapters*, I et II, xv et xvi, p. XLIV-LXXVIII.

L. PIROT.

ESSÉNIENS. — L'une des trois sectes contemporaines de Notre-Seigneur : pharisiens, sadducéens et esséniens. De ces derniers nous étudierons : I. Nom et sources. II. Histoire. III. Nature. IV. Influence sur le christianisme.

I. NOM ET SOURCES. — 1° *Nom.* — L'étymologie du mot *Esséniens* est incertaine : les auteurs anciens qui ont écrit sur la secte ne nous disent rien de l'origine de ce terme. Ils emploient pour la désigner les deux noms Ἐσσηνοί et Ἐσσαῖοι : Josèphe utilise de préférence le premier, quelque fois le second; Philon, toujours le second, qu'il identifie avec ὅσιοι; Pline traduit par *Esseni*. C'est dans l'hébreu ou dans l'araméen qu'il faut chercher l'origine de cette terminologie. Plusieurs explications ont été proposées, qui mettent les deux termes Ἐσσηνοί et Ἐσσαῖοι en relation avec quelqu'une des particularités de la secte, ou avec son origine.

Les esséniens se livraient à de fréquentes ablutions : le verbe סחא, « baigner », avec son dérivé, אסחאי, « baigneurs », aurait donné par élision du ח le grec Ἐσσαῖοι, cf. Grätz, *Geschichte der Juden*, 3[e] éd., t. III, p. 660; ils étaient prophètes : leur nom viendrait de חזא, « voir », cf. Holtzmann, *Neutestam. Zeitgeschichte*, p. 215 : ils méditaient sur les choses saintes, obéissaient en certains cas à la loi du silence : ils étaient donc les « silencieux », חשאים, l'aspirée ח, suivie d'une sifflante, se traduisant en grec par ἐσσ, et les deux désinences αῖος et ηνός s'ajoutant indifféremment, cf. Mitwoch, *Die Etymologie des Namens Essäer*, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, 1903, p. 75-82; Felten, *Neutestament. Zeitgesch., oder Judenthum und Heidenthum zur Zeit Christi und der Apostel*, 1910, p. 390; Is. Lévy, *La légende de Pythagore*, 1927, p. 268-269 : ils étaient médecins, connaissant les propriétés des plantes, ils prétendaient guérir les défauts par leur ascèse : ils seraient ainsi des thérapeutes, les Θεραπευταὶ Θεοῦ, en araméen אסיא, du verbe אסא, « guérir », cf. König, art. *Essener*, dans Hergenröther-Kaulen, *Kirchenlexikon*, 2[e] éd., t. IV, col. 912; enfin, ils se nommaient les gardiens, les serviteurs de Dieu, en araméen חזן, Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, t. III, p. 420. Toutes ces étymologies ont le tort de ne considérer qu'un aspect particulier de la secte des esséniens : si elles peuvent se justifier au point de vue linguistique, elles ne sont pas en rapport avec ce qui caractérise réellement les esséniens. A cet égard, l'étymologie la plus vraisemblable est celle qui fait venir ce mot de l'araméen חסא, équivalent de l'hébreu חסיד, « pieux », au pluriel, à l'état absolu חסין, à l'état emphatique חסיא, d'où les deux formes Ἐσσηνοί et Ἐσσαῖοι. L'aspirée ח, suivie d'une sifflante, étant souvent rendue en grec par ἐσσ ou ἀσσ, voir des exemples dans Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes* 4[e] éd., t. II, p. 655, not. 6. D'après Philon, le nom d'esséniens était donné à ces juifs, à cause de leur sainteté, παρὰ τὴν ὁσιότητα, *Apologie*, dans Eusèbe, *Præp. evang.*, VIII, 11, *P. G.*, t. XXI, col. 641, παρώνυμοι ὁσιότητος; *Quod omnis probus liber*, Ed. Mangey t. II, p. 457, cf. Eusèbe, *Pærp. ev.*, VIII, 12, *P. G.*, t. XXI, col. 645. Cette désignation de *pieux* convient très bien à ces petits groupements, vivant d'une vie semblable à celle des moines, fuyant le monde pour mener une existence plus sainte; elle les rattacherait au fameux parti des hassidéens, חסידים, les « pieux », qui s'était formé au temps d'Esdras. Ils auraient gardé leur nom de hassidéens. Cf. Stapfer, *La Palestine au temps de J.-C.*, 3[e] éd., p. 433; Hitzig, *Geschichte des Volkes Israel*, t. II, p. 427; Nestle, *Zum Namen der Essäer*, *Zeitsch. für Neutestam. Wissensch.*, 1903, p. 348.

2° *Sources.* — Nous ne possédons aucun document direct de provenance essénienne. Peut-être ont-ils eu une part plus ou moins considérable dans la composition de certains ouvrages conservés : mais cette collaboration est trop peu sûre pour être utilisée (voir Bauer, art. *Essener*, dans Pauly-Wissowa, *Supplém.*, t. IV, p. 389). Par contre, plusieurs descriptions de la secte nous sont parvenues, celles de Philon, de Flavius Josèphe et de Pline.

Philon parle des esséniens dans *Quod omnis probus liber*, § 12-13 (Mangey, t. II, p. 457-459); ce passage est reproduit par Eusèbe, *Præp. evang.*, VIII, 12, *P. G.*, t. XXI, col. 644-649. Eusèbe a, en outre, conservé une autre description des esséniens qui se trouvait dans l'ouvrage aujourd'hui perdu de Philon, l'*Apologie*, *Præp. evang.*, VIII, 11, *P. G.*, t. XXI, col. 641-644. Il est vraisemblable, d'après le début du *De vita contemplativa*, que Philon ait composé, sur la vie pratique des esséniens, un troisième ouvrage, faisant pendant à celui qu'il écrivit sur la vie contemplative des thérapeutes, *Vita contemplativa* (Mangey, t. II, p. 471-486), cf. Cohn, *Proleg. au t. VI des Œuvres de Philon*, p. X; Christ-Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur*, t. II, p. 648.

L'authenticité de ces deux récits a été attaquée par Ohle, *Beiträge zur Kirchenrecht*, t. I, p. 18 sq., 43 : ils auraient été composés au III[e] siècle après J.-C., et interpolés dans Philon. D'après Hilgenfeld, *Zeitsch. f. wiss. Theol.*, 1882, p. 275-278; 1888, p. 49; *Ketzergesch. des Urchristentums*, 1884, p. 87 sq., 113-116, le récit de *Quod omnis probus liber* aurait été emprunté par Philon à un auteur stoïcien; quant à l'extrait de l'*Apologie*, cité par Eusèbe, il ne serait pas philonien. On admet généralement cependant que le passage du *Quod omnis probus liber* et l'extrait de l'*Apologie* sont bien de Philon, la composition du deuxième ouvrage étant postérieure à celle du premier, qui serait une œuvre de jeunesse (cf. Wendland, *Archiv. f. Gesch. der Philosophie*, t. V, p. 225 sq.; Tréplin, *Theolog. Stud. u. Krit.*, 1900, p. 32 sq.; Schürer, *op. cit.*, t. III, p. 675-676, 686). Il est vraisemblable que Philon ne donne pas son appréciation personnelle sur les esséniens, mais qu'il a utilisé un écrit antérieur, peut-être stoïcien.

Une autre source de l'histoire des esséniens comprend plusieurs passages de Fl. Josèphe : *Bell. jud.*, I, III, 5; II, VII, 3; II, VIII, 2-13; *Ant. jud.*, XIII, XI, 2; XV, X, 4-5; XVIII, I, 5. La description de *Bell. jud.*,

II, VIII, 2-13, est de beaucoup la plus circonstanciée et la plus substantielle de toutes. « La source du tableau reste litigieuse (Hölscher, *Gesch. der isr. u. jüd. Religion*, p. 210, § 90, n. 3; Bauer, *Essener*, dans Pauly-Wissowa, *Suppl.*, IV, p. 404-407). Il semble probable que Josèphe a trouvé le principal de son information dans la source qui a fourni les matériaux historiques du contexte (source dont les analogies avec Philon doivent s'expliquer non, comme croit Bauer, par la consultation de celui-ci, mais par l'utilisation d'un fonds commun); il est difficile de décider si l'allusion à des événements récents (*Bell. jud.*, II, VIII, 10) est de Josèphe même, ou si elle est empruntée au modèle qui serait, en ce cas, postérieur à la lutte contre les Romains. » (I. Lévy, *La légende de Pythagore*, p. 265.)

Le récit des *Antiquités judaïques*, XVIII, I, 5, est beaucoup plus court. Ce n'est pas un résumé de l'exposé de *Guerre juive*, car il a quelques détails nouveaux. L'un de ces détails, le chiffre de quatre mille auquel se monterait la communauté essénienne, fait penser à une dépendance de Philon (Mangey, t. II, p. 457), ou à une source commune (cf. Schürer, *op. cit.*, t. II, p. 656, not. 1; Bauer, *op. cit.*, p. 399 sq.).

Les autres passages des *Ant. jud.*, XIII, XI, 2; XV, X, 4, et de *Bell. jud.*, I, III, 5; II, VII, 3, ne contiennent que de brèves allusions à quelques esséniens.

Pline leur consacre une courte notice (*Hist. natur.*, V, 17). On a relevé des expressions qui concordent curieusement avec celles qui sont employées par Josèphe, entre autres *gens mira* et θαυμάσιον de *Bell. jud.* (II, VIII, 3), ἄξιον θαυμάσαι d'*Ant. jud.* (XVIII, I, 5). Pline se serait donc servi de la même source que Josèphe.

Les autres sources : Hippolyte, *Cont. hær.*, IX, 18-38, *P. G.*, t. XVI, col. 3394-3407; Porphyre, cité par Eusèbe, *Præp. evang.*, IX, 3, *P. G.*, t. XXI, col. 681-688; Eusèbe, *Præp. evang.*, VIII, 11-12, *P. G.*, t. XXI, col. 641-649; Épiphane, *Adv. hær.*, l. I, t. I, c. X, *P. G.*, t. XLI, col. 232-233, reproduisent Philon, Josèphe et Pline, ou en dépendent, ou bien sont si pauvres et si peu sûres qu'elles sont inutilisables. La *Mischna*, Cheqalim, V, 6, parle d'une salle du sanctuaire, appelée salle des « silencieux » *(ḥaššaim)*, où le P. Lagrange voit un souvenir effacé des esséniens que, dit-il, il était naturel d'appeler les « silencieux » (M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, p. 318-319).

Sur les sources de l'histoire des esséniens, voir Bellermann, *Geschichtliche Nachrichten aus dem Alterthume über Essäer und Therapeuten*, Berlin, 1821, p. 36-45; Clemens, *Zeitsch. f. wiss. Theologie*, 1869, p. 328; Lighfoot, *S. Paul's epistle to Colossians and Ephesians*, 2e éd., Londres, 1876, p. 93 sq.; Lucius, *Der Essenismus*, Strasbourg, 1881, p. 12-34; Hilgenfeld, *Zeitsch. f. wiss. Theologie*, 1882, p. 266-289; le même, *Ketzergeschichte des Urchristenthums*, 1884, p. 87-149; Schürer, *op. cit.*, t. II, p. 655-656; I. Lévy, *La légende de Pythagore*, Paris, 1927, p. 264-266.

II. HISTOIRE. — 1. Débuts. 2. Organisation. 3. Religion et culte. 4. Morale. 5. Fin de l'essénisme.

1° *Débuts de l'essénisme.* — Nos renseignements sont très pauvres sur l'origine, le développement et la fin de l'essénisme : les quelques auteurs qui en traitent se contentent de le décrire et d'en marquer les principales caractéristiques.

Cependant Josèphe écrit que les trois sectes des pharisiens, des sadducéens et des esséniens existaient depuis longtemps, ἐκ τοῦ πάνυ (*Ant. jud.*, XVIII, I, 2). Il les mentionne explicitement pour la première fois à l'époque de Jonathas, vers 150 avant J.-C., *Ant. jud.*, XVIII, V, 9; il nomme un essénien, Judas, au temps d'Aristobule Ier (105-104), *Ant. jud.*, XIII, XI, 2; *Bell. jud.*, I, III, 5. Leur origine remonterait donc au milieu du IIe siècle avant J.-C. Ils se rattacheraient ainsi au parti des hassidéens, les pieux, qui s'était formé au temps d'Esdras, s'était révolté avec Judas Macchabée et était devenu le parti des pharisiens, opposé à celui des sadducéens. Il se forma bientôt une scission parmi les pharisiens : une minorité plus ardente dans sa piété, opposée à la vie active, à la politique militante et aux discussions, se sépara des pharisiens et conserva le nom de hassidéens, d'où est venu par l'intermédiaire de l'araméen leur nom d'esséniens (cf. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, 3e éd., Paris, 1885, p. 433, et article *Esséniens*, dans Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. IV, p. 552). Au milieu du Ier siècle après J.-C., la secte comptait plus de quatre mille membres, selon Josèphe (*Ant. jud.*, XVIII, I, 5), environ quatre mille, d'après Philon (*Quod omnis...*, éd. Mangey, p. 457).

2° *Organisation.* — 1. Recrutement. 2. Noviciat et initiation. 3. Expulsion. 4. Habitat et genre de vie. 5. Administration.

1. *Recrutement.* — Les esséniens vivaient dans le célibat. Ils avaient peu d'influence sur les masses : le Nouveau Testament et le Talmud sont muets sur leur compte. Aussi leur recrutement devait-il être assez difficile : il portait sur les adultes et sur les enfants. Josèphe parle de ceux qui désirent entrer dans la secte τοῖς δὲ ζηλοῦσιν τὴν αἵρεσιν; Pline donne comme motif d'adhésion au parti essénien le dégoût de la vie : *in diem ex æquo convenarum turba renascitur, large frequentantibus, quos vita fessos ad mores eorum fortunæ fluctus agitat. Ita per sæculorum millia (incredibile dictu) gens æterna est, in qua non nascitur* (*Hist. nat.*, V, 17). Il est difficile de dire si ce dégoût de la vie exerçait une action très forte en faveur de la vie austère de la communauté essénienne. L'adoption d'enfants, dès leur jeune âge, devait être plus féconde. Philon, dans son *Apologie*, affirme qu'il n'y avait parmi les esséniens ni enfants, ni adolescents, mais uniquement des hommes d'âge mûr, τέλειοι ἄνδρες, cf. Eusèbe, *Præp. evang.*, VIII, *P. G.*, t. XXI, col. 641. Cette affirmation ne peut s'entendre que dans le sens qu'il faut avoir atteint l'âge d'homme pour être incorporé à la secte. En effet, Josèphe écrit : « Ils adoptent des enfants des autres, pendant qu'ils sont encore malléables, pour faire leur éducation et les former à leurs mœurs. » (*Bell. jud.*, II, VIII, 2.) Porphyre donne le même renseignement sur l'action exercée par les esséniens sur ces intelligences jeunes et souples, pour leur infuser leurs doctrines et les former à leurs coutumes (*Præp. ev.*, IV, 2, *P. G.*, t. XXI, col. 681). Beaucoup sans doute pouvaient leur échapper; mais ceux qui demeuraient, joints aux adultes qui venaient délibérément, suffisaient pour assurer le recrutement.

2. *Noviciat et initiation.* — Avant d'être admis dans la communauté, les futurs membres, enfants élevés par la communauté ou adultes, devaient se soumettre à un temps d'épreuve, à une sorte de noviciat, qui durait trois années. Pendant la première année, le novice était encore en dehors de l'ordre. Il recevait une hachette, ἀξινάριον, symbole du travail, une ceinture, περίζωμα, pour les ablutions, et un vêtement blanc, λευκὴν ἐσθῆτα. A la fin de cette première année, s'il a donné des preuves de continence, il est admis à la nourriture commune et aux purifications; mais il n'est pas encore membre de la communauté. Il doit, avant d'y être incorporé, subir deux nouvelles années de probation, pendant lesquelles ses mœurs seront éprouvées. S'il donne satisfaction, il sera incorporé, mais non sans avoir pris par serment de sérieux engagements : il jure « d'honorer Dieu et de remplir ses devoirs envers les hommes; de ne tuer personne de sa propre autorité, ni sous une impulsion étrangère; de

haïr les méchants et de prêter assistance aux bons; d'être sincère envers chacun et surtout envers les magistrats, parce que personne ne peut exercer le pouvoir sans la volonté de Dieu. S'il a à commander, il ne doit pas se prévaloir de sa primauté pour humilier ses sujets. Il ne doit pas les éblouir par son vêtement, ni par sa parure. Il doit aimer la vérité et démasquer les menteurs; garder ses mains pures de tout larcin et son cœur de toute pensée mauvaise; ne rien dissimuler aux compagnons de l'ordre et ne rien révéler aux profanes des secrets, même s'il est menacé de mort. De plus, ils doivent promettre de transmettre à leurs successeurs les traditions telles qu'ils les ont reçues, de s'abstenir de brigandage, de garder secrets les livres de la secte et les noms des anges. » (*Bell. jud.*, II, VIII, 7.) Après ce serment, le novice devenait alors vraiment membre de la communauté essénienne.

3. *Expulsion.* — Les engagements pris dans le serment d'initiation devaient être tenus. Toute infraction devait être jugée par les tribunaux des esséniens. Josèphe loue leur diligence et leur équité dans leurs jugements, rendus par un tribunal d'au moins cent membres (*Bell. jud.*, II, VIII, 9); il ne dit pas quel genre de peines était infligé aux délinquants. Pour les choses graves, l'expulsion de la communauté était prononcée, et cette exclusion entraînait le plus souvent une mort misérable (*Bell. jud.*, II, VIII, 8), au moins si l'exclu voulait, malgré tout, demeurer fidèle à ses engagements, ainsi qu'aux doctrines et coutumes esséniennes : ces dernières, en effet, lui interdisaient de recevoir des aliments d'étrangers; il ne pouvait alors que se nourrir d'herbes, cherchant lui-même, sans pouvoir toujours la trouver, sa propre nourriture.

4. *Habitat et genre de vie.* — Pline localise les esséniens uniquement dans le désert d'Engaddi, auprès de la mer Morte (*Hist. nat.*, v, 17). Ils avaient là sans doute une résidence, peut-être la principale. Mais elle n'était pas la seule. Ils habitaient de préférence les villages, évitant les villes, à cause de l'immoralité des habitants (Philon, *Quod omnis...*, éd. Mangey, t. II, p. 457). Encore cet habitat dans les campagnes n'était-il pas exclusif. Philon lui-même, dans l'*Apologie* (Eusèbe, *Præp. evang.*, VIII, 11, *P. G.*, t. XXI, col. 641), les situe dans plusieurs villes et un très grand nombre de villages. D'après Josèphe, on en trouve dans chaque ville de Palestine : ce sont des maisons de l'ordre, pour donner l'hospitalité aux confrères de passage; leur genre de vie rendait cette institution nécessaire, pour leur éviter tout contact impur. Jérusalem a dû avoir une de ces maisons, plutôt qu'une véritable colonie, au voisinage d'une porte de la ville qui a pris le nom de porte des Esséniens (Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 2).

Il semble bien qu'il n'exista pas de centres esséniens en dehors de la Palestine. Si l'on met à part le passage de Philon (*Quod omnis...*, § 12, éd. Mangey, t. II, p. 457), où ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία sont données comme les deux régions où ils habitent, toutes les autres sources les localisent exclusivement en Palestine. Et encore ce passage de Philon doit-il se lire d'après les meilleurs manuscrits, ἡ Παλαιστίνη Συρία; c'est la leçon adoptée par Eusèbe qui cite Philon (*Præp. evang.*, VIII, 12, *P. G.*, t. XXI, col. 644, cf. Schürer, *op. cit.*, t. II, p. 656, not. 2). On ne saurait non plus voir des esséniens christianisants dans les ascètes des épîtres aux Romains, XIV-XV, et aux Colossiens, II. Il reste donc établi qu'ils habitaient exclusivement la Palestine et, dans cette province, de préférence en dehors des villes, dans les campagnes.

Leur genre de vie d'ailleurs s'accommodait mieux des petites agglomérations. Ils vivaient, en effet, en communauté, non seulement pour les repas, mais ils habitaient ensemble et mettaient leurs biens en commun.

La communauté des biens était une obligation stricte pour tous les membres de la secte : elle est affirmée par Josèphe (*Ant. jud.*, XVIII, I, 5; *Bell. jud.*, II, VIII, 3) et par Philon (*Quod omnis...*, éd. Mangey, t. II, p. 458; Eusèbe, *Præp. evang.*, VIII, 11, *P. G.*, t. XXI, col. 641). La communauté des biens établissait entre eux un lien très étroit. Celui qui entrait dans l'ordre devait faire l'abandon de tout ce qu'il possédait. Le produit du travail ne devait pas être conservé, mais mis en commun pour servir aux besoins de tous. Aussi n'y avait-il, chez eux, ni l'abaissement de la pauvreté, ni l'abondance de la richesse. Il ne se pratiquait entre eux ni ventes, ni achats : l'un donnait à l'autre ce dont il avait besoin et recevait ce qui lui était utile (*Bell. jud.*, II, VIII, 3). Les malades étaient ainsi délivrés de tout souci, puisque, s'ils ne gagnaient pas par eux-mêmes, la communauté pourvoyait à leurs besoins (*Quod omnis...*, éd. Mangey, t. II, p. 458); ils pouvaient mener une vieillesse heureuse, grâce aux soins que les jeunes prenaient des vieux, comme s'ils avaient été leurs enfants, Philon (*Apologie*, dans Eusèbe, *Præp. evang.*, VIII, 11, *P. G.*, t. XXI, col. 644). Chacun avait le droit de puiser à la caisse commune pour ceux qui étaient dans le besoin; mais s'il s'agissait de parents, il devait obtenir l'assentiment des chefs, ἐπίτροποι (*Bell. jud.*, II, VIII, 6). Il n'y avait qu'une seule caisse : les dépenses étaient communes, les vêtements étaient communs : pour l'hiver, d'épais manteaux; pour l'été, de légers vêtements (*Præp. evang.*, VIII, 11, *P. G.*, t. XXI, col. 644).

La communauté des biens facilitait la vie commune. Les esséniens habitaient-ils tous dans des maisons communes, appartenant à l'ordre? On peut l'inférer de ce texte de l'*Apologie :* οἰκοῦσιν δ' ἐν ταὐτῷ κατὰ θιάσους ἑταιρίας καὶ συσσίτια ποιούμενοι καὶ πανθ' ὑπὲρ τοῦ κοινωφελοῦς πραγματευόμενοι διατελοῦσιν. (Eusèbe, *Præp. evang.*, VIII, 11, *P. G.*, t. XXI, col. 641). En tous cas, les repas étaient certainement pris en commun. Ils avaient une sorte de caractère religieux, sacrificiel. L'essénien ne devait pas prendre d'autre nourriture que celle qui avait été préparée par les membres chargés de cet office (*Bell. jud.*, II, VIII, 8), par les prêtres (*Ant. jud.*, XVIII, I, 5). La description qu'en fait Josèphe présentait le repas comme un acte rituel : « A la cinquième heure, au retour du travail, ils prennent des vêtements de lin et se purifient dans de l'eau froide. Après le bain de purification, ils se rendent dans une salle commune dont l'entrée est interdite à tout homme d'une autre secte. Ainsi purifiés, ils entrent dans le réfectoire comme dans un temple saint. Se tenant silencieux, ils reçoivent du cuisinier, chacun à son tour, un pain et un ustensile où se trouve un seul mets. Le prêtre fait alors la prière à haute voix, et personne ne doit manger avant que l'on ait ainsi prié Dieu. Après le repas, on récite une nouvelle prière. Avant et après le repas, ils louent Dieu qui donne la nourriture. Ils déposent alors leurs vêtements, considérés comme saints, et retournent au travail jusqu'au soir. Ils prennent le repas de la même façon, faisant place aux hôtes de passage, s'il en est survenu. » (*Bell. jud.*, II, VIII, 5.)

Le travail journalier était réglé. Après la prière, les chefs envoyaient chacun au travail. Leur principale occupation était l'agriculture (*Ant. jud.*, XVIII, I, 5), l'élevage du bétail, l'apiculture (Philon, *Apologie*, dans Eusèbe, *Præp. evang.*, VIII, 11, *P. G.*, t. XXI, col. 641). Ils se livraient aussi à certaines industries, aux arts de la paix, fabriquant tout ce qui était indispensable aux membres de la communauté. Mais le commerce leur était interdit, parce qu'il engendre la cupidité, interdite également la fabrication des armes et de

tout ce qui peut servir à la guerre (Philon, *Quod omnis...*, éd. Mangey, t. II, p. 457; *Apologie*, dans Eusèbe, *Præp. evang.*, VIII, 11, *P. G.*, t. XXI, col. 641).

5. *Administrés et administrateurs.* — Il y avait quatre classes d'esséniens qui sont interprétées différemment. Josèphe remarque « qu'ils se divisaient d'après le temps de leur ascèse en quatre classes. Les plus jeunes sont estimés inférieurs aux plus anciens, au point que ces derniers doivent se purifier, s'ils ont eu contact avec les premiers » (*Bell. jud.*, II, VIII, 10). D'après Schürer, les enfants auraient constitué la première classe, les novices de première année, la seconde, ceux de deuxième et de troisième années, la troisième, et les profès, la quatrième (*op. cit.*, t. II, p. 659). Cette interprétation n'est pas conforme au texte de l'historien juif. L'auteur des *Philosophumena* y voit différentes observances : ils se divisent d'après le temps et ne pratiquent pas tous l'ascèse de la même manière, étant répartis en quatre classes : διήρηνται δὲ κατὰ χρόνον καὶ οὐχ ὁμοίως τὴν ἄσκησιν φυλάττουσιν εἰς τέσσαρα μέρη διαχωρισθέντες. Et il explique que les jeunes s'étaient écartés de la discipline primitive, en sorte que ceux qui avaient conservé les coutumes anciennes n'avaient aucun contact avec eux; s'ils les touchaient, ils devaient se purifier, comme s'ils avaient été en relation avec un étranger (*Adv. hær.*, IX, 26, *P. G.*, t. XVI, col. 3403). Les plus jeunes auraient ainsi abandonné de plus en plus avec le temps la discipline primitive; il y aurait eu des degrés dans l'observance de la secte. Cette construction ne paraît pas rendre compte de la distinction en quatre classes. Il est plus conforme au texte de Josèphe d'expliquer cette distinction non par la manière, mais par le temps de l'observance : il y aurait eu quatre classes d'anciens, de membres de la secte, abstraction faite des enfants et des novices (cf. Brandt, *Die jüdischen Baptismen*, 1910, p. 144).

A la tête des communautés esséniennes, se trouvent des présidents, ἐπιμεληταί (*Bell. jud.*, II, VIII, 6); ils sont appelés ailleurs préposés, ἐπίτροποι (*Bell. jud.*, II, VIII, 6); dans les villes, le fonctionnaire, désigné pour subvenir aux besoins des voyageurs, se nommait κηδεμών (*Bell. jud.*, II, VIII, 4). Ces chefs sont élus par la communauté et doivent rendre service à tous sans distinction (*Bell. jud.*, II, VIII, 3). Ils ont l'administration de toute la communauté et tous leur doivent obéissance. Ils distribuent à chacun sa part de travail, le matin, après la prière (*Bell. jud.*, II, VIII, 5); choisis parmi les hommes probes, ils reçoivent le produit de la terre, procèdent aux achats, disposent des biens de la communauté. Si chacun peut accomplir de lui-même des œuvres d'assistance, l'autorisation du président est nécessaire, lorsque ces secours sont destinés à des parents (*Bell. jud.*, II, VIII, 6). Les fonctionnaires, chargés de la préparation des repas, sont pris parmi les prêtres (*Ant. jud.*, XVIII, I, 5). Ils ont enfin des juges : le tribunal, pour les affaires importantes sans doute, devait être composé d'au moins cent membres; leur sentence était irrévocable (*Bell. jud.*, II, VIII, 9).

3° *Religion et culte.* — 1. Dieu. 2. Les anges. 3. Anthropologie. 4. Sacrifice et sacerdoce.

1. *Dieu et la Providence.* — La théologie des esséniens devait être celle du judaïsme postexilien. Ils ne paraissent pas s'être adonnés aux spéculations théologiques. Gens pratiques, ils s'intéressaient plus particulièrement à l'ascèse, recherchaient leur propre perfection : ils étaient plus moralistes que spéculatifs. Aussi dans les sources y a-t-il peu de renseignements sur leur doctrine.

Leur conception du monde était, dans ses principes au moins, celle des Juifs. Josèphe paraît leur attribuer la croyance en un destin immuable, par lequel la volonté humaine serait mue : τὸ δὲ τῶν Ἐσσηνῶν γένος πάντων τὴν εἱμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται, καὶ μηδὲν, ὃ μὴ κατ' ἐκείνης ψῆφον ἀνθρώποις ἀπαντᾷ (*Ant. jud.*, XIII, V, 9). L'idée de fatalisme absolu qui paraît contenue dans ces termes doit être interprétée dans le sens de Providence, comme Josèphe le fait lui-même dans *Ant. jud.*, XV, I, 5 : Ἐσσηνοῖς δὲ ἐπὶ μὲν θεῷ καταλείπειν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος. Les esséniens avaient une confiance pleine et entière en la Providence divine, une grande soumission à ses desseins.

Comme pour les Juifs, le nom de Dieu était chez eux en grande vénération (*Bell. jud.*, II, VIII, 5). Et, comme celui qui blasphémait le législateur était puni de mort (*Bell. jud.*, II, VIII, 9), il devait en être de même à fortiori de celui qui manquait de respect au nom divin.

Cette idée de Dieu et de la Providence, le respect marqué pour le nom divin excluent, chez les esséniens, un culte quelconque du soleil. Josèphe raconte qu'avant le lever du soleil ils ne se livrent à aucune conversation profane, mais qu'ils lui adressent d'antiques prières, priant ensemble pour qu'il se lève (*Bell. jud.*, II, VIII, 5). Cette invocation εἰς αὐτόν est déjà surprenante chez des Juifs monothéistes, à plus forte raison chez les esséniens dont l'intransigeance, sur bien des points de la Loi, dépassait celle des pharisiens. Elle est contraire à la coutume juive qui ordonne de se tourner vers le Temple pour la prière et défend de se tourner vers le soleil comme quelque chose de païen, cf. Ézéchiel, VIII, 16, où sont condamnés les hommes qui « tournent le dos au Temple de Yahweh et, le visage tourné vers l'Orient, se prosternaient à l'Orient devant le soleil ». Il ne peut donc être question d'un véritable culte rendu au soleil. On ne peut voir non plus, avec les savants juifs, dans cette εὐχὴ εἰς τὸν ἥλιον, le *schéma* récité avant le lever du soleil. Le P. Lagrange considère que les esséniens d'Engaddi ne pouvaient se tourner vers le temple de Jérusalem, pour la prière matinale : « L'élan religieux se serait brisé à la haute et écrasante paroi rocheuse. » (*Op. cit.*, p. 321.) Mais cette coutume paraît propre à tous les esséniens, et pas seulement à ceux de la communauté d'Engaddi. Il s'agit bien non d'une prière au soleil, mais d'une prière vers le soleil. La preuve de ce respect religieux pour le soleil se trouve encore dans le soin qu'ils apportaient à ne pas se découvrir devant lui dans la « satisfaction de leurs besoins naturels, pour ne pas blesser les rayons de la lumière divine », ὡς μὴ τὰς αὐγίας ὑβρίζοειν τοῦ θεοῦ (*Bell. jud.*, II, VIII, 9; cf. *Testament des XII patriarches*, *Benj.*, c. VIII, *P. G.*, t. II, col. 1145).

C'est la représentation de la lumière divine qu'ils voyaient dans le soleil, au moins primitivement, car, plus tard, ils paraissent bien avoir rendu un véritable culte à l'astre du jour : saint Épiphane nous montre, en effet, les derniers osséens (= esséniens) fusionnant avec les sampséens, adorateurs du soleil (*Adv. hær.*, XX, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 272-273; cf. *Adv. hær.*, XIX, 2; LIII, 1-2, *P. G.*, t. XLI, col. 264, 960-961).

2. *Les anges.* — Dans le serment d'initiation, le novice jure de « garder secrets les noms des anges » (*Bell. jud.*, II, VIII, 7). Il ne s'agit pas ici d'un culte des anges, tel que celui que saint Paul reprochait aux chrétiens de Colosses (Col., II, 18), ni de voir dans les esséniens des gnostiques avant la lettre (cf. Stapfer, *Essénisme*, dans Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, p. 554). Il s'agit plutôt de spéculations sur le nom des anges, sans qu'on puisse préciser davantage leur doctrine sur ce point.

3. *Anthropologie.* — Les deux dogmes principaux des esséniens sont la Providence divine et l'immortalité de l'âme (*Ant. jud.*, XVIII, I, 5). Dans le *De bello judaico*, Josèphe s'étend sur la nature et la des-

tinée de l'âme. Mais les comparaisons qu'il fait, dans ce tableau, avec les conceptions grecques sur ce point permettent de se demander s'il reproduit exactement la doctrine essénienne sur ce sujet. « Ils ont, écrit-il, cette ferme conviction que les corps sont corruptibles et les âmes immortelles. Descendues de l'éther le plus subtil, elles sont attirées par une sorte d'attraction naturelle dans les corps où elles résident comme dans une prison. Lorsqu'elles sont délivrées de leurs liens charnels, elles s'élèvent avec joie, libérées d'une longue servitude, vers les hauteurs. D'accord avec l'enseignement des Grecs, les esséniens affirment que, par delà l'océan, les âmes pures jouissent d'une nouvelle existence, qu'elles habitent une région où l'on n'est incommodé ni par la pluie, ni par la neige, ni par la chaleur torride et que rafraîchit perpétuellement un doux zéphir, venant de l'océan. Les âmes impures sont reléguées dans un gouffre ténébreux et agité par les intempéries, rempli des lamentations de leurs supplices sans fin. C'est, il me semble, suivant une conception semblable, que les Grecs consacrent aux braves de leur nation qu'ils appellent héros et demi-dieux, les Iles des bienheureux, et aux âmes des méchants, parties pour l'Hadès, le Lieu des impies, où l'on raconte que sont torturés Sisyphe et Tantale, Ixion et Titye : doctrines qui supposent l'immortalité de l'âme, pour exhorter à la pratique du bien et détourner du mal. Les bons deviennent meilleurs par l'espoir des biens futurs; les méchants sont entravés dans l'accomplissement du mal par la crainte des tourments éternels qu'ils subiront après la mort. Telle est la philosophie des esséniens sur la divinité de l'âme. » (*Bell. jud.*, II, VIII, 11.)

L'affirmation, dans ce passage, que les corps sont périssables, doit-elle être entendue de la négation de la résurrection? Seuls, parmi les Juifs, les sadducéens la niaient. Les pharisiens, auxquels sont apparentés les esséniens, y croyaient fermement. On l'a vue implicitement affirmée, avant ce passage de Josèphe, à propos des supplices infligés aux esséniens, pendant la guerre contre les Romains : rien ne pouvait les contraindre à blasphémer le législateur, ou à prendre des nourritures impures. Ils supportaient courageusement tous les tourments et rendaient l'âme avec joie, comme devant la recouvrer, ὡς πάλιν κομιούμενοι (*Bell. jud.*, II, VIII, 10). Ces mots peuvent s'entendre d'une vie meilleure, sans résurrection. Les esséniens croyaient à l'immortalité de l'âme, à la rétribution; mais, « regardant l'âme comme préexistante, enchaînée au corps comme dans une prison, ils ne souhaitaient pas qu'elle reprît contact avec la matière » (M.-J. Lagrange, *op. cit.*, p. 322). La croyance à la résurrection n'était d'ailleurs pas commune parmi les Juifs, puisque les sadducéens pouvaient la rejeter.

Ce qui est opposé aux conceptions juives dans la doctrine sur l'âme que Josèphe attribue aux esséniens, c'est la préexistence de l'âme : on est ici certainement en présence d'une influence étrangère, ou d'une invention de l'historien. La situation de l'âme après la mort est également différente de la doctrine de l'Ancien Testament : il n'est pas question de schéol, où les âmes attendent le jugement et la résurrection. Dans le *Livre d'Hénoch*, les âmes vont encore dans le schéol attendre leur récompense ou leur châtiment (cf. Fr. Martin, *Le Livre d'Hénoch*, Paris, 1906, p. 59-60). Pour les esséniens, la rétribution définitive paraît avoir lieu immédiatement après la mort; ou plutôt, ne parlant que de la destinée finale de l'âme, Josèphe s'exprime comme le fait l'auteur des Proverbes : « Le sage suit un sentier de vie qui mène en haut, pour se détourner du séjour des morts qui est en bas. » (Prov., XV, 24.) « L'allégation sur l'âme immortelle qui prend son vol vers le ciel est sans doute solidaire de la théorie de l'âme éthérée, captive dans la prison du corps, invention hellénisante de Josèphe, tandis que la description du royaume des morts représenterait la croyance authentique des esséniens essentiellement juive d'origine. » (Schwally, *Das Leben nach den Tode*, p. 181-184, dans I. Lévy, *La légende de Pythagore*, p. 287, note 2.)

4. *Sacrifice et sacerdoce.* — Les esséniens « envoyaient au Temple des offrandes, mais ne prenaient pas part aux sacrifices, ayant des rites plus saints; c'est pourquoi, séparés du sacrifice commun, ils sacrifiaient à part » (*Ant. jud.*, XVIII, I, 5). « Ils servaient Dieu, non pas en immolant des victimes, mais en donnant à leurs pensées la pureté requise pour les choses saintes. » (Philon, *Quod omnis...*, éd. Mangey, t. II, p. 457.) Josèphe ne précise pas en quoi consistaient les offrandes qu'ils envoyaient au Temple de Jérusalem : sans doute, des dons en argent ou en nature, à l'exclusion des victimes à immoler. Ce refus de prendre part aux sacrifices légaux les avait fait exclure du Temple. Pourquoi se séparaient-ils ainsi du judaïsme, sur un point si important de la Loi? On a pensé à une certaine mésestime du nouveau Temple et du sacerdoce asmonéen, qui, primitivement, aurait détourné les esséniens du culte de Jérusalem. Mais une interprétation stricte de certains passages des prophètes donne une explication plus plausible de leur attitude. Les prophètes s'étaient élevés contre l'estimation trop haute que les Juifs faisaient des sacrifices : ils avaient affirmé que « Yahweh était rassasié des holocaustes de béliers et de la graisse des veaux; qu'il ne prenait point plaisir au sang des taureaux, des brebis et des boucs » (Isaïe, I, 11), qu'il « prenait plaisir à la piété et non aux sacrifices, à la connaissance de Dieu, plus qu'aux holocaustes » (Osée, VI, 6). Les esséniens en concluaient que le véritable service divin devait consister, non dans l'immolation des victimes, mais dans la sainteté de la vie. Par ce rejet des sacrifices, s'accomplit une rupture avec le judaïsme authentique, que ne fit pas disparaître l'envoi d'offrandes au Temple.

Cependant Josèphe, après avoir signalé ce refus de participer aux sacrifices du Temple, ajoute : « Ils faisaient à part leurs sacrifices », ἐφ' αὑτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσιν. (*Ant. jud.*, XIII, I, 5.) Il ne semble pas qu'il s'agisse ici de sacrifices sanglants, célébrés en dehors du Temple, quoique le soin pris par les esséniens pour se préserver de tout contact impur, avec ceux qui n'étaient pas membres de la secte, puisse, dans une certaine façon, légitimer cette manière de voir; mais elle est en opposition très nette avec l'affirmation de Philon, qu'ils n'immolent pas de victimes, οὐ ζῷα καταθύοντες (*Quod omnis...*, éd. Mangey, t. II, p. 467). Mais c'est que leur genre de vie, leurs efforts pour acquérir la sainteté auraient tenu lieu de sacrifice, ou encore que leurs repas en commun auraient constitué de véritables sacrifices : ce sont des prêtres qui préparent avec le produit des champs la nourriture (*Ant. jud.*, XVIII, I, 5); le prêtre récite la prière avant et après le repas. Les assistants doivent se purifier avant d'y prendre part et tout étranger à la secte en est exclu (*Bell. jud.*, II, VIII, 5).

Ce qu'étaient ces prêtres, étaient-ils choisis et élus par la communauté, ou bien étaient-ils recrutés parmi les prêtres juifs, parmi ceux qui appartenaient à la descendance d'Aaron? Il est difficile de répondre avec certitude à cette question. Le texte de Josèphe (*Ant. jud.*, XVIII, I, 5), ἀποδέκτας δὲ τῶν προσόδων χειροτονοῦντες καὶ ὁπόσα ἡ γῆ φέροι ἄνδρας ἀγαθούς ἱερεῖς τε διὰ ποίησιν σίτου τε καὶ βρωμάτων, est susceptible d'une double interprétation : « Pour recevoir les revenus et les produits de la terre, ils se choisissent des hommes parfaits, et (ils se choisissent de tels hommes) comme prêtres pour la préparation du pain et de la

nourriture », ou bien « ils prennent des prêtres pour la préparation du pain et de la nourriture ». Suivant la première interprétation, il n'y aurait pas eu chez les esséniens de sacerdoce héréditaire, les prêtres seraient établis par le choix de la communauté; d'après la seconde, qui est la meilleure, les boulangers et les cuisiniers auraient été choisis parmi les prêtres de la maison d'Aaron, passés à l'essénisme (cf. Schürer, *op. cit.*, t. II, p. 666, note 63).

En dehors de ces repas à caractère sacrificiel et de la prière du matin, le seul acte de culte mentionné est la réunion dans les synagogues, consacrée, au moins en partie sinon en totalité, à la lecture et à l'explication des Livres saints (Philon, *Quod omnis...*, éd. Mangey, t. II, p. 457). Ces assemblées avaient sans doute lieu le jour du sabbat. Le repos du saint jour était observé chez eux avec plus de rigueur que par les autres Juifs : ils s'abstenaient, ce jour-là, de tout travail, ne prenant en fait de nourriture que celle qui avait été préparée la veille, se refusaient à allumer du feu, à transporter un objet quelconque, même à satisfaire leurs besoins naturels (*Bell. jud.*, II, VIII, 9).

4° *Morale et observance.* — 1. Législateur et Livres sacrés. 2. La vie morale. 3. Le mariage. 4. Les purifications.

1. *Le législateur et les Livres sacrés.* — « Immédiatement après Dieu, le nom du Législateur est chez eux l'objet d'un grand respect : celui qui le méprise est puni de mort. » (*Bell. jud.*, II, VIII, 9.) D'après Philon, c'est « notre Législateur » qui institua la communauté essénienne (*Apologie*, dans Eusèbe, *Præp. evang.*, VIII, 11, *P. G.*, t. XXI, col. 641). Il s'agit évidemment de Moïse, l'auteur, suivant la tradition, de toute la loi juive. Les Juifs évitaient de prononcer le nom divin, les esséniens font de même pour celui du législateur. Pendant la guerre contre les Romains, ils aimèrent mieux mourir plutôt que blasphémer le législateur (*Bell. jud.*, II, VIII, 9). Cette sorte de culte pour le législateur s'explique par l'importance que les esséniens attribuaient aux prescriptions législatives, dont ils exigeaient scrupuleusement une stricte observance.

Ils utilisaient tout naturellement au moins les livres de Moïse, sinon tous les écrits de l'Ancien Testament. Ils les lisaient dans leurs synagogues et interprétaient les passages obscurs, avec une préférence marquée pour l'allégorie (Philon, *Quod omnis...*, éd. Mangey, t. II, p. 467; cf. Zeller, dans *Theol. Jahrb.*, 1856, p. 426).

En plus des Livres saints du judaïsme, ils avaient d'autres livres particuliers, que les membres avaient le devoir de conserver avec soin. Des « écrits des anciens » ils tirent ce qui est utile au corps et à l'âme, la vertu des racines et les propriétés des plantes (*Bell. jud.*, II, VIII, 6). Ces écrits contenaient des enseignements secrets, δόγματα (*Bell. jud.*, II, VIII, 7), qu'ils ne devaient révéler à personne, des spéculations sur le nom des anges. Utilisant « les Livres sacrés, diverses purifications et les paroles des prophètes (ou simplement, avec les Livres sacrés et les paroles des prophètes (I. Lévy, *La légende de Pythagore*, p. 280, note 6), ils affirment pouvoir connaître l'avenir, et il est rare que leurs prédictions ne s'accomplissent pas » (*Bell. jud.*, II, VIII, 12). Et Josèphe en donne plusieurs exemples : un Judas, au temps d'Aristobule I[er] (*Ant. jud.*, XIII, XI, 2; *Bell. jud.*, II, VIII, 12); un Menahem, au temps d'Hérode (*Ant. jud.*, XV, X, 5); un Simon, au temps d'Archelaüs (*Ant. jud.*, XVII, XIII, 3; *Bell. jud.*, II, VII, 3).

On ne peut pas ne pas faire de rapprochement entre ces livres secrets des esséniens, leur doctrine, autant qu'elle transparaît dans les descriptions de Josèphe et de Philon, et la littérature apocryphe si abondante au I[er] siècle avant et au I[er] siècle après J.-C. Quand on trouve, dans le *Livre d'Hénoch*, *l'Assomption de Moïse* et le *IV[e] Livre d'Esdras*, des révélations des secrets de la nature et de l'histoire, des listes d'anges, des descriptions du ciel et de l'enfer, de l'état de l'âme après la mort, et d'autres marques esséniennes, telles que la louange de l'ascétisme, la mésestime du second Temple, l'opinion ne manque pas de fondement que « leur littérature secrète était composée en grande partie de pseudépigraphes et que c'est grâce à eux que plusieurs d'entre eux nous sont parvenus (Welhausen). On ne saurait cependant, comme le prétendent les savants juifs, leur attribuer toute la littérature apocryphe. Cette attribution manque de fondement historique ». (Porter, *Apocrypha*, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. I, p. 112 *b*.) Thomson a attribué l'*Ascension d'Isaïe* à un seul auteur, un essénien, qui aurait écrit la majeure partie du livre en Palestine, à Engaddi, et le reste à Rome, sous l'influence de la persécution de Néron, sauf le martyre qui serait d'origine juive (cf. E. Tisserant, *L'ascension d'Isaïe*, Paris, 1909, p. 50).

2. *La vie morale.* — Les esséniens n'étaient pas des spéculatifs, mais des gens pratiques, qui plaçaient la morale en premier lieu. « Ils laissent de côté la logique, comme n'étant pas nécessaire à l'acquisition de la vérité; ils abandonnent la physique, qui est au-dessus de la nature humaine, aux météorologistes : ils ne s'en occupent qu'autant qu'elle traite de l'existence de Dieu et de l'origine de tous les êtres; mais ils donnent tous leurs soins à la morale, prenant pour guides les lois des ancêtres que l'intelligence humaine eût été incapable d'inventer, si elle n'avait été inspirée par Dieu. » (Philon, *Quod omnis...*, éd. Mangey, t. II, p. 457.) Cette origine divine de la législation explique le grand attachement qu'ils ont pour elle. De fait, ils la pratiquaient de leur mieux. Josèphe les décrit comme étant les meilleurs des hommes, au point de vue moral, βέλτιστοι ἄνδρες τὸν τρόπον. Philon trace un magnifique tableau de leur vie morale : « Ils se laissent guider par les règles de la piété, de la sainteté, de la justice, du droit privé et du droit social, de ce qui est vraiment bien, mal ou indifférent, pour accomplir ce qu'il faut et éviter ce qui ne convient pas. Ils se soumettent à ces trois règles et canons : l'amour de Dieu, l'amour de la vertu et l'amour des hommes. De leur amour de Dieu, ils donnent un grand nombre de preuves : la sainteté parfaite et continue de toute leur vie, le rejet de tout serment, la fuite du mensonge, la conviction que tout bien vient de Dieu et qu'il n'est l'auteur d'aucun mal. Leur amour de la vertu se manifeste par le mépris des richesses, de la gloire et du plaisir, ainsi que par la pratique de la tempérance, de la tolérance, de la frugalité, de la simplicité, de la modestie, par le respect de la légalité, par la constance de leur vie et par d'autres qualités semblables. Enfin leur amour pour les hommes se traduit par la charité, la bienveillance, l'impartialité, la communauté de tous les biens. » (*Quod omnis...*, éd. Mangey, t. II, p. 458.)

Josèphe fait remarquer leur sincérité : ils ne doivent pas jurer pour affirmer quelque chose; tous leurs dires doivent avoir la valeur d'un serment. Le serment pour appuyer une affirmation serait plus mauvais que le parjure, car celui qui n'est pas digne de foi, sans invoquer le nom de Dieu, est déjà jugé (*Bell. jud.*, II, VIII, 8; *Ant. jud.*, XV, X, 4). La simplicité de leur vie se montre dans leur vêtement, toujours blanc, qui est le même pour tous et est fourni par la communauté : ils n'abandonnent vêtements et chaussures que lorsqu'ils sont devenus inutilisables (*Bell. jud.*, II, VIII, 4); dans leur repas, qui est très frugal et composé d'un seul mets, ils boivent et mangent uniquement pour apaiser la soif et la faim (*Bell. jud.*, II, VIII, 5). Ils repoussent

l'esclavage : tous sont libres et travaillent pour tous (*Ant. jud.*, XVIII, I, 5; Philon, *Quod omnis...*, éd. Mangey, t. II, p. 457); ils ont en horreur les onctions faites avec de l'huile, en sorte que, s'ils ont été malgré eux oints avec de l'huile, ils doivent se purifier (*Bell. jud.*, II, VIII, 3). Ils manifestent une pudeur particulière dans l'accomplissement des besoins naturels : ils creusent avec la pioche, qui est l'un des trois insignes donnés aux novices, un trou d'un pied de profondeur, s'entourent avec le manteau, pour ne pas offenser la lumière de Dieu, se vident dans la fosse et rejettent la terre. Ils recherchent pour cela les lieux les plus isolés et se lavent ensuite, comme pour se débarrasser d'une souillure. Le jour du sabbat, ils doivent s'abstenir complètement de satisfaire ces besoins naturels (*Bell. jud.*, II, VIII, 9). Plusieurs de ces détails se trouvent dans le Deutéronome, XXIII, 12-14.

La frugalité observée par les esséniens dans leurs repas a pu faire supposer qu'ils s'abstenaient de viande et de vin. Saint Jérôme est le premier à l'affirmer : *Josephus in secunda judaicæ captivitatis Historia et in octavo decimo Antiquitatum libro, et contra Apionem duobus voluminibus, tria dogmata describit Judæorum : pharisæos, sadducæos et essænos. Quorum novissimos effert laudibus, quod et ab uxoribus et vino et carnibus semper abstinuerint et quotidianum jejunium verterint in naturam.* (*Adv. Jovin.*, II, 14, *P. L.*, t. XXIII, col. 303.) Il semblerait donc, à première vue, que saint Jérôme aurait eu sous les yeux un texte de Josèphe, où se serait trouvée cette affirmation. Mais il est aisé de se rendre compte qu'il n'en est rien. Saint Jérôme n'a pas utilisé directement Josèphe, mais il le cite d'après Porphyre. En effet, Porphyre (*De abstinentia*, IV, 11) mentionne ces trois ouvrages de Josèphe, dans les termes mêmes qu'emploie saint Jérôme. Or, dans le troisième ouvrage, *Contra Apionem*, Josèphe ne parle pas de la secte essénienne. Saint Jérôme n'a donc pas eu recours aux sources mêmes, il a emprunté ses renseignements à Porphyre. Mais ce dernier, pas plus que Josèphe, ne dit que les esséniens rejetaient l'usage du vin et de la viande.

Ce qui a pu faire croire à une abstinence totale de vin et de viande, c'est d'abord le refus de prendre part aux sacrifices sanglants du Temple, interprété comme une réprobation de l'immolation des animaux, d'autant plus que « dans les textes relatifs aux nazaréens et aux dosithéens, le végétarisme est régulièrement associé, comme chez les pythagoriciens stricts, à la prohibition des sacrifices » (I. Lévy, *op. cit.*, p. 285); et ensuite, l'existence de cette abstinence totale chez les sectes apparentées des thérapeutes et des ébionites. E. Stapfer donne encore une autre raison, tirée de Lévitique, X, 8-9, où le vin est défendu aux prêtres dans l'exercice de leurs fonctions. Les esséniens étant un peuple de prêtres devaient donc s'en abstenir (article *Esséniens*, dans Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. IV, p. 553). Cependant le rejet des sacrifices ne vient pas de ce motif : il a pour cause la mésestime dans laquelle les Juifs ont tenu pendant longtemps le second Temple ou plutôt l'influence du moralisme des prophètes, plaçant la sainteté de la vie au-dessus des sacrifices. La seconde raison ne vaut pas mieux que la première. La parenté des esséniens avec ces différentes sectes n'est pas démontrée, et certaines ressemblances de détail ne pourraient pas conduire à une certitude sur ce point. Ni Philon, ni Josèphe ne parlent de cette abstinence. Dans son *Apologie*, Philon dit qu'ils élevaient des troupeaux (Eusèbe, *Praep. evang.*, VIII, 11, *P. G.*, t. XXI, col. 641). Josèphe explique le calme et la tranquillité des esséniens pendant les repas, par ce fait qu'ils ne prennent de nourriture et de boisson que pour se rassasier (*Bell. jud.*, II, VIII, 5). Cette explication ne peut avoir de sens que s'ils boivent du vin : la modération dans l'usage du vin donne la raison de leur calme. Enfin la préparation du pain et de la nourriture est donnée comme une fonction sacerdotale (*Bell. jud.*, II, VIII, 5); ils ne devaient pas prendre d'autre nourriture que celle ainsi préparée, non parce qu'ils n'auraient pu trouver ailleurs une nourriture semblable, mais parce que sa préparation devait être faite suivant un certain rite, peut-être parce que les animaux devaient être tués par les prêtres, immolation qui avait un caractère sacrificiel, « ils accomplissaient eux-mêmes leurs sacrifices », ἐφ' αὑτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσιν (*Ant. jud.*, XVIII, I, 5).

3. *Le mariage.* — Les esséniens rejetaient le mariage. Le fait est attesté par Josèphe (*Ant. jud.*, XVII, I, 5; *Bell. jud.*, II, VIII, 2), par Philon, dans Eusèbe (*Praep. evang.*, VIII, 11, *P. G.*, t. XXI, col. 644) et par Pline (*Hist. nat.*, V, 17). Dans le *De bello judaico*, Josèphe met cette continence en relation avec leur ascèse : « Ils considèrent le plaisir comme un mal, τὰς μὲν ἡδονὰς ὡς κακίαν ἀποστρέφονται. Observer la continence et résister au désir est pour eux le plus haut degré de la vertu. C'est pourquoi ils rejettent le mariage. » (II, VIII, 5.) C'est également l'idée suggérée par Pline : *sine ulla femina omni venere abdicata* (*Hist. nat.*, V, 17). Mais dans le même passage, Josèphe donne des raisons moins élevées : les esséniens doivent éviter les femmes, à cause de leur intempérance et parce qu'elles sont incapables de fidélité. Philon montre dans les défauts de la femme un obstacle à la vie commune, pratiquée par les esséniens : « La femme étant égoïste et d'une jalousie sans limites, il est à craindre qu'elle transforme les habitudes du mari et qu'elle le tienne sous son pouvoir par l'attrait continu de ses charmes. Très habile aux discours flatteurs et à toute autre hypocrisie, à l'instar d'une comédienne, pouvant séduire par les yeux et par les oreilles, trompant quiconque l'écoute, elle entraîne dans l'erreur l'esprit le plus solide. A-t-elle des enfants; pleine d'orgueil et de hardiesse, elle oblige à faire ce qu'elle demande, d'abord avec une ironie pleine d'hostilité, puis avec la hardiesse la plus audacieuse, sans aucune prudence. Tout cela nuit à la vie commune. Celui qui est, en effet, retenu par le charme de sa femme, ou par le souci de ses enfants, prend naturellement soin de lui-même et non des autres, et, petit à petit, de libre se fait esclave. » (Dans Eusèbe, *Praep. evang.*, VIII, 11, *P. G.*, t. XXI, col. 644.) L'auteur des *Philosophumena* donne une raison identique : les esséniens ne condamnent pas le mariage, mais refusent de prendre femme, quand bien même elle consentirait à suivre leur genre de vie, parce qu'ils ne peuvent en aucune façon avoir confiance en elle (*Contra hær.*, IX, 18, *P. G.*, t. XVI, col. 3395).

Faciliter la pratique de l'ascèse, enlever les obstacles qui s'opposent à la vie commune, tels sont les deux motifs qui expliquent le célibat essénien. Et de ces deux raisons la seconde était la principale, puisque la vie commune était la condition indispensable pour pratiquer dans son intégrité la morale de la secte.

Josèphe connaît cependant un groupe d'esséniens qui n'observait pas la loi du célibat. Mais dans l'usage même du mariage, ces derniers pratiquaient une certaine continence. « Il y a, écrit-il, un autre groupe d'esséniens dont les coutumes et les lois sont semblables à celles des premiers, mais qui ont une doctrine différente du mariage. Ils pensent que ceux qui s'abstiennent du mariage portent atteinte, de façon considérable, à la vie des hommes, à la perpétuité de la race. Si, en effet, tous voulaient adopter leur genre de vie, c'en serait bientôt fait du genre humain. Ils apportent cependant dans le mariage une très grande modération : ils éprouvent pendant trois ans la santé de la

femme, et après une triple lustration, s'il apparaît qu'elle est propre à l'enfantement, ils la prennent en mariage. Nul n'a de relation conjugale avec une femme enceinte. Ils montrent ainsi qu'ils se marient non en vue de la volupté, mais pour la procréation. Les femmes sont soumises aux mêmes purifications quotidiennes que les hommes. » (*Bell. jud.*, II, VIII, 13.) Il est impossible de savoir si le groupe d'esséniens mariés était important et, surtout, s'il existait dès le début; ne serait-ce pas une innovation datant de peu de temps avant la composition du *De bello judaico* et marquant le commencement de la décadence? Il y a là une infraction à la loi du célibat, mais entourée de garanties et soumise à des prescriptions qui doivent maintenir l'essénien marié dans une certaine continence. C'est le sens de la triple ordalie qui doit manifester que la femme n'est pas stérile et de l'interdiction du commerce conjugal, dès que la femme est enceinte.

4. *Purifications.* — Les prescriptions relatives à la pureté corporelle sont très nombreuses. Six lustrations sont imposées aux esséniens : *a)* Après la cinquième heure, avant le repas de midi, ils se réunissent en plein air et se purifient le corps avec de l'eau froide, ἀπολούονται τὸ σῶμα ψυχροῖς ὕδασι (*Bell. jud.*, II, VIII, 5). *b)* Après tout contact avec un membre inférieur de la secte (et à fortiori avec d'autres Juifs ou avec des païens), ils se purifient, καθάπερ ἀλλοφύλῳ συμφερέντας (*Bell. jud.*, II, VIII, 10). *c)* Après la première année de probation, le novice se soumet à des ablutions qui doivent le purifier, καὶ καθαρωτέρων τῶν πρὸς ἁγνείαν ὑδάτων μεταλαμβάνει (*Bell. jud.*, II, VIII, 7). D'après l'auteur des *Philosophumena*, il prend une ablution plus pure que les autres, καὶ καθαρωτέρως ἀπολούεται ἢ τὸ πρότερον (*Adv. hær.*, IX, 23, *P. G.*, t. XVI, col. 3399). Cette ablution aurait une efficacité spéciale plus puissante que les autres. *d)* Après avoir satisfait les besoins naturels (*Bell. jud.*, II, VIII, 9, cf. Deutér., XXIII, 9-14). *e)* Les prophètes de la secte employaient les purifications, διαφόροις ἁγνείαις, avec d'autres moyens pour connaître l'avenir (*Bell. jud.*, II, VIII, 12). *f)* Enfin la femme qui se mariait avec un essénien devait, après une probation de trois années, subir une triple lustration, τρὶς καθαρτῶσιν (*Bell. jud.*, II, VIII, 13).

Plusieurs de ces lustrations ont leur origine dans la loi mosaïque et paraissent n'avoir d'autre but que d'acquérir la pureté rituelle. D'autres ont, selon toute vraisemblance, une efficacité spéciale : celle des novices après leur première année de probation : l'eau a sans doute reçu une bénédiction spéciale (καθαρωτέρων ὑδάτων). Ils peuvent alors prendre part aux repas communs. La lustration de la femme mariée paraît devoir exercer une influence heureuse sur la conception et l'enfantement. Celle des prophètes est destinée à éclairer leur esprit et à leur faire connaître l'avenir. Cette efficacité particulière attribuée à certaines de ces lustrations est affirmée par saint Épiphane. Il dit des osséens et des sampséens qu'ils attribuent à l'eau une vertu particulière, qu'elle obtient les bénédictions de la divinité : τετίμεται δὲ καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τοῦτο ὡς θεὸν ἡγοῦνται, σχεδὸν φάσκοντες εἶναι τὴν ζωὴν ἐκ τούτου. (*Hær.*, LIII, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 958; cf. *Hær.*, IX, 1, 6; *id.*, col. 261 et 269.) Or ces derniers osséens, qui se sont joints aux sampséens, étaient des esséniens.

On ne peut dire avec certitude comment se pratiquaient ces ablutions. Les esséniens habitaient de préférence les campagnes, mais il y en avait aussi dans les villes. Il ne peut donc s'agir de bains complets, dans l'eau courante : en dehors du Jourdain, dont il ne saurait être question ici, il n'y avait ni fleuves, ni canaux. On ne peut non plus penser aux thermes dont l'eau était chaude. Il reste donc qu'ils devaient se laver dans de petits bassins naturels ou artificiels, puits ou citernes : la ceinture dont ils s'entouraient après avoir enlevé leur vêtement avait pour but de donner l'image du bain. Quant aux lustrations extraordinaires, celles des novices, des jeunes mariées et des prophètes, elles étaient peut-être de véritables bains. « On peut tenir pour vraisemblable que toutes les ablutions religieuses des esséniens avaient forme de bains. Les ablutions extraordinaires peuvent avoir différé des autres par une plus grande durée et aussi peut-être par des prières et des formules qui y étaient récitées. » (Brandt, *Die jüdischen Baptismen*, p. 68, cf. Conybeare, *Essenes*, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. I, p. 769 *a*.)

5° *Fin de l'essénisme.* — La fin de la secte est aussi obscure que ses débuts. Elle existe encore à la fin du Ier siècle après J.-C. Pline et Josèphe la décrivent comme étant encore assez répandue. Cependant les troubles de la Palestine, à partir de l'an 70, ont dû lui être funestes. Les statuts des esséniens leur interdisaient la guerre : les Romains les poursuivirent en qualité de Juifs; les Juifs ne furent pas sans leur reprocher de ne pas participer au soulèvement contre la domination romaine. Le déclin a dû commencer à cette époque.

Saint Épiphane décrit les esséniens dont il fait une secte de samaritains (*Hær.*, X, *P. G.*, t. XLI, col. 232-233); puis les osséens (*Hær.*, XIX, *P. G.*, t. XLI, col. 260-269), dont les derniers se sont unis aux sampséens (*Hær.*, XX, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 272-273). Malgré la description différente qu'en fait Épiphane, on est d'accord pour identifier esséniens et osséens. Il semble en rester encore quelques traces de son temps, puisqu'il dit des derniers esséniens qu'ils vivent comme dans l'ombre du sépulcre, Ἐσσηνῶν δὲ οὐ πάνυ ἀλλ' ὡς ἐν σκότῳ τεθαμμένων (*Hær.*, XX, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 273). Mais les mœurs qu'il attribue aussi bien aux esséniens qu'aux osséens sont tellement différentes de celles que nous avaient décrites Philon et Josèphe, que l'on se demande s'il n'y a pas eu confusion dans l'esprit de saint Épiphane; ou bien alors il ne serait plus resté des esséniens que le nom : une semblable décadence n'est d'ailleurs pas pour surprendre, après plusieurs siècles d'existence. Peut-être aussi plusieurs de ces « baptistes déterminés se sont-ils transformés plus tard en mandéens » (M.-J. Lagrange, *op. cit.*, p. 329). C'est d'autant plus vraisemblable que le mandéisme a commencé à se développer au Ier siècle de notre ère, et que, comme l'essénisme, il attribuait une grande importance aux ablutions (cf. M.-J. Lagrange, *La gnose mandéenne et la tradition évangélique*, dans *Revue biblique*, 1927, p. 321-349, 481-515).

III. NATURE DE L'ESSÉNISME. — Ce que l'on sait de l'essénisme d'après ses deux principaux historiens, Josèphe et Philon, permet de le rattacher de façon certaine au judaïsme et plus particulièrement au pharisaïsme, à tel point que certains ont cru y voir un simple développement naturel du judaïsme pharisaïque. Mais, dans ses doctrines et ses observances, il y a certains points qu'il est bien difficile d'expliquer sans faire appel à un apport étranger, et l'on a recherché sous quelles influences ces éléments étrangers s'étaient introduits dans l'essénisme. On peut établir : 1° que l'essénisme n'est pas un simple dérivé du judaïsme; 2° qu'il a subi des influences étrangères dont il est possible d'indiquer l'origine.

1° *L'essénisme n'est pas un simple dérivé du judaïsme pharisaïque.* — Ceux qui croient pouvoir rendre compte complètement de la nature de l'essénisme par le judaïsme pharisaïque sont très nombreux. Ritschl le considère comme l'aboutissement inévitable de l'idée de sacerdoce universel, contenue dans Exode, XIX, 6, et explique toutes les particularités de la secte par le fait que les esséniens voulaient être un peuple de prêtres. De même, Bestmann émet une idée semblable,

avec cette nuance qu'il y aurait dans l'essénisme pénétration non de l'idée de sacerdoce universel, mais du sacerdoce aaronique. Lucius s'appuie sur ce fait que, à l'époque des Macchabées, les « pieux reniaient le culte du Temple de Jérusalem, parce qu'ils le tenaient pour illégitime : toutes les particularités des esséniens s'expliqueraient par ce reniement du Temple (cf. Schürer, *op. cit.*, t. II, p. 668). C'était également la première opinion d'Hilgenfeld, qui voyait dans l'essénisme une école d'apocalypticiens : leur ascèse, comme dans Daniel, X, 2-3; *Hénoch*, LXXXIII, 2; LXXXV, 3; *IV Esdras*, IX, 24-26, avait pour but de les rendre dignes et capables de recevoir des révélations (*Die jüdisch. Apocal.*, 1857, p. 243 sq.; *Zeitsch. f. wiss. Theologie*, 1858, p. 116). Pour E. Stapfer, « les esséniens ne sont que des israélites exagérés. Ils ont pris au pied de la lettre le mosaïsme; ils l'ont poussé à ses conséquences extrêmes. Ils ne sont que des pharisiens conséquents jusqu'à la folie; ils sont orthodoxes, au point de devenir sectaires... Si l'essénisme était une exagération du pharisaïsme, il est juste de dire qu'il en était aussi une du sacerdoce. » (*La Palestine au temps de J.-C.*, 3e éd., p. 434-436; cf. *Esséniens*, dans Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. IV, p. 552.) Enfin Schürer cite encore comme partisans de cette explication, parmi les savants juifs, Frankel, Jost, Grätz, Derenbourg, Geiger, et, parmi les chrétiens, Ewald, Hausrath, Tideman, Lauer, Clemens, Reuss, Kuenen et Renan.

Qu'il y ait dans l'essénisme un large fonds de judaïsme pharisien, c'est inévitable, et l'on ne saurait nier que beaucoup de leurs observances s'expliquent par une exagération du pharisaïsme.

Le respect du législateur et leur observation rigoriste du sabbat les rattachent étroitement au judaïsme. Leur vêtement blanc correspond au vêtement de service des prêtres israélites. Dans leur souci extrême de la pureté extérieure, il est légitime de voir une influence du pharisaïsme (cf. Tertullien, *De baptismo*, 15, *P. L.*, t. I, col. 1216-1217; Épiphane, *Hær.*, XVII, *P. G.*, t. XLI, col. 256). Sur les bains avant le repas, voir Marc, VII, 3-4; Matthieu, XV, 2; Luc, XI, 38. Plusieurs de leurs purifications et de leurs pratiques se retrouvent dans le Talmud, telle celle du bain après la satisfaction des besoins naturels (*Joma*, III, 2); les précautions à prendre pour cette opération sont en relation avec Deutéronome, XXIII, 13-15, et *Berachoth*, III, 5; la coutume de ne cracher ni devant, ni à droite (*Bell. jud.*, II, VIII, 9) avec *Jer. Berachoth*, III, 5. Leur extrême simplicité et leur frugalité, le rejet de l'esclavage, du serment, des onctions avec l'huile peut être interprété comme un essai de rétablir la véritable moralité, en revenant à la simplicité de la nature et de l'ordre naturel. Leur organisation communiste enfin apparaît comme le seul moyen pour réaliser la pureté parfaite, les séparant de tout contact impur, leur donnant les garanties que dans les repas ils ne mangeront que de la viande *koscher*.

D'autres particularités sont plus difficiles à expliquer en faisant uniquement appel au judaïsme. Le rejet des sacrifices est nettement contre la Loi. La raison donnée par Lucius que les esséniens tenaient le second Temple pour illégitime ne vaut pas, puisque, depuis le temps d'Alexandre le Grand, tous les rites s'y accomplissaient correctement. La seule façon de rattacher cette condamnation des sacrifices au judaïsme est de la mettre en relation avec le moralisme des prophètes. Mais alors nous sommes loin du pharisaïsme.

Le célibat essénien est tout ce qu'il y a de plus opposé à l'idéal juif, selon lequel une nombreuse postérité était le signe des bénédictions de Dieu; d'après le Talmud, personne ne peut se soustraire à l'obligation d'avoir une postérité (*Jebamoth*, VI, 6). On a essayé de l'expliquer par des principes juifs : puisque l'acte conjugal, comme tel, souille l'homme et rend nécessaire une purification rituelle (Josèphe, *Contra Ap.*, II, 24, cf. Lévitique, XV, 16-18; Deutéronome, XXIII, 11-12), le désir d'atteindre au plus haut degré de la pureté pouvait conduire au rejet complet du mariage. Cette hypothèse est vraisemblable, aussi bien que celle qui voit dans la prohibition du mariage une nécessité imposée par la vie commune. Mais une influence étrangère peut également expliquer ce point.

Enfin, l'invocation vers le soleil et l'anthropologie essénienne sont tout à fait irréductibles aux conceptions juives. La première est condamnée dans Ézéchiel, VIII, 16. Les Juifs tournaient le dos au soleil et faisaient face au Temple. La seconde, même si l'on admet que Josèphe en a hellénisé l'exposé, comme il l'a fait pour l'exposé des doctrines pharisiennes (cf. Schürer, *op. cit.*, t. II, p. 460 sq.), est dans le fond une doctrine dualiste, c'est-à-dire non juive. D'où viennent donc ces particularités?

2° *Influences étrangères dans l'essénisme.* — On a cherché l'explication de ses particularités dans 1. le parsisme, 2. le boudhisme, 3. la philosophie gréco-alexandrine, 4. le pythagorisme.

1. *Le parsisme.* — Le parsisme possède une série de particularités qui sont caractéristiques de l'essénisme : les purifications, le vêtement blanc des mages, le culte du soleil, le rejet des sacrifices d'animaux, la doctrine des anges et peut-être la magie. Ces ressemblances ont amené Hilgenfeld à voir dans l'essénisme des emprunts au parsisme (*Zeitschr. f. wiss. Theologie*, 1860, p. 338 sq.; 1867, p. 39 sq.; 1882, p. 290; *Ketzergeschichte des Urchristentums*, p. 141 sq.; Lighfoot, *S. Paul's Epistle to Colossians*, 2e éd., p. 355-396). Mais il y a entre les deux doctrines perse et essénienne une opposition radicale sur deux points importants : le mariage et l'anthropologie. Cette explication ne peut donc être retenue.

2. *Le boudhisme.* — A l'influence du parsisme, Hilgenfeld a ajouté celle du boudhisme (*Zeitschrift f. wiss. Theologie*, 1868, p. 343 sq.; 1871, p. 50 sq.). Elle est historiquement possible : par la conquête d'Alexandre le Grand, la connaissance de l'Inde fut ouverte aux Occidentaux. Megasthènes, à l'époque de Séleucus Ier Nicator (300 av. J.-C.), donne, d'après des observations faites pendant un long séjour aux Indes, une description du pays et de ses habitants; à l'époque gréco-romaine, s'établit vraisemblablement un commerce régulier de la mer Rouge avec l'Inde. Mais cette possibilité historique, jointe aux ressemblances entre les deux doctrines, ne suffit pas pour affirmer une dépendance; car, malgré tout, les relations entre l'Inde et l'Occident étaient encore rares, et des divergences entre boudhisme et essénisme, entre autres sur l'idée de Dieu, sur l'anthropologie et la métempsychose, enlèvent toute vraisemblance d'emprunt.

3. *La philosophie gréco-alexandrine.* — Plus vraisemblable paraît l'influence de la philosophie grecque. Les esséniens paraissent bien avoir été une secte juive hellèniste, à laquelle ont pu adhérer quelques Palestiniens. Quand Josèphe dit qu'ils sont juifs de naissance (*Bell. jud.*, II, VIII, 2), cela laisse supposer qu'ils ne l'étaient pas de langue. Pline dit que beaucoup venaient de loin, qui, fatigués des difficultés de la lutte pour la vie, s'attachaient à leur manière de vivre (*Hist. nat.*, V, 17). Les Juifs hellénistes devaient naturellement se contenter d'offrir dès leur jeunesse leur cœur à Dieu et pouvaient s'autoriser des prophètes qui parlaient d'une offrande pure que l'on pouvait présenter partout. On comprend très bien qu'ils aient laissé de côté l'envoi de sacrifices sanglants au Temple de Jérusalem. Ils trouvaient un modèle pour leur vie commune

chez les prophètes et les écoles de prophètes (I Rois, x, 5; xix, 18-20; II Rois, xxii, 6; xviii, 4; III Rois, ii, 3-5; iv, 1-38), qu'ils voulaient suivre dans la prédiction de l'avenir. Ils seraient venus d'Égypte en Palestine, probablement sous les princes macchabéens, à une époque de paix extérieure et d'enthousiasme religieux, qui a naturellement influé sur les Juifs vivant en dehors de Palestine. Certaines de leurs particularités leur viendraient des Perses (culte du soleil) ou des Grecs (anthropologie). Telle est l'opinion de Felten (*Neutestam. Zeitgesch.*, 1910, p. 397-398). Son explication du rejet des sacrifices est inacceptable : les Juifs hellénistes ne se croyaient pas dispensés de toute relation avec le Temple de Jérusalem, pour les sacrifices.

Conybeare reconnaît également dans l'essénisme une influence grecque : son origine est due à l'introduction et à la diffusion de la culture grecque, dans la première partie du IIe siècle avant J.-C. Les esséniens sont, à un certain point de vue, des Juifs très instruits, même des observateurs fanatiques de la loi de Moïse, mais, à d'autres points de vue, dans le choix de leurs propres prêtres, qui implique la suppression du sacerdoce lévitique héréditaire, dans la répudiation des sacrifices sanglants, ils sont une nouvelle forme de judaïsme. Leur régime pythagoricien, leur doctrine sur l'âme, leur allégorisme, leur morale apparentée au stoïcisme, sont des signes certains de leur hellénisme (*Essenes*, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. i, p. 771 *b*).

L'influence grecque est indéniable. On peut la préciser, en notant l'étroite parenté qui existe entre l'essénisme et le pythagorisme.

4. *Le pythagorisme.* — Josèphe, dans *Bell. jud.*, (II, viii, 11), note une ressemblance entre la doctrine essénienne sur l'âme et celle des Grecs. Dans *Antiquitates judaicæ* (XV, x, 4.), il met, de façon précise, l'essénisme en rapport avec le pythagorisme : « Ceux que nous nommons esséniens pratiquent un genre de vie conforme aux préceptes de Pythagore. » C'est déjà une présomption en faveur de l'influence de cette philosophie sur la secte juive. L'examen des particularités de cette dernière a amené un grand nombre d'auteurs à conclure à une véritable dépendance : Zeller, *Theol. Jahrb.*, t. xv, p. 401-433; *Philosophie der Griechen*, t. iii, 4e éd., p. 307-377; *Zeitsch. f. wiss. Theologie*, 1899, p. 195-269; Schürer, *op. cit.*, t. ii, p. 678-680; I. Lévy, *op. cit.*, p. 264-289. Suivant Isidore Lévy, toutes les doctrines et observances de l'essénisme ont leur correspondance dans le pythagorisme, si bien qu'il conclut son exposé par cette interrogation : réalité ou fiction? (P. 288.) Il est vrai que, suivant cet auteur, non seulement le judaïsme alexandrin, mais aussi le christianisme auraient été influencés par la légende pythagoricienne : si l'on supprime de la vie de Jésus tout ce qui procède du modèle grec, la charpente même de l'édifice évangélique s'écroule (p. 340). Ce n'est pas ici le lieu de discuter une telle affirmation, mais elle montre qu'on ne peut suivre qu'avec une extrême prudence Is. Lévy dans le rapprochement outré qu'il fait entre l'hellénisme pythagoricien et l'essénisme.

Malgré tout, certains points semblent acquis. Ainsi on peut admettre, sinon complètement, du moins en partie, combinée avec l'élément profondément juif, cette influence du pythagorisme dans le souci de la pureté et de la sainteté corporelle et les purifications; dans la vie simple, libre de tout plaisir sensible; dans la grande estime (sinon l'exigence complète) du célibat; dans l'usage du vêtement blanc; dans le rejet du serment et des sacrifices sanglants; dans l'invocation vers le soleil; dans l'extrême précaution avec laquelle on soustrait aux regards tout ce qui est impur, comme les excréments humains; enfin dans la conception dualiste des rapports de l'âme et du corps. Il y a, chez les esséniens et les pythagoriciens, même genre de vie et même doctrine. L'existence de points communs entre le judaïsme et le pythagorisme a facilité cet emprunt.

Il peut d'ailleurs s'expliquer historiquement. L'essénisme s'est formé au plus tôt vers le milieu du IIe siècle avant J.-C. Or le pythagorisme, sinon comme école fermée de philosophie, au moins comme concept et pratique de vie, est bien plus ancien. L'influence grecque dut se faire puissamment sentir sur la Palestine depuis le temps d'Alexandre le Grand. Il est donc naturel que l'on rencontre chez les esséniens la preuve effective de cette influence hélléniste (cf. Schürer, *op. cit.*, t. ii, p. 679).

On peut donc conclure que « l'essénisme est une branche séparée du tronc judaïque, greffée sur un tronc gréco-pythagoricien. Mais le pythagorisme lui-même dépend très probablement de doctrines orientales. On arriverait ainsi à cette conclusion moyenne et conciliatrice que l'essénisme dépend de l'orientalisme d'une manière éloignée, par l'intermédiaire du pythagorisme. » (Ermoni, *L'essénisme*, dans *Revue des questions historiques*, t. lxxix, 1906, p. 14.) On pourrait ainsi, suivant Schürer, concevoir que tous deux, pythagorisme et essénisme, ont puisé à une source orientale commune, ce qui expliquerait les éléments parsistes non grecs qui se trouvent chez l'un et chez l'autre (*op. cit.*, t. ii, p. 680).

IV. Essénisme et christianisme. — On a remarqué que le Christ, qui, dans ses discours, attaque fréquemment les pharisiens et les sadducéens, ne dit pas un mot contre les esséniens qu'il n'a pas pu ne pas connaître. Et comme il y a certaines analogies entre l'essénisme et le christianisme, on a expliqué ce silence en faisant de Jésus un essénien. Les déistes anglais et les naturalistes français s'efforcèrent de faire dériver le christianisme de l'essénisme : la question préoccupa philosophes et théologiens au XVIIIe siècle. Et les francs-maçons adoptèrent cette manière de voir, trouvant dans l'essénisme le commencement de leur ordre, se donnant comme représentants du christianisme primitif. Les plus hardis défenseurs de cette thèse furent : Staüdlin, *Geschichte der Sittenlehre Jesu*, t. i, p. 570 sq., et Gfrörer, *Allgem. Kirchengeschichte*, t. i, p. 153 sq., cf. König, *Essener*, dans *Kirchenlexikon*, t. iv, col. 915-916.

On a cherché à trouver cette influence : 1° dans l'Évangile, 2° dans les premières communautés chrétiennes, 3° dans la vie de saint Jacques et dans son épître, 4° dans les hérésies combattues par saint Paul, 5° dans le monachisme.

1° *Dans l'Évangile.* — Grätz, dans sa *Geschichte der Juden* (t. iii, 5e éd., p. 276 sq.), a vu dans saint Jean-Baptiste, à cause de son genre de vie, un essénien. C'est à tort. Les esséniens vivaient en communauté : le précurseur était un ermite et, comme tel, dans l'impossibilité de se soumettre aux observances de la secte; son vêtement était différent de celui des esséniens. Il prêchait la pénitence aux masses populaires, ce que n'aurait jamais fait un essénien, qui devait s'écarter des foules; son baptême également était tout différent des purifications décrites dans Josèphe, même de la lustration des novices.

On peut trouver certaines analogies de détail entre l'enseignement du Christ, son œuvre, et ce que nous savons de l'essénisme. Mais il y a entre eux une différence fondamentale, qui apparaît dans le simple examen des points de rapprochement. Ces points sont énumérés tout au long par Conybeare (*Essenes*, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. i, p. 770 *b*). Il suffira de noter ici les principaux. Le novice essénien commençait sa deuxième année de probation par un baptême; de même le Christ institue un baptême pour

être incorporé parmi ses disciples. Mais le premier ne produit qu'une purification extérieure, tandis que le second, a par lui-même une efficacité dans l'économie du salut. La virginité est recommandée dans saint Matthieu, XIX, 11-12; le mariage est condamné par les esséniens. La première est un état de perfection auquel on est invité, mais qui n'est nullement obligatoire. On peut encore remarquer que le Christ condamne les richesses (Matth., VI, 24 sq., 31-34; XIX, 23; Luc, VI, 20; XVIII, 22); le serment (Matth., V, 34-38). Jésus et les apôtres font bourse commune (Jean, XIII, 29). Ils mangent la cène en commun et Jésus la fait précéder de la prière. Il recommande la soumission aux autorités constituées (Matth., XXII, 21); il demande parfois le secret à ses disciples (Matth., XVI, 20); il condamne l'usage des armes (Jean, XVIII, 11), les sacrifices au Temple de Jérusalem, en annonçant un culte *in spiritu et veritate* (Jean, IV, 23); il défend aux disciples qu'il envoie en mission de prendre plus d'un seul vêtement (Matth., X, 11). On peut certes rapprocher ces traits de la vie de Jésus des observances esséniennes. Une telle ressemblance s'explique naturellement, sans qu'il soit nécessaire de recourir à l'emprunt. Les grandes lignes de la morale naturelle sont partout les mêmes, parce qu'elles ne sont que l'affirmation d'une raison bien ordonnée. Les esséniens n'ont en somme pratiqué que la morale naturelle. Jésus-Christ devait donc se rencontrer avec eux sur ce terrain. Mais on ne trouve, chez eux, ni la même élévation, ni la même pureté que dans l'Évangile, où la morale s'élève à un incomparable degré de perfection. Un souffle nouveau le pénètre, esprit surnaturel et divin, qui est absent de la morale essénienne (cf. Ermoni, *op. cit.*, p. 24-25). On ne rencontre pas dans les préceptes imposés par Jésus ces prescriptions puériles sur l'observance du sabbat, sur les purifications extérieures, que Jésus condamne chez les pharisiens, dépassés sur ce point par les esséniens. Il insiste, au contraire, sur la pureté intérieure, dont il n'est pas question dans la secte juive. Son idéal est tout de perfection intérieure, et il s'efforce de le faire prévaloir parmi les foules auxquelles il ne craint pas de se mêler. Il est donc vain de chercher dans l'Évangile une influence essénienne.

2° *Les premières communautés chrétiennes.* — Les premiers chrétiens ont-ils emprunté certains traits à l'organisation, à la propagande esséniennes? Stapfer (*La Palestine au temps de Jésus-Christ*, p. 446), Conybeare (*Essenes*, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. I, p. 771 *a*) l'affirment. Mais, s'il y a entre les deux organisations des ressemblances, elles ne sont que superficielles, les traits communs ont leur explication dans des motifs différents. Ainsi, la communauté des biens chez les premiers chrétiens était volontaire (Actes, II, 44-45); elle était obligatoire chez les esséniens. Si les repas étaient pris en commun, c'était, chez les disciples du Christ, pour un motif de charité, et non par crainte de contracter une souillure; le célibat était pratiqué par quelques-uns seulement, par souci de perfection ou à cause du retour prochain du Christ; les prophètes des Actes et des Épîtres n'ont rien de commun avec les esséniens qui prétendaient prédire l'avenir. On ne saurait sérieusement voir dans les ἐπίσκοποι et les πρεσβύτεροι des communautés primitives, des fonctionnaires identiques aux ἐπιμεληταί et aux κηδεμόνες des esséniens, ni dans le catéchuménat chrétien, un emprunt au noviciat de la secte juive. Ces ressemblances sont extérieures; il n'est nullement besoin de faire appel à un emprunt pour les expliquer. Les institutions chrétiennes, qui sont la mise en pratique de l'enseignement du Christ, trouvent en elles-mêmes leur raison d'être.

3° *La vie de saint Jacques et son épître.* — Stapfer, dans l'article *Esséniens*, de l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. IV, p. 555, insinue que « Jacques, le chef de l'Église de Jérusalem, a sans doute subi une influence essénienne ». Dans la *Palestine au temps de J.-C.*, p. 446-447, il est plus affirmatif : « Jacques est essénien et chrétien : l'épître qui porte son nom et les détails que nous ont laissés les Pères sur lui, en racontant qu'il laissait croître ses cheveux, ne mangeait pas de viande et ne buvait pas de vin, était toujours vêtu comme un prêtre, sont ici tout à fait concluants. » Mais pour admettre cette conclusion, il faudrait pouvoir affirmer que les esséniens ne mangeaient pas de viande et ne buvaient pas de vin, ce qui est loin d'être prouvé; il faudrait oublier surtout que Jacques est resté fidèle au Temple de Jérusalem dont les esséniens étaient exclus, qu'il prenait part aux sacrifices quotidiens, tout comme les premiers chrétiens. Resterait le vêtement de lin qui, à défaut d'explication satisfaisante, comme celle d'une tradition populaire, n'ayant pas plus de valeur que celle qui fait de Jacques un nazir, ne suffit pas pour faire de lui un essénien (voir J. Chaine, *L'épître de saint Jacques*, Paris, 1927, p. XXXIX sq.).

Du moment que l'on voyait en lui un essénien, il n'est pas étonnant que l'on ait pu voir une influence essénienne dans l'épître qui lui est attribuée. Selon Brückner (*Die chronologische Reihenfolge der neutestamentlichen Briefe*), l'épître de Jacques aurait été composée par un essénien, vivant à Rome dans la seconde moitié du IIe siècle. Les tendances esséniennes de l'auteur apparaissent dans la prohibition du serment, le mépris des richesses et la haute estime de la pauvreté, l'aversion pour le commerce, les avertissements contre les péchés de la langue. L'adresse aux douze tribus ne peut être prise littéralement : les destinataires sont indiqués (II, 2), « votre synagogue », c'est-à-dire probablement un petit conventicule d'esséniens chrétiens à Rome (cf. Mayor, *The Epistle of St. James*, 1910, p. CLXVI).

Il n'y a pas de raison suffisante pour enlever à saint Jacques la composition de l'épître qui porte son nom (cf. J. Chaine, *op. cit.*, p. LXXXII-LXXXIV); il faudrait de plus prouver l'existence d'une communauté essénienne à Rome, à la fin du IIe siècle. Quant aux prescriptions morales, elles n'ont rien, nous l'avons remarqué à propos des premiers chrétiens, de spécifiquement essénien. Enfin, l'invitation que fait l'auteur aux fidèles d'appeler les prêtres pour qu'ils fassent l'onction de l'huile sur le malade est tout à fait opposée à l'esprit essénien (Jacques, V, 14).

4° *Les hérétiques des épîtres pauliniennes.* — Il s'agit surtout de Colossiens, II, et de Romains, XIV, où Lighfoot (*St. Paul's epistle to the Colossians and to Philemon*, p. 73-113), Klöpper (*Der Brief an die Colosser*, 1882, p. 58-119), Abbott (*Epistles to the Ephesians and Colossians*, 1909, p. 247), voient dans les esséniens les prédécesseurs spirituels des hérétiques de Colosses, ayant comme eux un enseignement traditionnel et ésotérique (Colossiens, II, 8), faisant serment de ne pas communiquer les livres de la secte et de garder les noms des anges. Ces erreurs des Romains et des Colossiens ne peuvent provenir de l'essénisme : le culte des anges (Colossiens, II, 18), pas plus que la défense de manger de la chair et de boire du vin (Colossiens, II, 16; Romains, XIV, 3, 21), ne sont pas esséniens. L'orgueil de la circoncision (Colossiens, II, 11), l'observance du sabbat (Colossiens, II, 16; Romains, XIV, 6), sont simplement juifs. Les particularités esséniennes manquent dans ces erreurs : ablutions, rejet du mariage et de l'esclavage, communauté des biens, préparation de la nourriture par les prêtres, vie monastique, etc. (Cf. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, t. I, 1900, p. 340.)

5° *Le monachisme.* — Les esséniens menaient une

sorte de vie monastique : communauté des biens, vie commune, effort pour la perfection, célibat et ascétisme. Tous ces traits conviennent aux cénobites chrétiens. Mais, comme les esséniens vivaient en Palestine et que la vie cénobitique a pris naissance en Égypte, il ne semblerait pas, à première vue, qu'un emprunt ait été possible. On l'a cru cependant, en s'appuyant sur l'opinion erronée qui considère les thérapeutes comme des esséniens vivant en Égypte. (Sur les thérapeutes, voir Philon, *De vita contemplativa*, éd. Mangey, t. II, p. 471-486; Schürer, *op. cit.*, t. III, p. 687-691.) C'est en partant d'aussi faibles indices que Wuku (*Die Essener nach Jos. Flavius und das Mönchtum nach der Regel des heiligen Benedikt.*, dans *Studien u. Mitt. aus dem Benediktiner-und dem Zisterzienserordnung*, XIe année, 1890, p. 233 sq.), en est venu à penser que les esséniens, devenus chrétiens et continuant à suivre en Égypte leur précédente manière de vivre, auraient été les prémices de la vie monastique égyptienne, et qu'il y aurait un rapport étroit entre le monachisme chrétien et l'essénisme. La fausseté du point de départ, identité entre esséniens et thérapeutes, suffit déjà à ruiner toute la construction de Wuku. Entre les deux, entre l'essénisme et le monachisme, il n'y a que des analogies naturelles. Ce sont de simples coïncidences qui s'expliquent par les lois générales de la psychologie et par les mouvements spontanés qui portent les âmes d'élite vers la vertu, vers l'idéal; ce sont ces tendances qui se font jour dans toutes les religions, dans le bouddhisme, par exemple. Les origines du monachisme sont ailleurs : c'est dans l'Évangile qu'il faut les chercher, dans les préceptes et les conseils du Christ. (Cf. Ermoni, *op. cit.*, p. 25-27; Felten, *Neutest. Zeitgeschichte*, t. I, p. 401.)

L'essénisme n'a donc laissé aucune trace dans le christianisme, ni dans sa doctrine, ni dans ses institutions : il n'a pas influé sur son fondateur, pas plus que sur ses propagateurs. Le nom des esséniens ne se rencontre pas une seule fois dans les écrits du Nouveau Testament. C'est que, sans doute, malgré ses quatre mille membres, la secte juive passait à peu près inaperçue, ou au moins que son influence sur les masses était nulle. Et cela se comprend. Le genre de vie imposé aux adeptes de l'essénisme ne pouvait exercer d'attrait sur la multitude.

Les esséniens sont-ils passés au christianisme? Il est difficile de le dire. La pureté de leur vie, leurs efforts pour atteindre un idéal élevé pouvaient les disposer à regarder avec bienveillance la nouvelle doctrine, prêchée par le prophète de Nazareth; mais leur légalisme étroit et leur pharisaïsme outrancier, leur vie renfermée et leur refus de tout contact avec ce qui n'était pas essénien devaient les en écarter. En tous cas, s'il en est qui devinrent chrétiens, ils durent, par le fait même, renoncer à toutes les observances caractéristiques de leur secte et ils furent si peu nombreux qu'ils ne purent exercer aucune action sur le christianisme.

Bibliographie. — *Ouvrages généraux.* — Gfrörer, *Philo und die alexandrinische Theosophie*, t. II, 1831; Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions philosophie*, t. I, 1834; Lutterbeck, *Die neutestament. Lehrbegriffe*, t. I, 1852; Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 2e éd., 1856; Ritschl, *Die Entstehung der altkatol. Kirche*, 2e éd., 1857; Mangold, *Die Irrlehren der Pastoralbriefe*, 1856; Hilgenfeld, *Die jüdische Apokaliptik*, 1857; Döllinger, *Heidenthum und Judenthum*, Ratisbonne, 1857 ; Hertzfeld, *Geschichte des Volkes Israel*, t. III; Jost, *Geschichte des Judenthums und seiner Sekten*, t. I; Grätz, *Geschichte der Juden*, t. III; Ewald, *Geschichte des Volkes Israel;* Keim, *Geschichte Iesu*, t. I; Weber-Holtzmann, *Geschichte des Volkes Israel*, t. II; Langen, *Das Judenthum in Palestina zur Zeit Christi*, Fribourg, 1866; Derenbourg, *Histoire de la Palestine*, 1867; Hausrath, *Neutestament. Zeitgeschichte*, t. I; Delaunay, *Moines et sibylles dans l'antiquité judéo-chrétienne*, Paris, 1874; Lightfoot, *St. Paul's epistles to the Colossians and to Philemon;* Bestmann, *Geschichte der christlichen Sitte*, t. I; Hilgenfeld, *Ketzergeschichte des Urchristenthums*, 1884; du même, *Judenthum und Christenthum*, 1886; E. Stapfer, *La Palestine au temps de J.-C.*, 3e éd., Paris, 1885; Henle, *Kolossä und der Brief des Apostels Paulus an die Kolosser*, 1887; Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. IV, 1893; Friedländer, *Zur Entstehungsgeschichte des Christenthums*, Vienne, 1894; Lehmann, *Les sectes juives mentionnées dans la Mischna*, dans la *Revue des études juives*, t. XXX, 1895; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J.-C.*, 3e éd., t. II, 1898; Friedländer, *Die religiösen Bewegungen innerhalt des Judenthums im Zeitalter Jesu*, Berlin, 1905; Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte, oder Judenthum und Heidenthum zur Zeit Christi und der Apostel*, Regensberg, 1910; Horodezky, *Religiöse Stromungen im Judenthum mit besonderer Berücksichtigung des Chasidismus*, Leipzig, 1920; Is. Lévy, *La légende de Pythagore, de Grèce en Palestine*, Paris, 1927; M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*. Paris, 1931.

Études spéciales. — Jac. Triglandius, *Trium scriptorum illustrium de tribus judæorum sectis syntagma*, 1703; Ugolini, *Trihæresium*, dans *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, t. XXII; Bellermann, *Geschichtliche Nachrichten aus dem Alterthume über Essäer und Therapeuten*, Berlin, 1821; Credner, *Ueber Essäer und Ebioniten*, dans *Zeitschrift für wissen. Theologie*, t. I, 1827; J. Sauer, *De essenis et therapeutis disquisitio*, Breslau, 1829; Frankel, *Die Essäer*, dans *Zeitschrift für die religiosen Interessen des Judenthums*, 1846; Ritschl, *Ueber die Essäer*, dans *Theolog. Jahrbericht*, 1856; Zeller, *Ueber den Zusammenhang des Essäismus mit dem Griechenthum*, dans *Theolog. Jahrbericht*, 1856; Hanismacher, *De essenorum apud Judæos societate*, 1866; du même, *Essenorum apud Judæos societatis origines exponuntur et historia*, 1886; Westcott, *Essenes*, dans Smith, *Dictionary of the Bible*, t. I, 2e éd., 1893; Ginsburg, *Essenes*, dans Kitto, *Cyclopedia of the biblical literature ;* du même, *The essenes, their history and doctrines*, Londres, 1864; du même, *Essenes*, dans Smith and Wace, *Dictionary of the christian biography*, t. II, 1880; Benamozegh, *Storia degli esseni*, Florence, 1865; Lauer, *Die Essäer und ihre Verhältniss zur Synagoge und Kirche*, Vienne, 1869; Lipsius, *Essäer*, dans Schenkel, *Bibellexikon*, t. II; Clemens, *Die Quellen für die Geschichte des Essener*, dans *Zeitschrift für wissenschaft. Theologie*, 1869; du même, *Die essenischen Gemeinde*, dans *Zeitsch. f. wiss. Theologie*, 1871; Sieffert, *Christus und die Essäer*, dans *Beweis des Glaubens*, 1873; Hamburger, *Essäer*, dans *Realencyklopædie für Bibel und Talmud*, t. II; Pick, *Die englische Literatur über die Essäer*, dans *Zeitschrift für die lutherische Theologie*, 1878; Demmler, *Christus und der Essenismus*, dans *Theologische Studien aus Wurtemberg*, 1880; Ohle, *Die Essäer des Philo*, dans *Jahrber. für protestant. Theologie*, 1887; du même, *Die Essäer*, dans *Jahb. für prot. Theologie*, 1888; Wendland, *Die Essäer bei Philo*, dans *Jahrb. f. protest. Theologie*, 1888; Wuku, *Die Essäer nach Jos. Flavius und das Mönchthum nach der Regel des heilig. Benedik*, dans *Studien und Mittheilungen aus dem Bened. und dem Cisterc. Orden*, t. XI, 1880; Baldensperger, *Les origines de l'essénisme*, dans *Revue de théologie et de philosophie de Lausanne*, 1887; Weinstein, *Beiträge zur Geschichte der Essäer*, 1892; Conybeare, *Essenes*, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. I, 1898; Friedländer, *Les esséniens*, dans *Revue des études juives*, 1887; Chapuis, *L'influence de l'essénisme sur les origines chrétiennes*, dans *Revue de théologie et de philosophie de Lausanne*, t. XXXVI, 1903; Uhlorn, *Essener*, dans Herzog-Hauck, *Realencyklopädie für protestant. Theologie und Kirche*, t. V, 3e éd., 1898; König, *Essener*, dans Hergenröther-Kaulen, *Kirchenlexikon*, t. IV, 2e éd., 1886; Ermoni, *L'essénisme*, dans *Revue des questions historiques*, t. LXXIX, 1906; Bugge, *Zum Essäerproblem*, dans *Zeitschrift für die neutestament. Wissenschaft und die Kunde des Urchristenthums*, t. XIV, 1913.

L. Marchal.

ÉTIENNE (Saint). — Voir *Dictionn. de la Bible*, t. II, 2, col. 2033-2035. I. Le martyre. II. Les funérailles. III. La basilique d'Eudocie à Jérusalem. IV. Autres sanctuaires à Jérusalem et en Palestine.

I. Le martyre. — Conformément aux prescriptions de la loi judaïque, la lapidation de saint Étienne eut lieu en dehors des murs de Jérusalem. Quand les Hébreux menaient la vie nomade, on faisait sortir le coupable du camp pour l'exécuter; après leur instal-

lation en Canaan, on l'emmenait hors de l'enceinte des villes. Ainsi, accusé faussement de blasphème, Naboth est lapidé en dehors de Jezréel. Telle était encore la jurisprudence talmudique : « Quand l'accusé est condamné à être lapidé, est-il écrit au traité *Sanhédrin*, VI, 1, on le conduit au lieu désigné à cet effet, loin du tribunal, comme il est dit, Lévit., XXIV, 14 : Fais sortir le blasphémateur hors du camp. » Malgré leur fureur, les ennemis d'Étienne, fidèles à la Loi, ne procédèrent au supplice qu'une fois l'enceinte extérieure franchie : quand ils l'eurent poussé hors de la ville, ils se mirent à le lapider (Act., VII, 58). Il s'agit ici moins des membres du sanhédrin ou de la foule confuse ameutée autour du tribunal que des Juifs affiliés aux synagogues des Affranchis, des Cyrénéens, des Alexandrins et des Ciliciens, parmi lesquels Saul de Tarse, qui avait mené toute l'affaire, excitant le peuple, subornant des témoins, provoquant une action judiciaire. Le temps n'est pas laissé à la défense comme dans le procès des apôtres, où Gamaliel obtint l'élargissement des prévenus. (Act., V, 34.) On s'est demandé s'il y eut une sentence en forme ou même une déclaration de culpabilité, comme dans Matth., XXVI, 66. En tout cas, il n'y a pas à douter du sens des clameurs poussées par les Juifs après l'exclamation du diacre : « Voici, je vois les cieux ouverts et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu! », affirmation solennelle de la qualité messianique de Jésus et de son rôle de juge universel (Act., VII, 57). On peut croire que les juges, se bouchant les oreilles pour marquer le caractère blasphématoire d'une telle déclaration, s'écrièrent avec les assistants : « Qu'il soit lapidé! » Saint Luc fait preuve ici de la même concision que dans le procès de Jésus où il évite les termes d'une condamnation formelle soit au sanhédrin, soit chez Pilate (Luc., XXII, 71; XXIII, 24). Il serait donc hasardeux de conclure au défaut de sentence dans le procès d'Étienne, en dépit de son apparence tumultuaire. On s'était gardé de recourir à un guet-apens pareil à celui qui sera dressé plus tard contre Paul (Act., XXIII, 14), pour bien manifester qu'il y avait là un cas notable de mépris de la Loi et pour arrêter par un exemple le mouvement des conversions. De même qu'elle avait amené le chef des diacres devant le tribunal de la nation et suscité les témoignages requis pour une condamnation à mort, la coalition des synagogues étrangères, s'abritant jusqu'au bout derrière la Loi, entraîne maintenant sa victime au lieu du supplice. Les témoins, suivant les rites légaux, doivent jouer leur rôle jusqu'à la fin. « Arrivé à la distance de quatre coudées du lieu du supplice, décrète le traité *Sanhédrin* (VI, 4, 5), on déshabille le condamné... Le lieu de la lapidation a une élévation double de la hauteur d'homme. Un des témoins jette le condamné par terre, de façon qu'il tombe sur le dos, non sur le ventre. S'il est mort par la chute, on ne lui fait plus rien; sinon, l'autre témoin lui jette une pierre sur le cœur; s'il n'est pas encore mort, tous les assistants l'achèvent par des pierres, car il est écrit (Deutér., XVII, 7) : « La main des témoins sera la première sur lui pour le faire mourir, ensuite la main de tout le peuple. » On voit par les Actes que les témoins quittent leurs vêtements de dessus, afin d'être plus à l'aise dans leurs opérations. Ces vêtements, ils les déposent aux pieds de Saul, autant pour les mettre à l'abri d'un larcin que pour reconnaître dans le jeune homme l'un des fauteurs principaux de l'exécution du diacre (Act., XXII, 20).

Quant au théâtre de la lapidation, le Talmud de Jérusalem parle d'un lieu désigné à cet effet, loin du tribunal. La salle des séances du sanhédrin se trouvait en marge du péribole du Temple, du côté ouest. C'est donc à une bonne distance de ce point que saint Étienne consomma son martyre après avoir suivi lui aussi sa voie douloureuse. « Ayant traîné hors de la ville, s'écrie Astérius d'Amasée, cet homme qui portait le Christ en lui-même, chargé de patience comme le Seigneur l'avait été de la croix, ils guérissent leur mal par le mal, se justifient du meurtre par le meurtre et ajoutent les pierres à la croix. » (*P. G.*, t. XL, col. 348.) L'orateur montre ensuite le martyr cerné et subissant comme une forteresse l'assaut de la populace. Est-ce à dire qu'Étienne ait souffert la mort au Golgotha? Il ne paraît pas, car cette région, bien que se trouvant encore hors des remparts, était soumise à la surveillance des gardes du palais royal où les procurateurs prenaient logement pendant leur séjour à Jérusalem. La même raison vaut pour écarter aussi les abords du Temple, situés dans le rayon d'observation du poste de l'Antonia, capable de s'opposer à une exécution de ce genre, comme il est manifeste pour le cas de saint Paul (Act., XXI, 32). La région suburbaine du Nord, indiquée par la plus ancienne tradition, dissimulée aux yeux des garnisons romaines, se prêtait aisément aux rites légaux d'une lapidation, à cause des coupures et escarpements du roc et de l'abondance des pierres occasionnée par les carrières et le creusement d'une vaste nécropole. C'est par suite d'une confusion entre les lieux d'exécution des Romains et des Juifs que des modernes ont tenté de placer le Calvaire près du sanctuaire de saint Étienne.

Comme il est arrivé pour l'histoire des apôtres, la légende s'est emparée des sobres données du récit canonique relatif à saint Étienne pour les amplifier et leur communiquer ce tour romanesque dont la curiosité populaire est si friande. Nous possédons un ancien récit apocryphe du martyre du premier diacre, dont l'original grec est perdu, grâce à une version géorgienne, contenue dans un ms. de l'Athos, que Marr a publiée dans la *Patrol. orient.*, t. XIX, p. 689-699, et à une version slavonne publiée par J. Franko dans les *Monum. linguæ necnon litter. ukraino-russic.*, t. III (1902), p. 28-33, 256-258, et dont le même savant a donné une traduction allemande dans *Zeitschr. f. d. neutestam. Wissensch.*, t. VII (1906), p. 158-166. Le slavon se présente sous deux formes : 1° le texte du ms. dit de Lemberg *(Lemb.)*, le plus complet, comprenant l'intervention de Pilate devenu chrétien; 2° un texte identique au précédent d'où sont éliminées toutes les mentions de Pilate; c'est celui du monastère basilien de Zamostj *(Zam.)*. Les deux mss. sont des environs de 1600. Le géorgien de l'Athos (xe siècle) conserve la première péricope de Pilate qui fait partie intégrante du récit, mais supprime les autres allusions au procurateur, ainsi que la moitié des discours du protomartyr, son arrestation près du mont des Oliviers, la mort de Nicodème et de Gamaliel, contraires au plan adopté par le synaxaire géorgien de l'Athos auquel ce morceau appartient. Voici l'argument analytique de ce document.

Deux ans après l'ascension du Christ, les controverses, qui tiennent une si large place dans les *Acta Pilati*, se poursuivent au sujet de la naissance, de la mort et de la résurrection de Jésus, amenant à Jérusalem des docteurs d'Éthiopie, de Thébaïde, d'Alexandrie, de Maurétanie, d'Asie, de Babylonie, sans parler de ceux de la Ville sainte. Saint Étienne, monté sur une place élevée, prononce un discours en faveur de la naissance virginale, des miracles, de la descente du Christ aux enfers et de sa résurrection, terminant par les prodiges apocalyptiques du second avènement, écourtés par le géorgien. Conspué par l'assistance, Étienne est conduit devant Pilate qui, du haut des degrés du parvis extérieur probablement, prend la défense du prévenu et reproche aux Juifs leur emportement. Suit une comparution devant les prêtres juifs. Caïphe fait

battre Étienne de verges. *Lemb.* insère ici le baptême de Pilate, de sa femme et de ses enfants.

Une discussion s'engage entre Étienne et ses contradicteurs qui, au bout de trois jours et de trois nuits, ne peuvent résister à la sagesse du diacre. De guerre lasse, les prêtres mandent par lettres Saul de Tarse en train de perquisitionner chez les chrétiens de Césarée. Celui-ci, étant accouru, fait comparaître devant lui, sur les degrés du Temple, son cousin Étienne, auquel il adresse des reproches véhéments. Dans sa réplique, le prévenu annonce à Saul sa conversion prochaine, ce qui met ce dernier dans une telle fureur qu'il frappe son parent à coups de bâton. Voici que Gamaliel intervient en faveur d'Étienne et donne un soufflet à son ancien disciple. Le rabbi trahit des sentiments si profondément chrétiens que les anciens crient au blasphème et demandent sa mort. Quant à Étienne, il sort triomphant de divers supplices avec le secours d'un ange, prodige qui cause de nombreuses adhésions au Christ. La pensée de conformer le plus possible la passion de son héros à celle du Christ a poussé l'hagiographe à évoquer l'ange qui réconforte et à imaginer une réunion près du mont des Oliviers, en souvenir de Gethsémani, d'où, après une harangue approuvée par Gamaliel, Étienne est conduit garrotté chez le scribe Alexandre, qui représente ici et le capitaine du Temple des Act., v, 25, et le tétrarque Antipas, venu de Galilée à Jérusalem au temps de la passion.

Durant la nuit, une voix d'en haut, accompagnée d'une éblouissante clarté, encourage le martyr, car l'heure du dernier combat approche. Le sanhédrin condamne le disciple de Jésus à être lapidé. Celui-ci est assisté d'une quantité de fidèles, entre autres Abibas, Nicodème et Gamaliel, auxquels *Lemb.* ajoute Pilate, sa femme et ses enfants. A la vue de ces adhésions, Saul demande la lapidation de peur que s'accroisse le nombre des conversions, et tout le peuple s'écrie : « Qu'il soit lapidé ! » Les bourreaux hésitent. Saul, furibond, enlève aux servants leurs habits qu'il dépose sur une table et commande à ses gens de mettre la main sur Étienne suivant le rite légal. « Saul, Saul, dit le condamné, ce que tu me fais aujourd'hui, tu auras demain à le souffrir de la part des mêmes Juifs et alors tu te souviendras de moi. » De plus en plus courroucé, Saul donne le signal de l'exécution et la grêle de pierres se fit si dense qu'elle obscurcissait la lumière du soleil.

Alors Nicodème et Gamaliel se précipitèrent pour faire à Étienne un rempart de leur corps. Ils succombent sous les pierres et participent au triomphe céleste du protomartyr. Le géorgien, réservant Nicodème et Gamaliel pour un rôle à jouer par la suite, s'en tient à la lapidation du seul Étienne.

Ce récit forme un tissu de situations relevées dans les Actes des apôtres, les évangiles et les *Actes de Pilate*, dans lequel rien ne s'oppose en soi à l'antiquité du morceau qu'on pourrait envisager comme la suite de l'*évangile de Gamaliel* dont un certain nombre de fragments furent récupérés par Baumstark (*Rev. bibl.*, 1906, p. 245 sq.) et qui avait dû être composé au cours du IVe siècle pour servir de pendant aux *Acta Pilati* qui se donnaient pour un *évangile de Nicodème*. Mais l'ambiance du martyre apocryphe de saint Étienne ne se borne pas à ce cycle composite où l'élément pilatin se marie au canonique. Nous croyons pouvoir affirmer que l'auteur a pris pour guide principal les *Recognitions du pseudo-Clément* composées vers 230. Il y trouvait, en effet, un Gamaliel déjà chrétien, mais demeurant parmi les Juifs sur le conseil de ses nouveaux coreligionnaires, afin d'apaiser la colère et de déjouer les manœuvres du sacerdoce israélite. Le rabbi s'y montre favorable à Jacques et à ses collègues au point d'éveiller les soupçons de Caïphe. L'évêque de Jérusalem discute au Temple, au sommet des degrés, prêchant le double avènement du Sauveur et le baptême. Des convertis s'avançaient pour recevoir le baptême quand l'*inimicus homo*, qui n'est autre que Saul, fit irruption avec ses gens pour mettre un terme à ce prosélytisme, soulevant la populace contre les chrétiens et donnant le signal du massacre. Ayant pris sur l'autel un énorme tison, il s'élance sur Jacques qu'il précipite du haut des degrés et le laisse pour mort. (*P. G.*, t. I, col. 1242 sq.) D'autres détails accentuent assez le parallélisme entre les deux récits pour qu'on soit autorisé à conclure à une parenté entre ceux-ci. La part faite aux circonstances propres à chacune des deux situations, le récit apocryphe du martyre apparaît comme un pastiche de l'épisode des *Recognitions*. Quant aux indications topographiques, elles y sont à peu près nulles. En dehors du Temple et de ses degrés, en dehors du mont des Oliviers où saint Étienne est arrêté pour être conduit devant Alexandre, simples réminiscences du Nouveau Testament, rien n'est dit du lieu de la lapidation. Un indice même ferait croire que le supplice eut lieu en ville chez Saul. Une telle indifférence à l'égard du site laisserait supposer que le récit n'a pas une origine palestinienne. L'*évangile de Gamaliel*, qui ne s'est conservé qu'en copte, est tenu pour égyptien. Le martyre viendrait-il du même milieu? La prépondérance accordée par l'auteur aux sages de la vallée du Nil : Éthiopie, Thébaïde, Alexandrie, dans l'énumération du début, en serait une indication, outre que le rôle de Pilate, dans l'épilogue dont il sera question plus loin, est tout à fait dans la note égyptienne.

Si l'on pouvait s'appuyer sur le titre donné à cette pièce par le ms. de l'Athos : *Discours de Grégoire, prêtre d'Antioche*, il faudrait la dater de 570 environ; à supposer que ce prêtre fût l'higoumène Grégoire qui mourut patriarche d'Antioche en 593. Rien n'est plus problématique que cet intitulé, inspiré par le titre d'un discours voisin, et qui manque dans le slavon. Mais il est permis de se demander si la narration, depuis le début jusqu'à la mort d'Étienne et de ses compagnons, est postérieure ou antérieure à la lettre du prêtre Lucien sur l'*Invention* de 415. La première alternative expliquerait par une dépendance vis-à-vis de l'*Invention* la présence dans notre document des noms d'Abibas, Nicodème et Gamaliel, mais elle se heurte à une grosse objection : comment, en face de la version lucianique, presque universellement reçue de la survivance de Nicodème et de Gamaliel et de la sépulture accordée à Étienne par ce même Gamaliel, un auteur aurait-il osé faire mourir les deux rabbis avec le protomartyr? Le géorgien semble avoir prévu l'objection, car il a éliminé avec cette triple mort tout élément contraire au récit du prêtre Lucien. Dans la seconde alternative, le martyre serait une œuvre destinée à satisfaire la curiosité du public, non seulement au sujet de saint Étienne, mais encore touchant le sort des deux rabbis, auxquels il s'intéressait depuis la lecture des évangiles apocryphes.

II. Les funérailles. — L'histoire du protomartyr s'achève sur cette simple phrase des Actes (VIII, 2) : « Des hommes pieux ensevelirent Étienne et firent sur lui un grand deuil. » On s'abstint sans doute de pendre le cadavre du lapidé à une potence suivant l'usage que mentionne le traité *Sanhédrin*, VI, 6, acte qui aurait été de nature à provoquer l'autorité romaine déjà méconnue par une exécution non permise. Les notables avaient donc tout intérêt qu'on en finît le plus vite possible, de peur d'une enquête, d'autant plus que d'après les traditions invoquées par le même traité de la *Mischna* : « Il ne faut pas même laisser un simple mort toute la nuit sans l'enterrer, à moins

qu'on ne retarde l'enterrement pour préparer les objets nécessaires, tels que bière et linceul. Le supplicié n'est pas enseveli dans le caveau de sa famille. » Les hommes pieux, dont le nom est dissimulé, eurent donc toute latitude pour rendre au martyr les derniers devoirs. Ce n'étaient ni les apôtres, ni même des membres reconnus de la communauté chrétienne, mais soit des prosélytes du judaïsme, soit des juifs modérés ayant gardé un certain attachement envers la personne très considérée d'Étienne. D'après l'interprétation normale du texte des Actes, l'ensevelissement dut avoir lieu à Jérusalem, peut-être dans l'un des sépulcres taillés dans le roc à proximité de l'endroit de la lapidation, dans un tombeau étranger appartenant à l'un de ces hommes pieux, comme il en était advenu pour Jésus.

La légende n'a pas manqué de travailler sur une information aussi vague et peu satisfaisante même pour une légitime curiosité. A commencer par le deuil, la version slavonne du martyre fait durer les lamentations trois jours et trois nuits. Le texte de la *Revelatio* (c'est ainsi que nous appellerons désormais la lettre du prêtre Lucien écrite en 415) et ses dérivés insistent sur une durée de 40 jours « d'après l'usage légal ». En fait, en dehors des cas extraordinaires, l'usage légal était de 7 jours. Voir Deuil, dans le *Dictionn. de la Bible*, t. II, col. 1399. Les variantes légendaires concernant la sépulture sont encore plus considérables. Dans une anecdote du cycle pseudo-clémentin, rapportée par un texte slavon dont J. Franko a publié la traduction dans la *Zeitschr. f. d. neutestam. Wissensch.*, t. III (1902), p. 151, saint Pierre est représenté consacrant la première église de Rome avec des reliques de saint Étienne. Quelle qu'en soit la date, cette assertion va à l'encontre d'une sépulture restée secrète jusqu'au IVe ou au Ve siècle, d'après divers aspects de la légende qu'il faut ici passer en revue.

1° Un récit fabuleux, composé à Constantinople au VIe siècle en vue de revendiquer pour cette capitale la possession du corps du premier martyr, raconte tout d'abord que les hommes pieux firent un cercueil en bois de *persea*, bois noir, solide et beau, pour recevoir le corps d'Étienne qu'ils déposèrent sur le côté d'un tertre avec cette inscription hébraïque *Chiliel*, qui signifie à peu près *Stephanos;* ayant fait un grand deuil sur lui, ils retournèrent à Jérusalem en se frappant la poitrine (Papadopoulos-Kerameus, *Analecta Hierosol. Stachyol.*, t. V, p. 29; Nau, dans *Rev. de l'Or. chrét.*, 1906, p. 24). Les données du tertre et de l'inscription sont empruntées à la *Revelatio* de 415, mais il est possible que le conteur byzantin ait envisagé une sépulture aux abords immédiats de la Ville sainte, sans qu'on puisse dire sous quelle forme il imagina ensuite la découverte du corps. En tout cas, il nous fait assister à la déposition du cercueil de *persea* dans l'église de la Sainte-Sion en 317, puis dans un *martyrium* créé par le sénateur Alexandre. Celui-ci étant mort, sa veuve Julienne l'ensevelit dans un cercueil en bois de *persea* également, suivant la volonté du défunt, et l'évêque le dépose auprès d'Étienne dans le martyrium. En 330, Julienne prend la fantaisie de transférer à Byzance la dépouille de son mari. Descendue au caveau avec l'évêque Cyrille qui ne sait distinguer des deux cercueils de *persea* lequel est celui d'Alexandre, l'astucieuse Julienne enlève le cercueil de saint Étienne qu'elle embarque au port d'Ascalon, au milieu de manifestations surnaturelles extraordinaires. La pancarte avec le nom *Chiliel*, passée volontairement sous silence lors de l'enlèvement, servira néanmoins à Byzance à authentiquer les reliques contenues dans le coffre. Ce roman, en dépit ou peut-être à cause de ses énormités, jouit d'un tel succès qu'on le trouve accolé à la *Revelatio* avec laquelle il est chronologiquement incompatible, dans nombre de synaxaires, de discours et d'histoires (Papadopoulos-Kerameus, *Analecta*, t. V, p. 40; Nau, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1906, p. 212; *P. O.*, t. XIX, p. 671; *P. G.*, t. CXLVI, col. 1084; *P. L.*, t. XLI, col. 817; Bollandistes, *Hagiogr. græca*, n. 1650 sq.).

2° Les trois témoins qui nous restent du récit apocryphe du martyre se terminent chacun par un épilogue différent ajouté plus tard au gré des compositeurs de synaxaires. Le ms. slavon *Lemb.* offre le thème le plus original. C'est Pilate lui-même qui prend soin d'ensevelir Étienne et ses deux compagnons, Nicodème et Gamaliel, enfermés dans des sarcophages d'argent. Revêtu d'une couche d'or, le sarcophage d'Étienne est déposé dans le tombeau particulier du gouverneur. Mais le martyr demande à Dieu que son corps et celui de ses compagnons soient emportés en secret et cachés dans son domaine de Kapogemata (déformation de Caphargamala) jusqu'au temps de la révélation. Dans la même nuit, un ange vient du ciel et transporte les corps au lieu voulu par le saint. Déception amère de Pilate devant cette disparition. Étienne, lui apparaissant la nuit suivante, le console « car, dit-il, c'est moi qui ai prié Dieu de cacher nos os, mais au temps de notre révélation ce sera quelqu'un de ta descendance qui nous trouvera après une vision... Bâtis une église en notre nom et ordonne à tes successeurs de célébrer notre mémoire au mois d'avril. » Pilate exécute ces ordres et meurt six mois après.

Zam. de parti pris élimine Pilate. On enlève les corps des saints, on les dépose dans des sarcophages d'argent sur lesquels on grave leur nom. Celui d'Étienne est placé dans un lieu secret. A sa prière, les sarcophages sont transportés par un ange dans son domaine à Caphargamala où ils restèrent jusqu'au jour de la découverte.

Le rôle de Pilate en cette affaire n'a rien d'étonnant pour qui connaît l'évolution de cette figure dans la littérature populaire des premiers siècles. A l'instar de Nicodème et de Gamaliel, le procurateur deviendra, de favorable au christianisme, chrétien lui-même et, dans certains milieux, martyr. C'est en Égypte que le procurateur a trouvé la sympathie la plus constante et sa physionomie la plus franchement chrétienne. L'église éthiopienne lui décerne le culte des saints. Les fragments de l'évangile de Gamaliel et l'épilogue du martyre d'après *Lemb.* se trouvent tout à fait dans cette tonalité égyptienne. (Voir Pilate, dans le *Dictionn. de la Bible*, t. V, col. 433, et *Supplément*, t. I, col. 486-488; Migne, *Dictionn. des apocr.*, p. 747; *Pilatus*, dans *Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche*, 3e édit., t. XV, p. 401; L. Vaganay, *L'Évangile de Pierre*, p. 198 sq.)

Sans nous inquiéter de *Zam.* qui trahit une réaction postérieure contre cet engouement, nous constatons que cet épilogue a été composé après la diffusion de la *Revelatio* de Lucien qui est annoncé ici à mots couverts comme un descendant de Pilate. Afin de préparer le lecteur à l'action pieuse du procurateur, on a introduit dans le récit du martyre le baptême de Pilate et des siens et placé celui-ci aux côtés de Nicodème et de Gamaliel parmi les convertis d'Étienne, L'intervention de Pilate dans la sépulture d'Étienne et de ses compagnons s'explique fort bien du fait que l'auteur maintenait la mort de Nicodème et de Gamaliel au moment de la lapidation. Gamaliel décédé, il fallait bien trouver quelqu'un pour se charger des funérailles du protomartyr et la villa de Gamaliel, n'ayant plus sa raison d'être, faisait place au domaine d'Étienne.

3° Le géorgien (*P. O.*, t. XIX, p. 698), ayant au préalable éliminé la mort de Nicodème et de Gamaliel, choisit pour épilogue un résumé quelque peu embelli

des informations de la *Revelatio*, résumé que le codex *Sabaïte grec 224* (Papad.-Kerameus, *Analecta*, t. v, p. 29) a placé comme introduction à la lettre du prêtre Lucien. La teneur du récit est mieux conservée dans le grec. Tout ensevelissement étant omis par le géorgien, Gamaliel demande aux apôtres le corps d'Étienne qu'il emporte à son village. Après avoir célébré la quarantaine du deuil, il dépose le corps dans un tombeau neuf, inachevé, situé à 30 milles environ de la ville (grec : au 20e mille). Nicodème reçoit le baptême des mains de Pierre et de Jean. Irrités contre lui, prêtres et pharisiens veulent lui faire subir le sort d'Étienne; ils n'osent pas en considération de Gamaliel dont Nicodème est le neveu; mais ils l'anathématisent, confisquent ses biens au profit du Temple et, le chassant hors de la ville, ils le laissent à demi mort. Gamaliel le recueille et l'héberge chez lui jusqu'à son décès qui est celui d'un confesseur du Christ. Ensuite vient l'ensevelissement de Gamaliel et de son fils cadet Abibas qui avaient aussi reçu le baptême de la main des apôtres.

4° La requête de Gamaliel aux apôtres au sujet de l'enlèvement du corps de saint Étienne est étrangère au texte canonique, aussi bien qu'à la *Revelatio*. Celle-ci fait agir Gamaliel en cachette, de nuit, car le secret est exigé par l'ordre des grands prêtres de laisser sans sépulture le corps du martyr hors la porte du Nord, note topographique inspirée sans doute d'une tradition locale, insinuant aussi la direction de Caphargamala. Cet ordre des grands prêtres d'abandonner le martyr aux bêtes fauves et aux oiseaux de proie, contre-indiqué par le texte canonique, trahit une influence des *Acta Pilati*, c. XII, où les Juifs s'étant saisi de Joseph d'Arimathie lui déclarent avec menaces : « Sache que tu n'es pas digne de la sépulture et que nous donnerons tes chairs aux oiseaux du ciel et aux bêtes de la terre. » Toutefois, il faut bien reconnaître que la documentation juive permet difficilement de croire à la conversion au christianisme de celui qu'elle appelle *Rabban* « notre Docteur » par excellence et qui eut pour fils et successeur Siméon, chef du parti pharisien durant la révolte de 66 à 70. A ce fils la *Revelatio* donne le nom de Selemia qui est celui d'un amoraïte du IVe siècle et a bien pu être forgé aussi d'après le nom d'un village voisin de Caphargamala. A la fille de Gamaliel, restée dans le judaïsme, elle substitue un jeune homme, Abibas « le bien-aimé », δευτερωτής ou tannaïte, c'est-à-dire docteur de la loi orale dont les décisions étaient consignées dans la *Mischna*. En réalité, ce titre, valable pour Gamaliel Ier et Siméon, est malaisément applicable à un adolescent qu'on fait mourir à 20 ans. Nous trouvons dans le texte géorgien de la *Revelatio* (*P. O.*, t. XIX, p. 661) l'origine de cette distinction. Avant de porter son nom de baptême Abibo, celui-ci s'appelait Adda dans le judaïsme. Adda est aussi le nom de quelques amoraïtes du IVe siècle.

III. La basilique d'Eudocie. — 1° *Historique.* — L'initiative d'ériger un sanctuaire au nord de Jérusalem, en mémoire de la lapidation de saint Étienne, semble due à Juvénal, devenu évêque de la Ville sainte en 422, et dont le goût des constructions fut secondé par des concours princiers. Ce prélat eut l'occasion d'intéresser l'impératrice Eudocie à son entreprise, lorsque, faisant partie de la commission des évêques orthodoxes du concile d'Éphèse, il séjourna à la cour de Byzance en 431, plaidant en faveur de Cyrille d'Alexandrie et prenant part à l'élection du successeur de Nestorius. Les travaux durent commencer peu de temps après le retour de Juvénal à son siège, car, dès le 15 mai 439, saint Cyrille, qui se trouvait alors à Jérusalem, déposait les reliques de saint Étienne dans ce sanctuaire en présence d'Eudocie et de Juvénal. (Raabe, *Petrus der Iberer*, p. 33; *Chroniq. de Jean de Nikiou; Notices et extr. des mss. de la Bibl. nat.*, t. XXIV, 2e part., p. 270). Un panégyrique prononcé sous l'épiscopat de ce dernier rappelle ce fait : « Les restes du bienheureux sont déposés, selon la volonté d'Étienne lui-même, devant les murs de Jérusalem, où, lapidé et souffrant une mort célébrée dans le monde entier par d'illustres louanges, il avait ceint la brillante couronne du martyre, Juvénal qui orne aujourd'hui le trône glorieux et fameux de Jacques, lui ayant bâti une église digne de sa mémoire... » (Pap.-Kerameus, *Anal.*, t. v, p. 80, *P. G.*, t. LXXXV, col. 469.) Il y a tout lieu de penser que le discours fut prononcé par un prêtre de la Ville sainte en présence de Juvénal. En tout cas, l'église attribuée à Juvénal et construite sur le lieu de la lapidation devant les murs de Jérusalem, où les reliques sont déposées, n'est pas autre que « le beau temple bâti par Eudocie en dehors des portes septentrionales de la Ville sainte », au dire du biographe de Pierre l'Ibère qui, en bon monophysite, ne pouvait avancer le nom de Juvénal exécré par la secte. C'est là que le patriarche d'Alexandrie, entouré d'évêques égyptiens, déposa « les restes vénérés de l'illustre et glorieux Étienne ». La basilique a donc été élevée par la collaboration d'Eudocie et de Juvénal, celui-ci dirigeant des travaux subventionnés par l'impératrice. Telle est l'origine du « *martyrium* du saint protomartyr Étienne », où Mélanie la Jeune vint faire célébrer la synaxe, le 26 décembre 439, quelques jours avant sa mort (*Anal. bolland.*, t. XXII, p. 44; card. Rampolla, *S. Melania Giuniore*, p. 37). Après son retour définitif à Jérusalem, en 444, Eudocie reporta une grande part de sa sollicitude sur le sanctuaire de la lapidation. A la tête du monastère qu'elle avait fondé à l'ombre de ce temple elle plaça un disciple de saint Euthyme, le savant Gabriel, à qui le latin et le syriaque étaient aussi familiers que le grec, et dont le frère, Chrysippe, attaché comme prêtre au Saint-Sépulcre, laissa une grande réputation d'écrivain.

La grande dévotion d'Eudocie envers saint Étienne l'amena à se créer un tombeau aux portes de sa basilique, laquelle devenant ainsi mausolée impérial exigea la décoration la plus somptueuse que l'art byzantin pût exécuter. Interrompu par les querelles monophysites, l'aménagement définitif de l'édifice fut poussé avec activité. Renouvelé en quelque sorte par ces embellissements, celui-ci fut l'objet d'une nouvelle inauguration le 15 juin 460, bien que les travaux ne fussent pas encore entièrement terminés. L'impératrice, avertie de sa mort prochaine, avait voulu se donner la consolation d'assister à la dédicace des divers édifices qu'elle avait élevés et parés à Jérusalem et en Palestine. Décédée le 20 octobre suivant, on la déposa dans son sépulcre, où vint la rejoindre plus tard sa petite fille Eudocie, femme d'Hunnéric, réfugiée à Jérusalem où elle mourut. L'étendue des dépendances de la basilique était assez vaste pour mériter l'appellation de « diocèse ». Aussi est-ce là qu'en 513 on convint de réunir les milliers de moines et de fidèles décidés à manifester en faveur du concile de Chalcédoine contre les mesures de l'empereur Anastase (Cyrille de Scythopolis, *Vie de S. Euthyme*, cod. *Sab.* n. *33* et *48*; *Vie de S. Sabas* ; Cotelier, *Monum. Eccl. gr.*, t. III, p. 311). L'œuvre d'Eudocie est mentionnée par Évagre le Scolastique (*Hist. ecclés.*, l. I, XXII, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2484), par Théodosius et Antonin de Plaisance (Geyer, *Itin. Hieros.*, p. 141 et 176). Leurs données localisatrices concordent avec l'information antérieure à 460 : le sanctuaire est dit *martyrium*, temple ou *naos* ; il est situé sur le lieu de la lapidation, en dehors de la porte du Nord ou de Galilée, à quelque distance du mur de la ville près de la voie qui

mène à Césarée. La basilique d'Eudocie, étant, de par sa situation, l'un des premiers monuments exposés aux attaques des Perses arrivant sous les murs de la ville en 614, disparut à cette époque. Exploitées comme carrière pour les constructions arabes, les ruines furent dépouillées d'une grande partie des éléments architecturaux et des matériaux de construction. Mais l'accumulation des décombres sauva la naissance des murs, le pavement et les tombeaux, plus quelques épaves d'architecture portant l'empreinte uniforme et caractérisée d'une excellente époque byzantine, ce qui permit, après des fouilles exécutées de 1885 à 1893 par les dominicains français devenus possesseurs de l'emplacement en 1882, de reconnaître clairement l'ordonnance de la basilique du v[e] siècle et de ses annexes.

2° *Le monument.* — Cette ordonnance, sobre et harmonieuse, est ainsi définie par le P. Vincent : « Un édifice rectangulaire mesurant, en chiffres ronds, 40 m. sur 21 m. s'oriente Est-Ouest par son axe principal, avec abside saillante à l'extrémité orientale. Le sol de cette abside est surélevé par deux marches et le centre en est marqué par une dalle que ses canaux spécifient comme une base d'autel chrétien. Deux files de colonnes et des panneaux réguliers de mosaïque divisent l'édifice en trois nefs symétriques. Au flanc nord une annexe présente le même pavement. Devant la façade, une spacieuse cour à ciel ouvert, magnifiquement dallée et pourvue d'une citerne, est bordée de portiques couverts dont le sous-sol n'est qu'un réseau de tombes chrétiennes aux types variés. Au centre du portique ouest, une entrée grandiose donne accès à cet ensemble monumental. Partout surabondent les indices manifestes d'un caractère chrétien : croix et emblèmes religieux prodigués sur les parois des tombes, sur des placages ornementaux et jusque dans la décoration des chapiteaux, éléments d'autel, vestiges de ciborium, moules à pains eucharistiques. Ni l'acharnement de la dévastation, ni l'exploitation du sol même en carrière n'ont été capables d'effacer cette empreinte. Un tel groupe demeure trop limpide pour qu'il soit possible d'en méconnaître l'origine : c'est une basilique byzantine archaïque. » (*Jérusalem*, t. II, p. 780 *B*.) Chacun des éléments qui viennent d'être mentionnés mérite d'être considéré en détail.

L'abside, hémicycle de 8 m. 70 d'ouverture et de 4 m. 80 de profondeur, forme à l'extérieur une projection polygonale. Pour implanter ce chevet, il a fallu ravaler à une certaine profondeur la crête du rocher relevée en pente douce vers l'Orient. Un dallage ordinaire couvrait le sol de l'abside et de la première travée de la nef centrale où l'on accédait par deux beaux gradins en pierre rouge polie, encore en place sur les côtés nord et sud. Une rainure courante au sommet du gradin supérieur servait d'encastrement à des cancels à claire-voie, coupés au milieu de la face occidentale par un seuil de porte. Au milieu du sanctuaire ainsi délimité, on retrouva assez de fragments de marbre à proximité d'une dalle intacte, spécifiée comme soubassement d'autel par ses canaux, ses traces de scellement et sa relation avec une petite piscine, pour qu'il fût possible de restaurer dans ses lignes générales l'autel de la basilique eudocienne. Au-dessous de la *mensa*, dont une inscription ornait la tranche et qui reposait sur des colonnettes de marbre, se plaçait un volumineux coffret de pierre à compartiments intérieurs inégaux destinés aux reliques, dont la déposition était requise par l'usage liturgique pour la consécration d'un autel. Quelques lignes gravées sur un fragment de couvercle retrouvé aux abords de la basilique mentionnent, parmi les reliques renfermées dans le coffret, des ossements des martyrs Callinique, Domninos et Thècle, apportés en ce lieu par Eudocie. (Vincent et Abel, *Jérusalem*, t. II, p. 772, 774, 797 sq. Sur le rite de la consécration de l'autel, voir *op. cit.*, p. 750.) On célébrait volontiers, à Saint-Étienne, la mémoire de certains martyrs et même de tous les martyrs, outre la mémoire de l'impératrice Eudocie, le 19 octobre, et d'Eudocie la Jeune, le 10 septembre. Mais le premier martyr avait sa fête le 27 décembre et la dédicace avec la déposition de saint Étienne « dans la construction de l'impératrice Eudocie » avait lieu le 15 juin. Voir l'analyse du rituel géorgien dans *Rev. bibliq.*, 1914, p. 457; 1924, p. 614. Cette déposition est en relation avec une crypte ou *confessio* qui se trouvait en avant du chœur, mentionnée sous le terme de *megharta*, caverne, dans la vie de Pierre l'Ibère (v[e] siècle). Cette expression laisserait entendre que l'architecte modifia le dispositif d'un ancien hypogée certainement vénéré, puisqu'on dut attaquer les assises rocheuses du Bézétha pour conquérir l'espace où dilater l'abside, alors que, vers l'Ouest, le sol égal fournissait une assiette satisfaisante pour le développement de la basilique. Si radicale qu'en ait été la dévastation par les carriers musulmans, plusieurs vestiges eussent permis de soupçonner cette crypte dont on a trouvé une reproduction dans la basilique Saint-Étienne *in via latina* à Rome, élevée sur un plan qui s'inspire de la basilique eudocienne (*Jérusalem*, t. II, p. 775 sq., 796 sq.).

Des mosaïques, qui s'étalaient jadis comme un tapis sur la surface à peu près entière de l'édifice, il subsiste encore de larges panneaux. Dans les collatéraux, une composition géométrique uniforme présente un réseau continu de guirlandes tressées avec de menus bouquets stylisés et recoupées en damier; les cases sont occupées par un quinconce de panneaux quadrangulaires, centrés chacun sur une croix grecque. Les entre-colonnements étaient ornés d'un lacis de bandes à trois tons nouées en rosaces à longues pétales, en médaillons de diverses formes, ornés d'un motif cruciforme très sobre. Au vaisseau central il ne reste plus que l'amorce d'une bordure somptueuse avec bouquets stylisés, frise de postes rouges et tresse simple (*Ibid.*, p. 773 et pl. LXXVIII). Par ses colonnes, au nombre de douze, espacées de 3 m. 54 l'une de l'autre, la basilique appartenait à ce style romain de la décadence où le tore supérieur de la base attique est aplati et où le chapiteau corinthien étale ses feuilles d'acanthe avec symétrie pour constituer des assemblages linéaires creux et ménager sur la monotonie du réseau des ombres régulières, sans toutefois tomber dans le décharné du chapiteau théodosien qui deviendra à la mode dans la seconde moitié du v[e] siècle. Au-dessus des arcades reliant les colonnes se développait une frise de mosaïques murales qui décorait l'espace intermédiaire des fenêtres de la grande nef recouverte d'une toiture à charpente (*ibid.*, p. 792 sq., 796 A).

Développé symétriquement devant la façade de la basilique qu'il débordait de 3 m. de part et d'autre, l'*atrium* formait un carré de 26 m. 50 de côté. Le dallage sensiblement élevé au pourtour, sur une largeur constante de 3 m. 25, indiquait une galerie couverte encadrant la cour. Celle-ci conserve encore une surface notable de son dallage établi sur une immense citerne, dont la bouche a gardé presque intacte son antique margelle, construite sur plan octogonal. Une vasque cylindrique en pierre destinée au transvasement de l'eau gisait à quelques pas. A l'aide de plusieurs vestiges architecturaux, on restaure normalement en façade, au milieu de la galerie orientale de l'atrium, une arcade assez large, reposant sur des chapiteaux à corbeille et dégageant la porte principale de la basilique. Dans le sous-sol rocheux des portiques, sont creusés de nombreux tombeaux, violés pour la plupart de très vieille date. L'un d'eux, fermé aujourd'hui par la construction moderne, s'alignait devant la façade comme un rectangle de 7 m. 40 sur 3 m., voûté

d'un berceau cintré et pourvu de deux *arcosolia*, qui représentent vraisemblablement la sépulture des deux Eudocie. Vers l'angle des portiques Est et Nord s'ouvre le caveau inviolé du diacre Nonnus, détaché du Saint-Sépulcre au service du monastère de Saint-Étienne, ainsi que le déclare l'épitaphe gravée sur la lourde dalle scellée qui fermait le caveau. Au-dessus de la porte et à l'intérieur du tombeau, se lisent trois versets empruntés au psautier, textes exploités par les partisans d'un Saint-Sépulcre excentrique (*Jérusalem*, t. II, p. 776 sq. 802; *Rev. bibliq.*, 1925, p. 409, 422). Dans l'ordonnance d'un tombeau contigu, la protection de la fermeture intérieure par une meule roulante est l'unique particularité digne de remarque. Plusieurs tronçons de colonne, au diamètre insolite de 1 m. 10, et les débris de deux bases proportionnées trouvées en bordure de l'atrium et dans la propriété d'en face donnent lieu de soupçonner qu'il existait, en façade, à l'Ouest, des propylées de grand style construits avec des éléments provenant sans doute de l'arc commémoratif d'Aelia placé sur la voie de Césarée.

Signalons enfin trois groupes de *grottes funéraires* situés au sud de la basilique. — 1. A peu de distance de l'angle sud-ouest un ensemble disparate de trois réduits creusés dans le roc est accompagné d'une salle rectangulaire contemporaine de la basilique et dont le pavement en mosaïque encadre un médaillon central où figure un agneau en arrêt, la tête vue de face, parmi des arbustes fleuris. A un niveau plus élevé, une autre mosaïque de moins bonne exécution développait une ornementation géométrique autour de l'entrée d'une tombe voûtée et à parement de blocs d'appareil. Le style des lampes qui y furent découvertes à côté d'une fiole de verre font penser à une sépulture du VIIIe siècle. — 2. Contre l'angle sud-est du chevet de la basilique un spacieux hypogée présente un dispositif de huit chambres taillées avec soin dans la roche autour d'un vestibule de 13 m. de long sur 4 m. de large environ. Sauf au Sud-Ouest, où des modifications chrétiennes sont évidentes, le style de cette installation funéraire, semblable à celui de la suivante, trahit une origine juive du Ier siècle. — 3. A 50 m. au sud de la basilique, le plus important de ces groupes funéraires se développe, en modifiant les anfractuosités d'une carrière antique, sur un type juif usuel offrant les caractéristiques de l'époque hérodienne, soit dans le dressage des parois et la décoration des plafonds à l'aide de moulures, soit dans la disposition des banquettes funéraires munies d'un coussinet rond pour assujétir la tête du cadavre et évidées à l'intérieur en manière d'ossuaires, soit dans l'association en un même hypogée de sépultures aussi disparates que la cuve en forme de sarcophage et le lit funèbre avec ou sans arcosolium. Comme l'autre hypogée, ce monument a subi quelques transformations, au temps où un groupement monastique vivait à l'ombre de la basilique byzantine. On y a trouvé l'épitaphe d'un diacre nommé Euthyme et beaucoup d'ossements entassés (*Jérusalem*, t. II, p. 781 sq.).

IV. Autres sanctuaires a Jérusalem et en Palestine. — 1° *L'oratoire du Nord (638-1187).* — Après le sac des Perses en 614, la restauration de l'édifice d'Eudocie, probablement ajournée par suite de l'insuffisance des ressources dont disposait le patriarche Modeste, n'avait pas encore été entreprise, lorsque les Arabes s'emparèrent de la ville en 638. Dès lors il ne fallait plus songer aux travaux de grande envergure. Le patriarche Sophrone se contenta de bâtir un oratoire sur les ruines de l'atrium de la basilique eudocienne dont les décombres sont encore signalés au Moyen Age. C'est à proximité de cette chapelle que furent ensevelis, en 638 et en 724, des soldats grecs martyrisés par les Arabes aux portes de la ville (Kékélidzé, *Ierousal. Kanonar*, p. 177; *Rev. bibliq.* 1914, p. 457; *Anal. bolland.*, t. XXIII (1904), p. 302; Papad.-Kerameus, *Pravosl. Palest. Sbornik*, t. XII, p. 7). Le sanctuaire reparaît en 808 sous cette mention : « A saint Étienne, au lieu de sa sépulture, il y a deux clercs et quinze lépreux. » La maladrerie contribuant à éloigner de ce lieu pèlerins et fidèles, la dévotion se reporte de préférence alors autour des reliques conservées à la Sainte-Sion (*Commemorat. de casis Dei*, éd. Tobler-Molinier, p. 302). La fondation de Sophrone est pourtant encore debout à l'arrivée des croisés sous les murs de la ville sainte en 1099. Les chroniqueurs s'accordent à placer le camp du comte de Flandre et de Robert de Normandie *a septentrione, juxta sancti protomartyris Stephani ecclesiam, ubi gaudenter pro nomine Christi recepit lapides* (*Recueil des histor. occid. des croisades*, t. III, p. 102; voir *ibid.*, p. 217, 293, 298, 509, 686, 863; t. I, p. 325; t. IV, p. 97, 223, 463). Le modeste oratoire ne pouvait empêcher l'Anglo-Saxon Sœwulf de gémir, en 1103, sur la destruction de l'antique église bâtie jadis du côté du Nord, à deux ou trois portées d'arbalète des murs, sur le lieu où Étienne fut lapidé (Éd. d'Avezac, p. 35). L'oratoire, signalé peu de temps après par l'higoumène russe Daniel, ayant été saccagé par une incursion des Ascalonites, en 1113, fut reconstruit par les Latins et désormais le « Moustier de monsigneur Saint Estevenes », dépendant de l'abbaye bénédictine de Sainte-Marie-Latine, revient fréquemment dans les chartes et le rituel du Saint-Sépulcre au XIIe siècle. La maladrerie transférée à l'angle nord-ouest de la ville, les hospitaliers établirent, à proximité du sanctuaire désormais fréquenté, l'Asnerie, où les servants de l'ordre et les pèlerins trouvaient des montures. En 1187, à l'approche de Saladin, les chrétiens abattirent la chapelle de Saint-Étienne.

Découvertes en 1881, à 320 m. au nord de la porte de Damas, les ruines de cette chapelle médiévale étaient telles qu'elles permettaient de saisir l'ordonnance de ce monument. Un porche, pavé d'un bon dallage en pièces de remploi, précédait un vaisseau long de 21 m. et large de 7 m. 40, terminé à l'Orient par l'hémicycle d'une abside. Un seuil et un gradin marquaient encore la clôture du chœur, dans lequel on retrouva la margelle d'une petite citerne et deux éléments importants de l'autel : un couronnement en corniche et le rétable où l'on avait peint le Christ en majesté et les douze apôtres sous une série d'arcades légères. Au nord de l'église, se trouvaient des annexes de structure médiévale évidente, entre autres des galeries à voûtes massives portégeant des mangeoires cimentées à la base des murs. Des anneaux pratiqués à l'angle des assises inférieures, comme dans les anciens caravansérails du pays, manifestaient suffisamment le but de cette installation. A part les citernes, dont l'une marquée d'une grande croix latine, situées à l'extrémité de cette « asnerie » des hospitaliers, à part aussi quelques pièces archéologiques importantes remisées en lieu sûr, il ne subsiste plus rien des constructions médiévales. Sur les bases de l'atrium et de la basilique d'Eudocie, on édifia un cloître et une église qui fut consacrée en 1900 (*Jérusalem*, t. II, p. 753, 768 sq.).

2° *La chapelle du Sud.* — La déposition temporaire dans la basilique de la Sainte-Sion des restes retrouvés à Caphargamala fixa en ce sanctuaire le souvenir d'Étienne sous diverses formes. On montra d'abord, au *sacrarium* de la basilique, des pierres qui auraient servi à la lapidation et même un fragment de roche sur lequel le protomartyr aurait rendu l'âme (Geyer, *Itinera Hierosol.*, p. 154, 174, 243). De là au déplacement du lieu de la lapidation il n'y avait qu'un pas, surtout à la période où l'asile des lépreux, installé près de l'oratoire du Nord, éloignait de celui-ci la fréquenta-

tion des dévots. Aussi bien, en 870, Bernard le Moine signalait-il aux abords de la Sainte-Sion, vers l'Orient, une église en l'honneur de saint Étienne, au lieu où l'on prétendait qu'il fut lapidé (Tobler-Molinier, *Itin. Hierosol.*, p. 315). Ce nouveau sanctuaire, créé pour la plus grande commodité des pèlerins qui trouvaient quantité de souvenirs pieux dans un rayon peu étendu, fut-il démoli au profit de la restauration du rempart méridional en 1034? Le fait est que le vocable de Saint-Étienne s'est conservé dans ces parages dans un monastère arménien clairement attesté en 1334 et dont la mémoire est encore vivante dans la communauté de Saint-Jacques. Il se trouvait à 200 m. environ au nord-est de la Sainte-Sion (*Rev. bibliq.*, 1928, p. 581-584). Au Moyen Age, la connaissance de la *Revelatio* avait provoqué, dans l'annexe du chœur de la basilique de Sainte-Marie du Mont-Sion, l'érection d'un autel en l'honneur de la sépulture du premier martyr, où d'aucuns croyaient savoir qu'il y avait là les reliques de saint Étienne, de Nicodème, de Gamaliel et d'Abibon (textes dans *Jérusalem*, t. II, p. 479 sq.).

3° *Les oratoires de l'Est.* — Les édifices monastiques que sainte Mélanie la Jeune avait élevés aux abords de l'Éléona et de la rotonde de l'Ascension renfermaient deux oratoires où des reliques du premier martyr avaient été déposées conjointement avec des reliques du prophète Zacharie, des Quarante martyrs de Sébaste et d'autres. L'impératrice Eudocie assista même, en 439, à la dédicace de l'un de ces *martyria*. S'étant foulé le pied à l'entrée du monastère, elle fut guérie grâce à l'intercession du protomartyr que Mélanie avait imploré pour elle. Ce *martyrium S. Stephani* est celui que Pierre Diacre met en relation avec l'église de l'Éléona (Geyer, *Itin. Hierosol.*, p. 109; voir *Vie de sainte Mélanie*, rec. latine, XLVIII, p. 48, 57 sq.; Raabe, *Petrus der Iberer*, p. 33; *Jérusalem*, t. II, p. 386 sq.).

On a vu plus haut (col. 1137) que le roman de la translation à Byzance faisait ensevelir Étienne dans le flanc d'un tertre indéterminé, inspiré du tumulus de Caphargamala, mais situé aux environs de Jérusalem. Un discours anonyme, extrait d'un ms. du XIe siècle par Papad.-Kerameus (*Analecta*, t. v, p. 57), interprète le tertre par « la montagne du Temple », interprétation qui peut avoir contribué à faire germer, dans les cerveaux monastiques de la laure de la vallée de Josaphat, l'opinion que le Cédron était le lieu du martyre et d'une première sépulture de saint Étienne, opinion que la station près du mont des Oliviers, dans le récit apocryphe du martyre, a contribué probablement à accréditer. Quoi qu'il en soit, c'est en vain qu'on chercherait, dans les itinéraires de la période byzantine, la mention d'une basilique dédiée à saint Étienne entre Gethsémani et la porte orientale de la ville. S'il en avait été autrement, on ne comprendrait guère que le prolixe Antonin, en 570, se soit contenté de ne remarquer sur ce trajet que les degrés rejoignant Gethsémani à la ville, une olivette à droite, avec le figuier où Judas se pendit et la porte dorée (Geyer, *Itin. Hierosol.*, p. 170). En 808 nous avons la mention d'une chapelle Saint-Étienne au bout d'une énumération d'oratoires monastiques partant des abords de Gethsémani, passant par le tombeau de saint Jacques et le village de Siloé et remontant le Gué-Hinnom (*Jérusalem*, t. II, p. 851). L'antienne liturgique : *Lapides torrentis illi dulces fuerunt*, qui n'est qu'une adaptation anagogique d'un verset de Job (XXI, 33) d'après l'ancienne version latine que saint Augustin avait en main, n'a aucune portée topographique (voir *Rev. bibliq.*, 1923, p. 599). En somme, aucune preuve archéologique n'a été produite jusqu'ici en faveur de la tradition de l'Est, qui se fortifia après le XIIIe siècle jusqu'à transférer à la porte orientale de la ville le nom de Saint-Étienne qui avait été le vocable de la porte septentrionale à partir du VIe siècle (*Jérusalem*, t. II, p. 759, 941, 947, 965).

4° *Hors de Jérusalem.* — Nous savons, par la vie de Pierre l'Ibère, que l'impératrice Eudocie fonda au bourg maritime de Jamnia, habité par des Samaritains, « une grande église sous le vocable et pour la déposition d'Étienne le premier martyr, de Thomas l'Apôtre et de beaucoup d'autres saints martyrs. Elle y plaça tout ce qui est nécessaire pour le culte divin et lui assura des revenus suffisants pour l'usage d'une hôtellerie » (*Rev. de l'Or. latin*, t. III, p. 389). Il est probable que ce sanctuaire ne survécut pas à la révolte des Samaritains sous le règne de Justinien.

A Gaza, l'évêque Marcien érigea, vers 540, une belle basilique sous le vocable de Saint-Étienne, dont le plan paraît avoir été en grande partie imité de celui de la basilique eudocienne de Jérusalem. Chorikios, rhéteur de Gaza, nous en a laissé une description détaillée dans un de ses discours (Choricius Gazæus, éd., Foerster, *Laud. Marciani*, II, 28-51, voir traduction et commentaire dans *Rev. bibliq.*, 1931, p. 19 sq.).

Bersabée posséda également une église Saint-Étienne, c'est ce que prouve la découverte de plusieurs fragments épigraphiques dont les plus importants sont deux pièces de linteau sur lesquels on lit : « Voici la porte du Seigneur, les justes entreront par elle. Saint-Étienne, priez pour Sévéros. » (*Rev. bibliq.*, 1907, p. 610.) L'un de ces morceaux fut publié en 1903. Quant au second, les Grecs, n'ayant pas pris garde à cette publication, le présentèrent comme provenant du Cédron. La fraude fut aisément démasquée. Les manipulations de textes épigraphiques seraient-elles donc traditionnelles dans ce milieu depuis l'évêque Jean? Un autre fragment mentionne la fondation du sanctuaire « du protomartyr Étienne » par Sévéros, qui paraît avoir ajouté le culte d'Abraam à celui du martyr. On a retrouvé, en outre, l'épitaphe de Flavia, femme de Sévéros, et un rebord de son sarcophage (*Rev. bibliq.*, 1905, p. 251; 1904, p. 87, 269).

F.-M. Abel.

EUCHARISTIE. — I. Hypothèses rationalistes sur les origines de l'eucharistie. 1° L'eucharistie et la dernière cène. 2° Le prétendu sens primitif de la dernière cène. 3° L'eucharistie paulinienne. 4° La transformation de la dernière cène en mystère eucharistique. II. Quelques hypothèses plus récentes sur les origines de l'eucharistie. 1° Hypothèse de F. Wieland sur les origines de l'eucharistie-sacrifice. 2° Hypothèse de G.-P. Wetter sur les origines de l'eucharistie, mystère et sacrifice. 3° Hypothèse de H. Lietzmann. III. L'eucharistie et les analogies juives et païennes. 1° État de la question. 2° Exposé des analogies juives. 1. L'eucharistie-mystère. 2. L'eucharistie-sacrement. 3. L'eucharistie-sacrifice. 3° Les analogies païennes. IV. Les sources. 1° Les textes. 2° L'authenticité de Luc., XXII, 19-20. 3° Ordre de succession des textes eucharistiques. V. Le rite eucharistique. 1° Saint Matthieu-saint Marc. 2° Saint Paul. 3° Saint Luc. 4° Les Actes. 5° Saint Jean. VI. Le cadre du rite eucharistique. Le repas eucharistique, le repas pascal, le repas du Qiddoush. 1° Les évangiles. 2° Saint Paul. 3° Les Actes. 4° Conclusions. VII. La doctrine eucharistique du Nouveau Testament. 1° Marc-Matthieu. 1. Commentaire. 2. Synthèse doctrinale. *a)* L'eucharistie-sacrifice. *b)* L'eucharistie-sacrement. *c)* Conclusions. 2° Les Actes. 3° Paul-Luc. Le récit de la dernière cène. 4° Saint Paul. La doctrine théologique de saint Paul sur l'eucharistie. 5° Saint Paul. La doctrine eucharistique de l'épître aux Hébreux. 6° La doctrine eucharistique de saint Jean. VIII. L'eucharistie et les prétendues analogies juives. Conclusions. IX. L'eucharistie et les prétendues analogies païennes. L'eucharistie et les mystères païens des dieux morts et

ressuscités. 1° La liturgie eucharistique est une célébration de mystère. 2° Le contenu et le sens du mystère eucharistique. 3° Le mystère eucharistique et les mystères païens. État de la question. 4° Le mystère eucharistique et les mystères païens. Analogies et divergences générales. 5° Le mystère eucharistique et la prétendue passion sacrificielle des dieux-sauveurs gréco-romains. X. L'eucharistie et les repas sacrés païens. XI. Les origines de l'eucharistie et les liturgies anciennes. XII. L'institution de l'eucharistie par Jésus. XIII. Bibliographie.

L'eucharistie est le don suprême de Dieu à l'humanité; elle réalise la présence vraie, réelle et substantielle du Seigneur Jésus. Mettre en doute cette croyance, c'est ruiner un des dogmes fondamentaux de l'Église, c'est saper la base de son culte.

Les exégètes protestants et rationalistes, en grande majorité, ne donnent plus aujourd'hui leur adhésion aux interprétations de la dernière cène et de l'eucharistie paulinienne proposées par les premiers réformateurs (A. Barclay, *The protestant doctrine of the Lord's supper*, Glasgow, 1927). Luther, on le sait, conserva la foi en la présence réelle de Jésus, mais il mutila le dogme eucharistique par la doctrine de l'impanation. Zwingle et Calvin ont été plus radicaux dans leurs négations; ils apparaissent comme les précurseurs des deux interprétations qui se partagent, encore de nos jours, les suffrages de beaucoup d'auteurs non catholiques : l'interprétation symbolique et l'interprétation dynamique de la cène. La première ramène les éléments eucharistiques à de simples symboles, la deuxième établit un rapport spécial entre le pain et le vin d'une part et la toute-puissance du Seigneur Jésus (B. Frischkopf, *Die neuesten Erörterungen über die Abendmahlsfrage*, dans les *Neutestamentliche Abhandlungen*, t. IX, fasc. 4-5, Munster-en-W., 1921).

Les exégètes protestants qui, de plus en plus nombreux, rejettent les interprétations luthérienne, zwinglienne et calviniste, adoptent la doctrine réaliste de l'Église catholique, mais ils présentent ce réalisme d'une manière imparfaite, qui parfois rappelle les conceptions frustes des peuples primitifs ou s'inspire des mystères ethniques. De plus, ils séparent la dernière cène de l'eucharistie paulinienne. Disposés à se rallier à l'interprétation catholique quand il s'agit de l'eucharistie célébrée par les Églises apostoliques, surtout par celles fondées ou instruites par l'Apôtre des gentils, ils refusent d'attribuer à Jésus lui-même des conceptions sacramentaires, qu'ils appellent grossières, indignes du Sauveur. L'image libérale, qu'ils se tracent du Seigneur, les oblige d'exclure de son Évangile tout vestige de théologie sacramentaire. Indiquons donc, avant d'aborder la doctrine néo-testamentaire de l'eucharistie, quelles sont les hypothèses non catholiques les plus répandues, puis exposons, avec plus de détails, quelques théories récentes.

I. Hypothèses rationalistes sur les origines de l'eucharistie. — 1° *L'eucharistie et la dernière cène.* — Au point de départ des hypothèses modernes sur les origines de l'eucharistie, il y a la défiance des auteurs indépendants à l'endroit des récits évangéliques qui décrivent la célébration de la dernière cène. Si ces auteurs continuent à admettre que la cène est aux origines du rite eucharistique, ils estiment tous qu'une végétation touffue d'usages et de croyances, d'inspiration juive ou hellénistique, ont défiguré l'institution du Seigneur. D'ailleurs presque tous les critiques indépendants nient que Jésus ait voulu la réitération du repas d'adieu qu'il célébra avec ses disciples (cf. F. Spitta, A. Jülicher, E. Grafe, W. Brandt, A. Andersen, dans B. Frischkopf, *op. cit.*, p. 155-187). Pour justifier la distinction ainsi établie entre la dernière cène et la cène eucharistique, ils font appel à l'image libérale de Jésus, à la critique des récits évangéliques et aux affirmations de saint Paul. — *a)* L'institution de l'eucharistie par le Seigneur suppose, affirment-ils, que Jésus ait prévu sa mort, qu'il l'ait prédite et qu'il lui ait attribué une valeur mystique, expiatoire, sacrificielle. Or tout cela est incertain. Il répugne à la profonde humilité du Seigneur d'avoir fondé un rite commémoratif de sa passion. Au reste, si la dernière cène fut une prédiction symbolique, Jésus n'a pu lui juxtaposer un ordre de réitération, toute prédiction étant appelée, de sa nature, à se vérifier et non pas à se renouveler indéfiniment. — *b)* En outre, les synoptiques ou, plus exactement, la plus ancienne tradition évangélique : Marc et Matthieu, ne rapportent pas les paroles de l'institution. Seuls, Paul et Luc se portent garants de l'ordre donné par le Seigneur à ses disciples (I Cor., XI, 26; Luc., XXII, 15 sq.). — *c)* Enfin saint Paul lui-même, en faisant remonter la doctrine eucharistique et l'ordre de réitération à une révélation immédiate du Seigneur Jésus glorifié, a conscience d'innover en la matière. — *d)* On n'oublie pas d'ajouter qu'il y a des hypothèses plausibles pour expliquer, en dehors de toute institution par le Seigneur Jésus, les origines de l'eucharistie.

2° *Le prétendu sens primitif de la dernière cène.* — L'interprétation eucharistique de la dernière cène écartée, quel est, d'après les critiques, le sens primitif de la cène célébrée par le Seigneur la veille de sa mort? La plupart des auteurs : A. Schweitzer, A. Loisy, P. Batiffol, B. Frischkopf, ramènent à deux types les interprétations proposées par les critiques indépendants. Un premier groupe d'exégètes insiste sur les paroles du Seigneur et leur donne une valeur exclusivement symbolique; un deuxième groupe considère principalement le repas, insiste sur la manducation des éléments eucharistiques et se rattache ainsi, de diverses manières, à l'interprétation dynamique de la cène proposée par la théologie calviniste.

L'interprétation symbolique minima nous paraît être celle de G.-K. Gœtz (*Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1906; 2e édit., Leipzig, 1907). La dernière cène est expliquée par cet auteur comme une simple *comparaison* en action, en gestes, exprimant l'amour du Seigneur pour ses disciples. C'est là aussi l'opinion de E. Haupt, M. Goguel, C. Clemen, qui préfèrent toutefois parler d'une *parabole sacramentelle*, l'élément principal de la figuration consistant dans la distribution du pain eucharistique : la parabole aurait exprimé le don total de Jésus à ses disciples (M. Goguel), particulièrement à l'heure de sa mort, comme une nourriture spirituelle, perpétuelle. Pour A. Jülicher la *parabole* était plutôt d'ordre *sacrificiel :* elle signifiait la mort violente du Seigneur et les bénédictions que cette mort allait faire rejaillir sur les apôtres. La même interprétation est adoptée par C. Weizsäcker, pour qui toutefois la parabole était une *énigme* et ne fut comprise qu'après la mort du Maître. Weizsäcker insiste aussi sur la notion du corps mystique, comme sur une idée secondairement exprimée par le symbolisme du pain. Cf. E. Haupt, *Ueber die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte*, Halle, 1894; M. Goguel, *L'eucharistie des origines à Justin martyr*, Paris, 1910; C. Clemen, *Der Ursprung des hl. Abendmahls*, dans les *Hefte z. christl. Welt*, 1898; A. Jülicher, *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche*, dans les *Theol. Abhandlungen C. v. Weizsäcker gewidmet*, Fribourg-en-Br., 1892; C. Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter*, 2e édit., Fribourg-en-Br., 1892.

Parmi les hypothèses qui insistent sur le repas célébré par Jésus et lui attribuent une efficacité, un dynamisme surnaturel, celle de A. von Harnack est une des plus anciennes et des moins compliquées. Pour Har-

nack, l'eucharistie se rattache aux repas communs du Seigneur avec ses apôtres. Jésus encadrait ces repas d'un rite de bénédiction pour sanctifier l'acte vulgaire de boire et de manger, et relever ainsi la vie journalière de ses disciples. Cette sanctification consista surtout en ce que Jésus rattacha aux repas célébrés en commun la promesse de sa présence spirituelle et la collation du pouvoir de remettre les péchés. Mieux inspirés que Harnack, un grand nombre d'auteurs voient dans la dernière cène un banquet fraternel célébré par Jésus comme un symbole efficace de charité, d'amour fraternel : voir J. Hoffmann, J. Réville, W. Heitmüller, desquels se rapprochent W. Brandt, J. Wellhausen. Quelques-uns de ces auteurs estiment que la notion de banquet fraternel n'épuise pas le contenu de la cène. W. Heitmüller et J. Wellhausen y retrouvent aussi une prédiction de la mort violente de Jésus et parlent en conséquence d'un banquet funéraire; J. Hoffmann et J. Réville y discernent des perspectives eschatologiques.

Parmi les interprétations dynamiques de la cène, il faut aussi ranger celles de N. Schmidt, F. Kattenbusch, Fr. Dibelius. Les deux premiers auteurs appellent la cène célébrée par le Seigneur un *symbole-alliance :* le symbole efficace d'une nouvelle alliance conclue entre Dieu et son peuple, rappelant l'alliance, voire, peut-être, certains sacrifices d'alliance de l'ancienne Loi. Fr. Dibelius, par contre, parle d'un *symbole-testament.* Préfiguration symbolique de la passion, la cène fut en même temps l'expression solennelle de la dernière volonté salvifique du Seigneur. Cette signification lui aurait assuré la valeur juridique d'un testament et, à certains égards, une valeur sacramentelle.

Enfin, il reste l'interprétation eschatologique de la dernière cène. Replaçant la cène dans le cadre des espérances eschatologiques, elle la présente comme une anticipation du grand banquet messianique de la fin des temps (F. Spitta), ou elle la considère comme une préfiguration de ce repas, constituant pour les disciples du Seigneur le gage de la participation à l'avènement du royaume (A. Andersen-A. Loisy). Cf. J. Hoffmann, *Das Abendmahl im Urchristentum,* Berlin, 1903; J. Réville, *Les origines de l'eucharistie,* Paris, 1908; W. Heitmüller, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum,* Tubingue, 1911; W. Brandt, *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums,* Leipzig, 1893; J. Wellhausen, Ἄρτον ἔκλασεν, dans la *Zeitschr. neutest. Wiss.,* 1906, p. 182; N. Schmidt, *The character of Christ's last meal,* dans le *Journ. Soc. Bible literature,* Boston, 1892; F. Kattenbusch, *Das hl. Abendmahl,* dans la *Christl. Welt,* 1895; Fr. Dibelius, *Das Abendmahl,* Leipzig, 1911; F. Spitta, *Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahles,* dans *Zur Geschichte u. Literatur des Urchristentums,* Gœttingue, 1893; A. Andersen, *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus,* Giessen, 1904.

3° *L'eucharistie paulinienne.* — A la base des interprétations rationalistes de la cène il y a, nous l'avons vu, la supposition que la cène est un des actes qui constituent le drame de la vie de Jésus, un acte dont les caractères profonds excluent la réitération cultuelle. Or, l'eucharistie paulinienne se présentant comme une commémoration de la mort de Jésus régulièrement accomplie par l'Église, on en conclut qu'elle est une création de l'Apôtre des gentils ou des premières communautés chrétiennes et, par conséquent, qu'elle est nettement distincte de la cène célébrée par le Seigneur. Tandis que celle-ci ne fut qu'une parabole en action, tout au plus une espèce de banquet fraternel, funéraire ou eschatologique, la cène constitua dans le christianisme naissant le centre du culte. L'eucharistie paulinienne, en effet, est un *mystère cultuel.* Elle réalise parmi les fidèles d'une manière éminente, la présence du Seigneur Jésus, et cette présence, réalisée par voie de mystère cultuel, est à la fois un *sacrement* et un *sacrifice.* Elle est un sacrement en tant qu'elle est la source abondante, efficace, de l'Esprit, principe de la vie chrétienne et de cette unité sociale mystérieuse qui constitue le corps mystique du Christ, l'Église. Elle est aussi un sacrifice, car, en elle et par elle, les fidèles commémorent la passion du Seigneur, et ils présentent à Dieu leurs propres personnes et leurs bonnes actions en offrande de louange, d'eucharistie. La plupart de ces conclusions, qui sont partiellement d'inspiration catholique, se retrouvent chez W. Heitmüller, H. Weinel, H. Lietzmann, Tr. Schmidt, H. Holtzmann, W. Bousset, J. Weiss, G.-P. Wetter, A. Loisy. Elles y sont toutefois exposées d'une manière qui lèse leur transcendance et qui apparaît contraire à l'authentique doctrine catholique. Le Seigneur glorifié, dit-on, ne possède plus qu'un corps spiritualisé; il est devenu, depuis la résurrection, un *pneuma* vivifiant. Dès lors sa présence dans l'eucharistie serait d'ordre pneumatique, opérée par l'efficacité des paroles rituelles et par la puissance de l'esprit. Aux fidèles cette présence communique la grâce : vertu surnaturelle, fluide subtile, analogue aux notions primitives de *mana* ou d'*orenda.* Cette mystique cultuelle, ajoutent d'aucuns, est étroitement apparentée à celle des religions à mystères, c'est-à-dire à la religiosité du syncrétisme gréco-romain.

4° *La transformation de la dernière cène en mystère eucharistique.* — On peut résumer comme suit les principales hypothèses rationalistes sur les origines de l'eucharistie, sacrement et sacrifice. Au début, affirment-elles, il n'y eut qu'une simple fraction de pain célébrée en souvenir des repas communs de Jésus avec ses disciples et aussi en signe de fraternité; il n'y eut aucune commémoration de la passion de Jésus et, à fortiori, aucune profession de foi en la présence réelle du Seigneur. Paul innova, peut-être sans s'en douter, certainement de bonne foi. Il greffa sur l'agape palestinienne l'institution d'un repas sacramentel et en attribua l'institution au Seigneur lui-même, mourant, ressuscitant, se donnant en nourriture spirituelle à ses fidèles. Beaucoup d'auteurs récents expliquent l'initiative paulinienne par un emprunt aux mystères païens, plus exactement par une influence que ces mystères auraient exercée sur l'Apôtre et sur le milieu dans lequel le christianisme naissant s'est développé. Voici quelques hypothèses qui ont obtenu du succès dans les milieux indépendants.

W. Brandt propose l'hypothèse de repas communs transformés en repas sacramentels par l'Apôtre des gentils. Une fois que les disciples eurent repris courage et confiance, affirme-t-il, les repas communs furent réintroduits en souvenir de ceux que Jésus lui-même avait célébrés. Paul, obéissant à un grand besoin religieux, dans lequel il reconnut une révélation et un ordre de son divin Maître, fit de ces repas une commémoration rituelle de la dernière cène et de la mort sacrificielle de Jésus — A. Eichhorn et J. Hoffmann adoptent à peu près le point de départ de l'hypothèse de Brandt : l'existence de repas fraternels, mais ils attribuent à ces repas, dès l'origine, une signification eschatologique et ils restreignent, de beaucoup, l'initiative paulinienne. C'est par une évolution lente, presque insensible, que la commémoration de la mort sacrificielle de Jésus s'est substituée aux repas communs. Les premiers chrétiens interprétèrent la dernière cène comme une prédiction faite par Jésus de sa mort sacrificielle et, sous l'influence de la théologie de la rédemption et des croyances eschatologiques, ils rapprochèrent du repas de Jésus ainsi compris les agapes fraternelles. — F. Spitta songe surtout à l'influence exercée par la célébration de la Pâque, parti-

culièrement par celle de la deuxième Pâque, dont la célébration était prescrite par la Loi au trentième jour après la grande solennité (Num., IX, 10 sq.). C'est en célébrant la deuxième Pâque en Galilée, le 14 ijjar, que les disciples, réfléchissant sur les événements du 14 nisan, ont compris comment Jésus, mort le jour même du 14, était devenu l'agneau pascal d'Israël (I Cor., V, 7). Retenant cette identification, ils l'ont associée aux repas pascaux célébrés dans la suite. Ainsi naquit la foi en une Pâque nouvelle, en une institution du Seigneur Jésus. Ajoutez à la naissance d'une Pâque chrétienne les apparitions fréquentes du Ressuscité, introduisant dans la cène, à côté de la théologie pascale, la croyance en la présence réelle du Seigneur, mort et glorieusement ressuscité, bref la théologie des religions à mystères. — A. Jülicher insiste, lui aussi, sur les repas célébrés en commun, mais il explique leur transformation par l'évocation du souvenir de la cène. Cette évocation ne fut pas le résultat de la *Gemeindetheologie*, des spéculations théologiques (cf. J. Hoffmann et A. Eichhorn), mais elle répondit, d'après Jülicher, à un besoin psychologique intense des apôtres : le besoin de se rappeler le dernier acte posé par le Maître et de sentir le Seigneur présent dans leur milieu. L'imagination créatrice, travaillée par la foi religieuse et l'espérance, a fait le reste. — L'explication de Jülicher est celle d'E. Grafe qui, de plus, insiste sur la note mélancolique propre, dans l'évangile de saint Luc, au récit de la dernière cène, et sur la nostalgie du passé qui amena les apôtres à se représenter le Seigneur comme présent au milieu de ses fidèles. — Enfin voici, brièvement indiquée, l'hypothèse de C. Clemen. D'accord avec Jülicher, Clemen attribue les origines de l'eucharistie paulinienne à une transformation des repas fraternels sous l'influence du souvenir de la dernière cène. La cause déterminante de cette évolution fut la répétition religieuse des paroles prononcées par le Maître. Au début, ces paroles étaient répétées spontanément; à la longue, elles ont revêtu un caractère sacré, traditionnel; leur répétition fut attribuée à un ordre formel de Jésus. Dans l'entre-temps, la foi des fidèles enrichit la cène d'un contenu théologique.

II. Quelques hypothèses plus récentes sur les origines de l'eucharistie. — Des hypothèses plus récentes sur les origines de l'eucharistie, généralement plus complexes que celles que nous venons de présenter, nous exposerons les plus originales : celles de F. Wieland, G.-P. Wetter, H. Lietzmann. Celle de Wieland, la seule proposée par un auteur catholique, concerne uniquement l'eucharistie-sacrifice. Elle fut, on le sait, vivement attaquée et encourut la désapprobation de l'Église. Nous ferons suivre l'exposé de ces hypothèses de celui des analogies juives et païennes juxtaposées à l'eucharistie par les partisans des études comparatives pour expliquer, par voie d'emprunt ou de syncrétisme, les origines de l'eucharistie paulinienne et johannique.

1° *Hypothèse de F. Wieland sur les origines de l'eucharistie-sacrifice.* — En étudiant les origines de l'autel chrétien, la transformation de la *mensa* primitive en autel-tombeau, Wieland rechercha, dans les textes du Nouveau Testament et dans les écrits des Pères, la doctrine de l'Église ancienne sur l'eucharistie (Cf. F. Wieland, *Mensa und Confessio*, Munich, 1906; *Die Schrift Mensa und Confessio und P. E. Dorsch*, Munich, 1908; *Der vorirenäische Opferbegriff*, Munich, 1909. — Ces ouvrages furent attaqués par le R. P. E. Dorsch, *Altar und Opfer*, dans la *Zeitschr. kath. Theol.*, t. XXXII, 1908, p. 307-352; *Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt*, Innsbruck, 1909; *Aphorismen und Erwägungen des « vorirenäischen » Opferbegriffes*, dans la *Zeitschr. kath. Theol.*, t. XXXIV, 1910, p. 307-347.)

D'après F. Wieland, il n'y a, dans les écrits du Nouveau Testament, aucun passage qui présente l'eucharistie comme un sacrifice d'offrande. Ni les récits de la dernière cène, ni l'enseignement de saint Paul ne contiennent cette doctrine. L'expression « *rompre* le pain » est à traduire, simplement, *distribuer* le pain béni. Les termes διδόμενον et ἐκχυννόμενον (Matth., XXVI, 26 sq.; Marc., XIV, 22 sq.; Luc., XXII, 19 sq.; I Cor., XI, 23 sq.) se rapportent au sacrifice de la croix. Il en est de même du symbolisme de la consécration sous les deux espèces, de l'anamnèse prescrite par le Seigneur, de l'allusion à Exod., XXIV, 8, contenue dans l'expression αἷμα τῆς διαθήκης, de la comparaison avec l'agneau pascal. Quant aux lettres de saint Paul, elles décrivent l'eucharistie comme un repas et se servent du terme εὐλογεῖν pour exprimer l'action du prêtre qui la célèbre. Seuls deux passages : I Cor., X, 18 et Hebr., XIII, 10, paraissent proposer une doctrine plus évoluée. Toutefois saint Paul n'assimile l'eucharistie ni aux sacrifices juifs, ni aux sacrifices des païens, mais il se contente de juxtaposer ces derniers à ceux de l'ancienne Loi. La « table du Seigneur » (℣. 21) n'est pas à identifier avec l'autel du temple de Jérusalem (℣. 18). Quant à Hebr., XIII, 10, les termes φαγεῖν et θυσιαστήριον n'ont qu'une signification métaphorique; s'il en est autrement, il reste que le verset, ainsi que le prouvent les ℣. 11, 12, se rapporte, lui aussi, au sacrifice de la croix. Bref, tous les passages du Nouveau Testament sur l'eucharistie établissent que celle-ci doit être conçue, au point de vue du rite, comme un repas, et, au point de vue de sa signification, comme une action de grâces sur le corps et le sang du Seigneur Jésus, rendus réellement présents, en rapport avec son sacrifice de la croix *(im Hinblick auf sein Kreuzopfer)*. Un seul texte a dépassé cette doctrine, à savoir Hebr., XIII, 15, où l'eucharistie est décrite comme la prière de louange de Jésus crucifié.

Wieland appuya ces conclusions sur le sens métaphorique de προσφορά dans les écrits du Nouveau Testament, sur la doctrine des Pères apostoliques et des Pères apologistes. Il conclut que saint Irénée fut le premier à introduire la doctrine nouvelle de l'eucharistie-offrande, le Christ eucharistique étant devenu dans l'enseignement d'Irénée l'oblation par excellence des fidèles (*Adv. hæreses*, IV, XVII, 5; XVIII, 4). Cette évolution doctrinale se serait accomplie sous l'influence de deux facteurs : la séparation de l'agape de l'eucharistie, ce qui permit d'adopter plus facilement une terminologie nouvelle sacrificielle, et l'introduction des offrandes des fidèles dans le corps de la liturgie eucharistique, ce qui donna nécessairement un aspect d'offrande à l'eucharistie elle-même.

2° *Hypothèse de G.-P. Wetter sur les origines de l'eucharistie, mystère et sacrifice.* — L'influence attribuée aux offrandes alimentaires, présentées par les fidèles dans les assemblées du culte, sur l'évolution de la doctrine de l'Église touchant l'eucharistie est également reconnue par G.-P. Wetter. Toutefois, aux yeux de cet auteur, elle n'est qu'un des facteurs qui ont constitué la liturgie eucharistique, et son rôle s'est limité à l'aspect sacrificiel de celle-ci. Voici d'ailleurs comment Wetter se représente les origines de l'eucharistie.

Wetter distingue dans l'eucharistie deux rites différents : un mystère et un sacrifice. Le vocabulaire de l'histoire des religions appelle « mystère » un ensemble de rites, commémorant un thème mythique et cherchant à réaliser, dans le présent, par le symbolisme du rituel, le thème qu'ils représentent. C'est « le culte du souvenir, l'entretien de la vie affective par la résurrection du passé sacré, qui devient ainsi un perpétuel présent et un éternel avenir; l'abolition du temps profane par le temps sacré, la substitution à la vie profane du rythme de l'histoire divine ramassée dans ses actes essentiels ».

(H. Delacroix, *La religion et la foi*, Paris, 1922, p. 15). Trois notes caractéristiques distinguent le mystère de tout autre acte cultuel : d'abord le caractère secret ou ésotérique, puisque les mystères se présentent comme des rites d'initiation; ensuite le grand nombre et le riche symbolisme des cérémonies; enfin la prétendue efficacité surnaturelle des rites. A l'arrière-plan du mystère se dessine souvent le mythe d'un dieu mort et ressuscitant : drame qui se renouvelle mystérieusement et dont les fruits sont communiqués à ceux qui participent à la célébration du mystère (cf. J. Coppens, *L'offrande des fidèles dans la liturgie eucharistique ancienne*, Louvain, 1927, p. 1-5). Tout autre est la valeur religieuse, la signification du sacrifice. C'est un acte sacré par lequel l'homme présente à Dieu l'offrande de quelque chose qui lui tient à cœur et qui plaît au souverain Maître. Le sacrifice se présente de cette manière dans toutes les religions, y comprises les plus spirituelles, celles qui interprètent le sacrifice comme la manifestation extérieure des sentiments de dépendance et de soumission, qui animent toute âme religieuse.

Or, d'après Wetter, l'eucharistie est à la fois un mystère et un sacrifice. L'eucharistie est un mystère, c'est-à-dire la commémoration symbolique, efficace et mystique de la passion, de la mort sacrificielle et de la résurrection du Seigneur Jésus. L'auteur démontre longuement dans un premier ouvrage (*Altchristliche Liturgien*, t. I, *Das christliche Mysterium*, Gœttingue, 1921) que les anciennes liturgies et les prières eucharistiques primitives ont pour objet l'épiphanie, la passion, la mort, la résurrection du Christ, renouvelées mystiquement en faveur des fidèles. De toutes les prières l'anaphore entre en ligne de compte d'une manière spéciale. Par contre, les paroles de l'institution ont primitivement fait défaut, tandis que l'épiclèse, aux origines, se rapportait aux fidèles, non pas aux éléments de l'eucharistie. Quant à l'anamnèse, elle était dépourvue de toute idée d'offrande et elle n'avait d'autre destination que de prolonger le thème de l'anaphore au delà des paroles de l'institution.

Comme tout mystère, l'eucharistie comprenait un ensemble de rites censés efficaces. Elle était réputée réaliser, d'une manière réelle, objective, la présence du Seigneur et de ses mystères au milieu des fidèles. Aux origines toutefois, les éléments n'avaient qu'un rôle secondaire. Le Christ était censé présent plutôt dans l'assemblée des chrétiens que dans le pain ou dans le vin; sa présence revêtait un aspect eschatologique et pneumatique; elle était réalisée moins par les paroles de l'institution, qui font défaut en certaines liturgies, que par la vertu mystérieuse des cantiques et des prières d'action de grâces. Dans la suite, la présence du Seigneur fut conçue d'une manière plus « massive »; elle fut, en quelque sorte, incorporée aux éléments matériels du mystère.

Au moment où cette dernière transformation s'accomplit, l'eucharistie était aussi en voie de devenir un sacrifice, un rite d'offrande. Elle le devint définitivement sous l'influence d'un rite emprunté au judaïsme : l'offrande des dons alimentaires; rite qui se juxtaposa au mystère, héritage du syncrétisme hellénistique. En effet, affirme Wetter, au début de la prédication chrétienne, suivant l'exemple du Seigneur et les usages établis dans les Églises de Palestine, l'eucharistie fut accompagnée d'un repas pris en commun. Aux origines, les mets servis étaient fournis par quelques riches fidèles; plus tard, ils l'étaient par des contributions volontaires de toute la communauté. L'oblation des vivres devint l'objet d'un ensemble de cérémonies, et elle se présenta bientôt comme un vrai sacrifice de prémices. Toutefois le sacrifice ne put se maintenir comme rite indépendant. Au moment où l'on affirma la transsubstantiation des éléments eucharistiques, l'offrande des prémices fut dépouillée de son importance originelle; elle se combina avec le mystère eucharistique et imprima à celui-ci, pour la première fois, un caractère de sacrifice. Désormais l'attention des fidèles se concentra autour des éléments matériels, devenus le corps et le sang du Seigneur. A la faveur d'une confusion habilement exploitée, les prières composées primitivement pour l'offrande des dons alimentaires passèrent à l'offrande des éléments eucharistiés et aboutirent ainsi à rompre l'unité des anciennes prières, l'unité du canon eucharistique primitif (cf. J. Coppens, *L'offrande des fidèles dans la liturgie eucharistique ancienne*, Louvain, 1927; G.-P. Wetter, *Altchristliche Liturgien*, t. II, *Das christliche Opfer*, Gœttingue, 1922).

3° *Hypothèse de H. Lietzmann.* — L'analyse des anciennes prières liturgiques, qui est au point de départ des ouvrages de Wetter, explique le travail publié par H. Lietzmann sur les origines de l'eucharistie : *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn, 1926. La principale caractéristique de la nouvelle théorie consiste dans l'affirmation de deux formes distinctes et primitives d'eucharistie.

Après une introduction aux sources liturgiques, Lietzmann analyse, d'après les liturgies orientales et occidentales, les prières d'action de grâces, d'anamnèse, d'épiclèse, celles qui accompagnent la bénédiction de l'encens et l'offrande de la matière du sacrifice. Il aboutit à cette conclusion : les liturgies se ramènent à deux types primitifs, le type romain de la *Traditio apostolica* et le type alexandrin du *Canon de Sérapion*, le premier continuant l'eucharistie paulinienne, le deuxième remontant à l'eucharistie célébrée dans les Églises de Palestine. Voici comment les deux liturgies se seraient constituées :

Après la mort et la résurrection du Seigneur, les premières communautés chrétiennes de Palestine furent amenées, par la foi en l'existence céleste de Jésus, en sa présence spirituelle au milieu des fidèles, à reprendre une des habitudes les plus chères du Maître : à savoir la *Tischgemeinschaft* journalière, la pratique des repas communs (Matth., XVIII, 20). Le rite était simple, mais il fut pénétré d'espérances eschatologiques. Un membre de l'assistance prenait le pain, le bénissait, le rompait, le distribuait aux convives. Le repas était entrecoupé d'exclamations de joie messianique. A l'invitatoire *Maranatha* on répondait par le chant enthousiaste de l'*hosanna*. Vu l'humble condition des premiers fidèles, les mœurs simples des premières communautés, la coupe de vin qui, chez les Juifs, clôturait le repas, faisait ordinairement défaut chez les chrétiens. Pour le reste, c'était exactement le rituel du repas en commun de toute *chabourah*, de tout groupe de disciples se réunissant autour de leur Maître pour la fraction de pain.

L'eucharistie palestinienne primitive serait attestée, d'une manière implicite, par la teneur originelle du discours johannique sur l'eucharistie, par les plus anciennes peintures murales des catacombes, par l'usage exclusif de l'eau, voire du fromage ou d'autres aliments, dans quelques liturgies anciennes (*op. cit.*, p. 248). Elle serait attestée explicitement par Act., II, 42 et 46; XX, 11; XXVII, 35; Luc., XXIV, 30, 35; par plusieurs passages des *Actes apocryphes* ou des *Homélies clémentines* (*Hom. clem.*, XI, 36; XIV, 1; *Act. Vercell.*, V; *Acta Joann.*, CVI-CX; *Acta Thomæ*, XXVII-XXIX; XLIX-L; CXXXIII); enfin par le rituel de l'agape décrite dans la *Traditio apostolica* d'Hippolyte (*op. cit.*, p. 249) : agape qui d'ailleurs s'appelle encore δεῖπνον κυριακόν.

Toutefois, bientôt, particulièrement en dehors de la Palestine, l'eucharistie primitive acquit des aspects nouveaux. A Jérusalem, où les fidèles continuaient à

fréquenter le Temple, ils se contentèrent des sacrifices officiels (Act., III, 11; v, 12; XXI, 26); ailleurs, ils attribuèrent à l'eucharistie elle-même un caractère sacrificiel; ils lui accordèrent la vertu expiatrice des sacrifices de l'ancienne Loi et ils considérèrent ses éléments comme les véhicules surnaturels d'une puissance de sanctification mystérieuse et sacrée. Plus tard, l'eucharistie paulinienne imprima, elle aussi, son caractère sur le rituel des Églises de Palestine. Elle lui communiqua le calice de bénédiction, l'usage de joindre la bénédiction du calice à celle du pain au début du repas (I Cor., XI, 27; *Didachè*, IX), enfin, partiellement, la teneur de l'action de grâces, célébrant les bienfaits accordés aux fidèles par le Seigneur Jésus. On conserva toutefois assez longtemps une grande liberté dans la récitation des prières eucharistiques (*Didachè*, x, 6). L'évolution aboutit à une liturgie du type de celle de Sérapion. Celle-ci conserve, d'après M. Lietzmann, plusieurs traits de ressemblance avec l'ancienne eucharistie palestinienne, bien que voilés sous des emprunts à l'eucharistie paulinienne, au rituel de la Synagogue (Trishagion) et à des prières hellénistiques (littérature pseudo-hermétique). Enfin, on retrouve encore quelques traces de l'ancien rite palestinien dans la liturgie de saint Marc.

Distincte, dès les origines, des repas de fraternité célébrés par les Églises de Palestine, l'eucharistie paulinienne, qui est constituée dès l'an 50, se rattache directement à la dernière cène, c'est-à-dire au repas d'adieu que le Christ célébra avec ses disciples, la veille de sa mort. Ce ne fut pas un repas pascal, mais un simple repas commun, pareil à celui des communautés palestiniennes, un peu plus solennel cependant, puisque, cette fois, il comprit la bénédiction d'une coupe de vin. Jésus, sous le coup de l'émotion profonde qui l'étreignit devant la vision de sa mort, se compara, au cours du repas, aux victimes de l'Ancienne Loi et appela son sang, qui allait être répandu, le gage d'une alliance nouvelle. Saint Paul s'est inspiré des gestes du Seigneur pour créer sa conception particulière de l'eucharistie; une révélation vint confirmer son interprétation de la cène et lui communiqua l'ordre de réitérer le repas du Seigneur (*op. cit.*, p. 254-255). Ajoutez à ces facteurs l'influence des croyances, déjà signalées dans les Églises palestiniennes, en la résurrection de Jésus et en l'imminence de son retour glorieux, et les origines de l'eucharistie apparaissent expliquées. Plus tard saint Paul établit aussi un parallèle entre l'eucharistie et les repas sacrificiels, voire les banquets funéraires païens.

Au point de vue du rite, l'eucharistie paulinienne se distingua, dès les origines, par la récitation des paroles de l'institution, par l'importance de la prière dite d'anamnèse, par la bénédiction d'une coupe de vin, par la mention du sang de l'alliance, par l'addition d'un repas d'agape. Elle identifia également le repas d'adieu célébré par Jésus avec le repas pascal, mais cette identification ne laissa pas de traces dans la constitution du rituel eucharistique paulinien. Quant aux croyances, outre l'attente eschatologique et le rappel des mystères du Seigneur, l'eucharistie paulinienne proclama le caractère sacrificiel de la commémoration de la mort du Seigneur. De plus, elle insista sur la présence réelle du Seigneur et sur la grâce de la κοινωνία, c'est-à-dire de l'union mystique des fidèles avec le Christ, réalisée par la présence sacramentelle du Seigneur. L'efficacité du rite était attribuée à une épiclèse de l'Esprit.

Ce fut l'eucharistie paulinienne qui l'emporta dans l'Église. Elle s'imposa dans la plupart des chrétientés (I Cor., XI, 23-34), dans lesquelles on la reconnaît à la mention explicite de la manducation de la chair du Seigneur et à la théologie de la rédemption qui l'accompagne. Elle subit toutefois certaines modifications. L'agape ne tarda pas à se séparer de la cène du Seigneur, quand la bénédiction du calice fut juxtaposée à celle du pain, surtout quand la célébration de l'eucharistie fut transposée au matin. L'eucharistie, se joignant alors à la synaxe didactique, emprunta à la liturgie synagogale certaines prières de bénédiction; l'agape, par contre, dégénéra rapidement. En quelques endroits, elle fut une liturgie secondaire, célébrée le soir, gardant, par conséquent, un caractère eucharistique (*Can. Hippolyti;* Tertullien); ailleurs, elle perdit entièrement ce caractère et devint ce que furent primitivement les repas pris en commun des églises palestiniennes *(Trad. Hippolyti)*.

Signalons en terminant que, d'après Lietzmann, les prières du Qiddoush ne contribuent pas à expliquer les origines eucharistiques.

III. L'EUCHARISTIE ET LES ANALOGIES JUIVES ET PAÏENNES. — 1° *État de la question.* — En proposant sa doctrine eucharistique, l'Église invite les fidèles à y distinguer trois aspects fondamentaux. L'eucharistie contient la présence réelle, substantielle de Jésus sous les espèces du pain et du vin; elle a la valeur d'un sacrement, en tant que les espèces du pain et du vin constituent le signe, symbolique et efficace, de l'alimentation surnaturelle des croyants; elle a aussi la valeur d'un vrai sacrifice, chaque fois que la présence du Christ dans les espèces sacramentelles est réalisée par la célébration de la messe. En réservant au premier aspect de l'eucharistie, le plus fondamental, l'appellation de mystère, nous dirons que l'eucharistie est à la fois un *mystère*, un *sacrement* et un *sacrifice*. Toutefois les trois aspects se tiennent étroitement. L'aspect de repas sacré appartient à la fois au sacrement et au sacrifice, et, d'autre part, l'idée de mystère se retrouve dans la notion de sacrifice, en tant que le sacrifice eucharistique consiste dans le renouvellement, par voie de mystère (saint Grégoire le Grand), du sacrifice historique de Jésus.

A chacun des trois aspects de l'eucharistie, les historiens des religions juxtaposent des analogies. Bien souvent eux aussi retrouvent, dans le culte des grandes religions, trois actes rituels distincts et fondamentaux. « Le culte est l'ensemble des pratiques par lesquelles la foi s'exprime et se recrée. On peut ramener à trois ses motifs principaux : 1° *La commémoraison :* le culte du souvenir, l'entretien de la vie affective par la résurrection du passé sacré qui devient un perpétuel présent et un éternel avenir; 2° *le besoin d'une matière*, qui soit un véhicule de la force sacrée : la synthèse de la parole et de l'élément, de la matière et de l'esprit; la grâce captée, visible et voilée sous des espèces sensibles qui témoignent de sa réalité et de sa présence; 3° *l'exercice en commun*, l'action sociale. » (Cf. H. Delacroix, *La religion et la foi*, Paris, 1922, p. 15, 52-53.)

2° *Les analogies juives.* — Les prétendues analogies juives sont peu nombreuses et ne sont guère précises; elles se limitent à l'un ou l'autre aspect accidentel ou rituel de l'eucharistie.

1. *L'eucharistie-mystère.* — L'Ancien Testament, le judaïsme palestinien ou hellénistique ont-ils connu la notion de mystère cultuel? La plupart des auteurs le contestent en ce qui concerne l'Ancien Testament et le judaïsme palestinien (R. Kittel, *Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament*, Stuttgart, 1924; G. Kittel, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum*, Stuttgart, 1926). Le cas du judaïsme hellénistique est moins clair (cf. L. Cerfaux, *Influence des mystères sur le judaïsme alexandrin avant Philon*, dans *Le Muséon*, t. XXXVII, p. 29-88, et, *Rev. sc. philos. théol.*, 1926, t. XV, p. 104-105). Mais, nulle part, l'Ancien Testament ne contient des allusions certaines à des mystères d'un dieu mort et res-

suscité pour le salut de ses fidèles. On allègue parfois quelques textes à l'appui d'une prétendue pénétration des mystères d'Adonis en Palestine, à partir de l'époque des Rois, peut-être même à partir de celle des Juges (Os., VI, 1-3; V, 14; XIII, 7-8. Jardins d'Adonis : Is., I, 29; XVII, 10; cf. Jerem., XXII, 18; XXXIV, 5; II Chron., XXXV, 25; Gen., XXXVII, 33; Ezech., VIII, 14; Zach., XII, 11; Cant., IV, 8; Jerem., XXII, 20-22. Jud., XI, 29-40, d'après R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris, 1921, p. 261-264). Ces divers textes sont d'interprétation douteuse. Les auteurs qui s'y appuient pour reconstituer les mystères du dieu phénicien (W.-W. Baudissin, *Adonis und Esmun, Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und Heilgötter*, Leipzig, 1911; E. Sellin, *Die alttestamentliche Hoffnung auf Auferstehung und ewiges Leben*, dans la *Neue Kirchliche Zeitschrift*, 1919, t. XXX, p. 232-289), conviennent, eux-mêmes, de l'incertitude de leurs déductions.

2. *L'eucharistie-sacrement.* — Les repas sacrés sont anciens en Israël : repas sacrificiels, repas des *chabouroth*, repas funéraires. Quelques autres repas présentent un intérêt plus particulier : le repas pascal, le repas messianique, les repas des esséniens. Nous terminerons l'aperçu sur les repas sacrés des Hébreux par quelques notes sur la manne, qui fut la nourriture surnaturelle d'Israël au désert et qui apparaît, dans les spéculations rabbiniques, comme la nourriture spirituelle du peuple élu durant l'âge messianique.

a) Repas sacrificiels. — Dès les temps les plus anciens les sacrifices furent, le plus souvent, accompagnés d'un repas où les fidèles mangeaient les chairs de la victime. On trouve, dans les saintes Écritures, plusieurs descriptions de ces repas sacrificiels (cf. p. ex. I Reg., XX, 27; IX, 18-24). Sacrifier est dans le vocabulaire biblique presque synonyme de manger et de boire devant Yahweh (Exod., XXXII, 6; Deut., XII, 18; Jud., IX, 27; II Reg., XV, 11 sq.; Am., II, 8, etc.). Tous les sacrifices, en effet, à l'exception de l'holocauste *('ôlâ)*, paraissent avoir comporté un repas.

On sait l'importance attachée à ce genre de repas dans les religions sémitiques par la théorie de R. Smith (*Lectures on the religion of the Semites*, Londres, 1894) et l'interprétation que cet auteur en a proposée : sacrifice de communion, de consubstantiation, connexe au totémisme ou, du moins, à l'état mental d'où le totémisme est sorti. Cette conception des sacrifices sémitiques et primitifs exerça autrefois une grande influence sur nombre d'auteurs, tels que Frazer, Sidney Hartland, Jevons et Grant Allen. Aujourd'hui, elle est controuvée et ne se vérifie plus ni dans les formes élémentaires de la vie religieuse, ni dans la religion des Sémites. En particulier, l'histoire des sacrifices de l'Ancien Testament ne rentre pas dans les cadres rigides et préconçus de l'hypothèse totémiste. C'est l'avis non seulement de l'exégèse conservatrice, mais aussi de la plupart des auteurs indépendants (cf. A. Lods, *Éléments anciens et éléments modernes dans le rituel du sacrifice israélite*, dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1928, t. VIII, p. 399-411).

b) Repas des chabouroth. — En Israël tout repas avait un caractère religieux. La tradition juive a conservé une parole de R. Aqiba qui exprime bien le principe dont les Juifs, soucieux d'observer la Loi et de rendre au Seigneur en toutes circonstances, en toutes choses, la part qui lui revient, se sont inspirés : « On ne peut jouir d'aucun bien de ce monde sans prononcer une bénédiction. » (*Ber.*, 35 *a*.) Aux repas ordinaires le pain était béni : « Béni sois-tu, ô Seigneur, notre Seigneur, qui fais que la terre produise le pain », et l'on récitait une bénédiction pareille sur la coupe de vin : « Béni es-tu, Seigneur, notre Dieu, qui crées le fruit de la vigne. » (*Ber.*, VI, 1; *Tos. Ber.*, VI, 24.) On remarquera que la bénédiction ne portait pas sur les mets, mais s'adressait, en action de grâces, au Seigneur source de tous les bienfaits.

Lorsque, dans le judaïsme, l'usage d'établir des *chabouroth*, des corporations religieuses, s'introduisit et se répandit, la bénédiction du repas, au cours des réunions organisées par ces fraternités, fut de plus en plus solennisée (H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, Bonn, 1925, p. 207-209; K. Völker, *Mysterium und Agape*, Gotha, 1927, p. 1-11).

La veille du sabbat ou d'une fête, le repas d'une *chabourah* revêtait un caractère religieux plus accentué : à la bénédiction usuelle du pain et du vin s'ajoutait celle d'une deuxième coupe, puis la récitation d'une prière pour la sanctification du sabbat ou de la fête. Le tout constituait le rite du *qiddoush*, ou de la sanctification. A la tombée de la nuit, les membres de la *chabourah* se réunissaient dans une maison privée. Le repas s'ouvrait par la bénédiction d'un calice rempli de vin, sur lequel on récitait, d'après l'ordre fixé par Hillel, la bénédiction du vin, puis celle du sabbat. Aussitôt après, le président bénissait le pain, voire, pour la circonstance spéciale, deux pains : ce qui primitivement, lorsque le repas débutait dans l'après-midi, constituait le rite initial. Enfin la bénédiction d'une deuxième coupe de vin clôturait la cérémonie et le repas.

Comparant le rituel d'une *chabourah* ou du *qiddoush* à celui de l'agape, Lietzmann (*op. cit.*, p. 202-210) constate une grande ressemblance entre le repas d'une *chabourah* et l'agape chrétienne : de part et d'autre, au début du repas, bénédiction et fraction du pain, puis récitation d'une prière sur une coupe de vin, enfin, pour clore le repas, bénédiction finale sur une deuxième coupe. Tous ces rites sont attestés par le texte éthiopien de la *Traditio apostolica*. La deuxième coupe n'est pas mentionnée dans la version latine du document, mais la raison de cette omission est obvie. Nous savons, en effet, ajoute l'auteur, que les Églises de Palestine ont, aux origines, célébré l'eucharistie sans bénir une coupe de vin, se conformant ainsi à la forme la plus simple d'entre les repas célébrés par le Maître avec ses disciples.

Quant aux cérémonies propres au *qiddoush*, elles n'entrent pas en considération. Toutefois, l'on peut vraisemblablement mettre en rapport avec le *qiddoush* les renseignements qui nous ont été conservés sur la célébration de la *cœna pura* dans les milieux juifs romains. Dans ces milieux, on appelait *cœna pura* le repas religieux célébré par les juifs la veille du sabbat. Dölger a expliqué l'appellation très énigmatique au moyen d'un sens attribué à *purus* par Festus *(De verborum significatu)* et il traduit : repas de fête *(feierliche cena)*. Quelle que soit la traduction, il importe de noter les inscriptions que portent quelques fragments de coupes de bénédiction utilisées en ce genre de repas : λάβε εὐλογίαν, BIBAS CUM EULOGIA. Enfin il est non moins important de savoir que la *cœna pura* se distinguait des repas ordinaires par la manducation d'un plat de poisson. Dölger estime que cette coutume juive a pu accélérer l'introduction du symbole du poisson pour signifier chez les chrétiens le mystère de l'eucharistie. Cf. sur la *cœna pura*, F.-J. Dölger, Ιχθυς, t. II, Munster-en-W., 1922, p. 536 sq.

Note sur les repas des chabouroth. — W.-O.-E. Oesterley (*The jewish background of the christian liturgy*, Oxford, 1925, p. 167 sq.) présente comme suit l'institution des *chabouroth* en Israël : « Après l'exil, la coutume s'établit en Israël de se réunir entre amis, le vendredi après-midi, et de prendre part à un repas commun. Ces réunions se caractérisaient par leur caractère nettement religieux. Des sujets religieux y faisaient l'objet des conversations. Les petits groupes qui organisaient ce

genre de réunion s'appelaient *Chabourah*, terme dérivant de *chabêr*, camarade, compagnon, ami. Le repas commençait dans l'après-midi et se prolongeait jusqu'au crépuscule. Le repas était alors interrompu. Celui qui le présidait prenait une coupe de vin et prononçait une formule de bénédiction pour la *Qedoushath hayôm*, la sanctification du jour. »

c) Repas funéraires. — L'existence des repas funéraires en Israël, à l'époque de Notre-Seigneur Jésus-Christ, n'est pas abondamment attestée. Le témoignage principal est celui de Flavius Josèphe (*Antiq. jud.*, XIV, x, 8). D'après ce texte les colonies juives de la Diaspora tenaient de Jules César l'autorisation expresse de former des thiases et de se réunir pour des repas fraternels. H. Leclercq (*Agape*, dans le *Dict. arch. chrét. lit.*, t. i, 1924, col. 779) insiste beaucoup sur ce texte. Il en rapproche les allusions contenues dans l'Ancien Testament *au pain des douleurs*, לחם אונים, et au *calice de consolation*, כוס תנחמים. Un passage de Jérémie (xvi, 7) paraît appuyer l'interprétation de ces deux expressions. G.-F. Moore (*Judaism in the first centuries of the christian era*, t. ii, Cambridge, 1927) propose d'y rattacher également Deut., xxvi, 12-15. Le sens du vers. 14 est obscur. Saint Jérôme a traduit : *nec expendi ex his quidquam in re funebri*, mais sa version reflète probablement l'opinion des rabbins (cf. *Sifre Deut.*, § 303).

d) Repas pascal. — De tous les repas religieux juifs, le repas pascal mérite le plus de considération, parce que la plus ancienne tradition, celle des évangiles synoptiques, atteste clairement le rapport établi par le Seigneur entre ce repas et la cène eucharistique. Voici comment ce repas se célébrait à l'époque de Jésus-Christ : « L'ordre suivi dans le repas pascal est décrit dans le traité spécial de la *Mischna* consacré à la Pâque. Peut-être quelques détails s'étaient-ils modifiés depuis le temps de Jésus, environ 150 ans auparavant, mais l'ensemble n'avait certainement pas changé. L'antique rituel de l'Exode, très simple, avait subi des additions. La fête était la plus joyeuse de l'année. D'autre part, un jeûne strict était obligatoire depuis le déjeuner du matin. Le repas pascal était donc devenu plus abondant, se rapprochant peut-être de ceux des usages grecs qui n'avaient rien de contraire à la religion et à une morale plus sévère. Le vin avait toujours eu sa large place dans les festins des Israélites. La Judée surtout est une terre de vigne. Pour la Pâque, on avait fixé un minimum de quatre coupes, que tous devaient boire au même moment, sans borner à cela l'usage du vin, qui restait libre... La cérémonie commençait par la bénédiction de la première coupe, bénédiction du vin et du Jour d'après Hillel, du Jour et du vin d'après Chammaï. Puis, on apportait des légumes, avec un plat rempli de sauce (*haroseth*)... Ce premier service terminé, on apportait l'agneau pascal. Alors commençait la commémoraison des bienfaits de Dieu. Le père de famille expliquait la raison d'être du rite, rappelait la délivrance d'Israël. Il n'y avait rien de strictement prescrit; la *Mischna* suggère des thèmes, à la façon de nos sermonnaires. On buvait la seconde coupe. Les herbes amères étaient mangées avec l'agneau... Puis, on versait la troisième coupe et l'on rendait grâces à Dieu. La quatrième coupe est mentionnée aussitôt après. Elle est suivie du *Hallel*, composé des psaumes cxv-cxviii. Le dernier psaume, avec son : « Béni soit celui qui vient au nom de Yahweh! » donnait ouverture aux espérances messianiques... Cependant la conversation continuait, ordinairement si avant dans la nuit que la *Mischna* prévoit le cas où l'on serait obligé d'éveiller les dormeurs. » (M.-J. Lagrange, *L'Évangile de Jésus-Christ*, Paris, 1928, p. 499-500.) Après la ruine du Temple, l'agneau ne parut plus sur la table; il fut remplacé par un tout autre rôti. Les prescriptions rituelles s'amplifièrent. Elles furent codifiées dans l'*Haggadah* pascale. Parmi les nouveaux rites ainsi introduits ou, du moins, nouvellement détaillés, il convient d'accorder une mention spéciale au rite de l'*aphiqomen*, ainsi qu'aux prières récitées sur les trois pains non fermentés qui figuraient au repas et qui étaient désignés respectivement comme *Kohen*, *Lévi* et *Israël*. C'est, en effet, au rite de l'*aphiqomen* et aux prières susmentionnées que R. Eisler a voulu rattacher l'origine de l'eucharistie (*Das letzte Abendmahl*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1925, t. xxiv, p. 161 sq.; 1926, t. xxv, p. 5 sq.). Voici, brièvement indiqué, l'essentiel du rite et des prières (cf. J. Bonsirven, *Sur les ruines du Temple*, Paris, 1928, p. 281-283).

Le *séder*, c'est-à-dire l'ordonnance du repas pascal conforme aux traditions rabbiniques, prescrit de placer sur la table, somptueusement parée et illuminée, trois pains azymes. Chacun de ces pains a reçu un nom symbolique : *Kohen*, *Lévi* et *Israël*. Avant la récitation du récit de la Pâque, l'*haggadah* pascale, le président saisit un des azymes, celui du milieu : le pain *Lévi*, le rompt en deux parties, en dépose une sur le plat et réserve l'autre pour la fin du repas. Après la récitation du récit et après la deuxième coupe de vin, le président rompt le pain *Kohen* et une partie du pain *Lévi* et les distribue; puis, après la manducation des herbes amères, c'est le tour du troisième pain azyme : le pain *Israël*. Le maître de maison le prend, en enveloppe un morceau d'herbes amères en souvenir d'Hillel, qui enveloppait ainsi l'agneau pascal et les herbes amères dans l'azyme. Il reste le morceau du deuxième pain azyme *Lévi*, qui fut mis en réserve et que les traditions rabbiniques appellent *aphiqomen*. Le chef de famille doit le prendre, le repas terminé, avant la bénédiction de la troisième coupe; il en mange et le distribue, afin de finir le repas sur un mets rituel. Toutefois, à une date qu'il est impossible de déterminer, la coutume amusante s'introduisit de cacher l'*aphiqomen* sous le coussin du fauteuil; un des enfants présents au *séder* devait ensuite le dérober et ne le rendait que moyennant la promesse d'un cadeau. Eisler suppose que primitivement il n'y eut qu'un seul pain, la *matstsah Israël*, ou, peut-être douze pains symbolisant d'une manière encore plus explicite le peuple d'Israël, auquel les convives étaient incorporés. Cela supposé, voici comment il cherche à rattacher à la bénédiction et à la fraction des trois pains, au jeu organisé autour de l'*aphiqomen*, et aux prières de bénédiction sur la coupe de vin, l'institution et le symbolisme sacramentel de l'eucharistie.

Après avoir mis en lumière, la manducation de la *matstsah Israël* et celle de l'*aphiqomen*, Eisler détermine comme suit le symbolisme du repas pascal. *Le premier rite, celui de la matstsah Israël, exprimerait d'une manière symbolique et efficace l'incorporation, du moins l'appartenance au peuple d'Israël.* Dans l'Ancien Testament, le pain est souvent le symbole d'Israël ou d'autres nations (Os., vii, 8 *b*; Num., xiv, 9; Ps. xiv, 5 = liii, 5; les pains de proposition), et, d'autre part, la manducation d'un pain y est le signe de la conclusion d'une alliance (Abd., 7; Ps. xli, 10. *Le second rite, celui de l'aphiqomen, se rapporterait au Messie :* il signifierait la foi en la venue d'un Messie de la descendance de Lévi, qui, d'après les croyances, devait se manifester au cours d'un repas pascal; en outre, il exprimerait la foi en la présence spirituelle anticipée de ce Messie, et à l'incorporation mystique à sa personne immolée mystérieusement par la manducation de l'*aphiqomen*. Pour établir cette interprétation du rite, l'auteur propose une nouvelle explication étymologique du terme *aphiqomen*, qui est, en effet, très obscur. Il le rattache à ἀφικόμενος, *der Angekom-*

mene, et il traduit : הבא, ὁ ἐρχόμενος, titre messianique bien connu. Le rite, du moins dans sa forme actuelle, représenterait l'humilité du Messie caché, oublié, puis son retour glorieux. Enfin, Eisler, s'appuyant sur la *Didachè*, IX, 1, et sur certaines traditions rabbiniques, pense que l'on récitait parfois, à l'occasion de la bénédiction du vin, le psaume LXXX et une *dérashah* sur le texte de cette belle prière, déjà interprétée messianiquement au temps de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Bref, la bénédiction du calice exprimait, elle aussi, la restauration d'Israël et la venue du Messie.

La cène chrétienne reprendrait simplement le symbolisme des trois rites, en l'appliquant à Jésus. Toute l'ancienne tradition chrétienne serait, d'après Eisler, unanime à l'attester. *A la matstsah Israël se rattacheraient : a)* la doctrine de saint Paul qui voit dans l'eucharistie le corps mystique de l'Église (I Cor., X, 16-18 : « Voyez Israël... vous êtes des azymes. ») *b)* La prière de la *Didachè* (IX, 3-4), qui est, vraisemblablement, une prière authentique de Jésus. Le Seigneur est l'antitype de Josué, celui qui a introduit son peuple dans la vraie terre promise. A ce titre, on lui attribue ce que le Talmud rapporte du Josué biblique : la composition d'une prière de bénédiction au moment où il a accompli la rédemption parfaite. *Les allusions à l'aphiqomen ne seraient pas moins certaines :* s'y rapporteraient : *a)* l'ἄρτος ἐπιούσιος de Matth., VI, 11, qui serait identique au pain d'Exod., XVI, 22, 29, le pain messianique, le pain de l'*aphiqomen*, du Messie; *b)* les paroles de l'institution relatives au pain : הא גפי, τοῦτό, ὁ ἀφικόμενος, ἐγώ εἰμι : « Le Messie, déjà venu, mais humilié, caché, c'est moi. » Le terme *manger* aurait eu primitivement comme régime direct le *pain du Messie; manger le pain* était synonyme d'entrer en alliance, en *Brotgemeinschaft*. Plus tard, il reçut comme objet direct le Messie lui-même. Manger le Messie devient une expression technique (*Sanhedrin*, 99 *a*), qui signifie d'abord goûter le Messie, et qui évolue dans la suite dans un sens de plus en plus littéral et mystique; *c)* la doctrine de saint Paul, d'après laquelle l'eucharistie est le corps du Christ et le Christ, symbolisé par l'*aphiqomen*, remplace dans le *séder* l'agneau pascal; *d)* le chapitre VI de saint Jean, qui est une *dérashah* pascale, prononcée d'abord sous une forme plus simple, puis reprise et complétée par le Seigneur à la dernière cène. Le premier discours ne comporta qu'un jeu de mots sur l'expression בשרא, qui signifie, à la fois, chair et évangile; le second applique la doctrine pascale à l'*aphiqomen* et, d'une manière plus formelle, à la personne du Messie. *Enfin à la bénédiction de la coupe se rapporteraient les paroles prononcées par Jésus sur le vin.* Clément d'Alexandrie, ajoute Eisler, dans le *Quis dives salvetur*, a transmis une vieille tradition qui rappelle cette connexion. Bref, Jésus, en récitant la *dérashah* sur le psaume LXXX, s'est proclamé le rejeton de la vigne, le Messie, et il a comparé son sang au jus du raisin (cf. Is., LXIII, 3; Joel, IV, 13 (III, 13); Apoc., XIV, 19). Remarquons en terminant, que R. Eisler a rattaché également aux prières et aux rites du *séder* le *logion* du Christ rapporté par Marc., XIV, 25; Matth., XXVI, 29; Luc., XXII, 18, l'ordre de réitérer la cène (Luc., XXII, 19; I Cor., XI, 24), enfin l'allusion au sang de l'alliance et à la mort violente à laquelle Jésus allait être exposé.

L'article de M. Eisler, dont nous venons d'exposer les idées principales, fut vivement attaqué par H. Lietzmann (*Jüdische Passahriten*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1926, t. XXV, p. 1 sq.) et A. Marmorstein (*Das letzte Abendmahl und der Sederabend*, *ibid.*, 1926, t. XXV, p. 249 sq.).

e) Le repas messianique. — Après la destruction du Temple, le repas pascal, à défaut d'agneau pascal et de victimes immolées au sanctuaire de Yahweh, fut remplacé par le repas du *séder*. Celui-ci cédera un jour la place au banquet messianique de la fin des temps. Les allusions à ce banquet ne sont pas nombreuses. Les évangiles synoptiques en contiennent quelques-unes : Marc., XIV, 25; Matth., VIII, 11 sq.; XXVI, 29; Luc., XIII, 29; XIV, 15; XXII, 16-18. Les spéculations rabbiniques sur le banquet, en particulier celles sur Léviathan et Behemoth, les deux animaux mythologiques qui feront les frais du menu (Job., XL-XLI; *Hénoch*, LX, 7-10; *IV Esdr.*, VI, 51 sq.), sont d'origine tardive. Les Tannaïm n'en parlent pas. Le plus ancien témoin paraît être Jochanan, un orateur sacré du IIIe siècle après J.-C.

Du banquet messianique l'on pourra rapprocher le banquet offert par la Sagesse, décrit dans le livre des Proverbes et appliqué, par la liturgie, au sens accommodatice, à l'eucharistie (Prov., IX, 1-5).

Enfin, on peut insister sur quelques expressions rabbiniques assez curieuses qui présentent le Messie comme l'objet d'une manducation spirituelle de la part des croyants. Les rabbins attestent, en effet, qu'une génération de l'avenir pourra goûter le Messie, c'est-à-dire goûter la présence du Roi-Sauveur (*Sanhedrin*, 99 *a*, dans Eisler, *art. supra cit.*). L'expression est métaphorique, sans doute; mais elle a pu servir de point de départ à celles qui sont employées dans le quatrième évangile, au chapitre VI, pour décrire la manducation de l'eucharistie et l'union des chrétiens avec Jésus.

f) Le repas sacramentel des esséniens. — Avec le repas des esséniens, nous revenons du domaine des spéculations messianiques dans celui des institutions religieuses, telles qu'elles avaient été établies, à l'époque de Notre-Seigneur Jésus-Christ, dans l'intéressante secte des esséniens. Malheureusement les renseignements que nous possédons sont peu étendus. Flavius Josèphe atteste qu'ils installaient des prêtres et qu'ils les chargeaient de la préparation des mets mangés en commun. On en conclut, d'ordinaire, que ces repas avaient un caractère sacramentel et sacrificiel (*Ant.*, XVIII, I, 5). Mais il est bien difficile d'établir ce sens. — Sur les esséniens, lire L. Cerfaux, *Le baptême des esséniens*, dans *Recherches de science religieuse*, 1929, t. XIX, p. 248-265; D. Plooij, *De bronnen voor onze kennis van de Essenen*, Leyde, 1902, et L. Marchal, ESSÉNIENS, dans le *Supplément*, t. II, col. 1118-1119.

g) La manne. — L'aperçu sur les analogies juives de l'eucharistie ne peut omettre de signaler en dernier lieu les croyances juives touchant la manne, répandues en Palestine à l'époque de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

La manne est célébrée par le judaïsme palestinien comme le pain de l'immortalité, réservé à Israël aux temps eschatologiques : *Bammidbar rabba*, c. XVI; *Shemoth rabba*, c. XXXII. En attendant l'avènement de ces temps heureux, elle est déjà la nourriture des justes qui la reçoivent au ciel. Le moulin qui la prépare est au troisième ciel *(shechakim)* ; cf. *Chagiga*, 12 *b*. Aux temps eschatologiques, le Messie se manifestera, après quarante-cinq jours d'attente et de probation. Après ce temps d'épreuves, le Seigneur fera descendre des cieux la manne, comme à l'époque de l'exode : cf. *Pesikta*, 49 *b*; *Bammidbar Rabba*, c. XI (162 *b*); *Midr. Qoh.*, I, 9 (9 *b*); *Midr. Ruth*, II, 14 (132 *b*); *Midr. Cant.*, II, 9 sq. (100 *a*); *Pesiq R*, 15 (72 *b*); *Mekh. Ex.*, XVI, 25 (58 *b*); *Apoc. Baruch*, XXIX, 8; *Or. Sib. Proœmium*, 84 sq. D'après deux textes : *Bammidbar* (Num.) *Rabba*, c. XI (162 *b*) et *Midr. Cant.*, II, 9 sq. (100 *a*), le Messie lui-même enverra la manne aux élus.

Les spéculations rabbiniques sur la manne s'appuient en dernier lieu sur Mich., VII, 15 et Os., XII, 9. Le Christ y a fait allusion dans le discours sur le pain de vie (Joa., VI), et nous avons vu plus haut comment

R. Eisler utilise ces traditions pour expliquer l'institution de l'eucharistie. Signalons en terminant, comme distinct de la manne, le pain de la vie éternelle : לחמו של עולם הבא, cf. Luc., xiv, 15; Gen. R., 82 (52 *c*). Enfin, un auteur récent, H. Odeberg (*The Fourth Gospel interpreted in its relation to contemporaneous religious currents in Palestine and the hellenistic oriental world*, Stockholm, 1929) insiste beaucoup sur le *parnasa*, la nourriture céleste des spéculations rabbiniques, et le *pitha* des mandéens (*op. cit.*, p. 239-250). Les traditions touchant le *parnasa* développent celles touchant la manne. Quant aux doctrines mandéennes, pour les raisons que nous signalons plus loin, nous en faisons abstraction dans notre étude comparative.

3. *L'eucharistie-sacrifice.* — On serait tenté de rechercher en dehors de la manne d'autres analogies à l'eucharistie soit dans les traditions rabbiniques sur les pains de proposition, soit dans celles sur le sacrifice de Melchisédech ou sur le sacrifice annoncé par le prophète Malachie. En fait, rien n'est à signaler. Au reste, la figure de Melchisédech n'a pas de relief dans les spéculations rabbiniques. Elle leur constituait plutôt une assez grosse difficulté (cf. H. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. iv, Munich, 1928, p. 463-465). Quant à son sacrifice, un texte de *Bereshith Rabba*, 43 (42 [1]) l'assimile explicitement aux sacrifices de l'ancienne Loi (cf. C. Schœttgen, *De Messia*, Leipzig, 1742, p. 645).

4. *Le Messie. La passion du Messie et la cène du Seigneur.* — Il nous reste à terminer l'exposé des parallèles rabbiniques par quelques notes sur le Messie souffrant d'après les textes rabbiniques. Contrairement à l'avis des anciens auteurs (cf. C. Schœttgen), les études les plus récentes estiment que le rabbinisme contemporain de Jésus n'a pas cru en un Messie souffrant : telle est l'opinion de G. Dalman, G. Foot, Moore, H. Strack et P. Billerbeck. Dans ces conditions les quelques allusions à la cène, mémorial de la passion, que les anciens auteurs pensaient découvrir dans les écrits rabbiniques, sont dénuées de valeur probante. Les voici, à titre de curiosité, d'après l'ouvrage cité de Schœttgen : *a)* la croyance en la manducation spirituelle du Messie sous la figure des sacrifices et de l'agneau pascal : *Sanhedrin*, 98, 2; *b)* le rappel des souffrances du Messie dans la célébration de la Pâque juive : *Pesachim*, 118, 1; *c)* les espérances en la distribution d'un pain messianique, cf. Ps., lxxii, 6; *Bereshith rabba*, 86; *Midrash Qoheleth*, 73, 3; *d)* la promesse d'une table dressée par le Seigneur lui-même en remplacement des pains de proposition : *Shemoth rabba*, sect. 50, fol. 142, 3; *e)* une prière attribuée à R. Siméon ben Jochaï dans *Sohar Num.*, fol. 100, col. 398. — Voir dans Schœttgen, *op. cit.*, p. 632-639. Cf. J. Coppens, *Les soi-disant analogies juives de l'eucharistie*, dans les *Ephem. theol. Lovanienses*, 1931, t. viii, p. 238-248.

3° *Les analogies païennes.* — Aux trois aspects de l'eucharistie distingués plus haut : l'eucharistie-mystère, l'eucharistie-sacrement, l'eucharistie-sacrifice, les historiens des religions ont également opposé une série d'analogies païennes. Voici l'énumération des principaux faits ou documents sur lesquels ils s'appuient.

Un certain nombre d'entre eux font appel aux croyances païennes très répandues en l'existence d'aliments sacrés. Ces croyances apparaissent dans le monde gréco-romain, dans l'ancien Orient et chez la plupart des peuples de culture inférieure. Au cours des temps, l'aliment ou la boisson mythologique de l'immortalité s'est présenté sous les aspects les plus divers : élixir de vie, nectar, ambroisie, *haoma-soma*, nourriture divine, pain céleste. Inutile de faire l'énumération complète des traditions mythologiques. On en trouvera plusieurs réunies dans les ouvrages de M. Goguel, W. Heitmüller, E. Reuterskiöld, P. Gardner.

Une forme de repas sacré plus caractéristique consisterait, d'après G. Frazer et P. Smith, dans les rites de théophagie. Sous une forme primitive, ces rites apparaîtraient de deux manières : dans les cultes de l'esprit de la végétation, en particulier de l'esprit du blé, et dans les religions totémiques. Aussi bien les totems que les victimes qui représentent les esprits de la végétation étaient censés incarner le divin, et par conséquent, constituer la matière d'un vrai repas théophagique. D'après P. Smith, les mêmes croyances se retrouveraient sous une forme évoluée et atténuée : 1. dans tout banquet sacrificiel; 2. dans les repas sacrés de certains mystères : de Déméter, d'Attis, de Mithra, de Dionysos; 3. dans la religion des Aztèques et dans l'ancienne religion égyptienne. Voir P. Gardner, *The origin of the Lord's supper*, Londres, 1893; E. Reuterskiöld, *Die Entstehung der Speisesakramente*, Heidelberg, 1912; P. Smith, *A short history of christian theophagy*, Chicago, 1922.

Des analogies plus précises sont signalées dans les banquets religieux du monde gréco-romain. Quelques textes concernent ces banquets d'une manière très générale, cf. Petronius, dans la description du banquet, de Trimalchion (*Saturae*, lx, 1, dans K. Völker, *op. cit.*, p. 215-216), Servius Grammaticus (édit. Thilo, p. 44, dans K. Völker, *op. cit.*, p. 216 : *Tu das epulis accumbare divum : hoc est tu me deum facis. Duplici enim ratione honores divinos meremur deorum conjugio et convivio deorum)*; saint Cyprien *(De lapsis*, xxv : *Panem mero mixtum, quod tamen et ipsum de immolatione pereuntium supererat, tradiderunt)*.

L'analogie se préciserait, du moins sous certains aspects, lorsqu'il s'agit des repas funéraires païens. D'aucuns insistent sur un texte de saint Épiphane (*Ancoratus*, lxxxiv, 4 : ἀποφερόντες εἰς τὰ μνήματα βρώματά τε καὶ πόματα ἐν ταῖς πανδήμοις καλουμέναις ἡμέραις ὁλοκαυστοῦσιν μὲν τὰ ἐδέσματα σπένδουσι δὲ τοὺς οἴνους). J. Weiss, W. Heitmüller et H. Lietzmann s'appuient surtout sur les paroles du Christ : τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, et en rapprochent le testament d'Épicure (Diogène Laerce, x, 18) et une inscription de Théra (*Corp. Inscript. græc.*, xii, 3, n° 329).

Enfin l'analogie atteindrait son plus haut degré dans les religions à mystères, à savoir dans les mystères de Déméter à Éleusis, d'Attis, de Sérapis-Isis, de Dionysos, de Mithra et dans le culte du poisson. Au repas des mystères d'Éleusis se rapportent deux témoignages, l'un de Clément d'Alexandrie et l'autre d'Arnobe : τὸ σύνθημα Ἐλευσινίων μυστηρίων· ἐνήστευσα· ἔπιον τὸν κυκεῶνα· ἔλαβον ἐκ κίστης ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον, καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην; *Jejunavi, cinnum ebibi ; accepi e cista, in calathum reposui ac rursum in cistam ex calatho.* (*Logos protreptikos*, ii.) *Jejunavi atque ebibi cyceonem; ex cista sumpsi et in calathum misi : accepi rursus, in cistulam transtuli.* (*Adv. nationes*, v, 26.) C'est encore Clément d'Alexandrie qui nous renseigne sur le culte d'Attis : *Ex tympano comedi, bibi ex cymbalo, cernum gustavi, me in thalamum clam misi.* (*Logos protreptikos*, ii.) Son témoignage concorde avec celui plus précis de Firmicus Maternus : *In quodam templo, ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti, dicit : De tympano manducavi, de cymbalo bibi, et religionis secreta perdidici, quod græco sermone dicitur* : ἐκ τυμπάνου βέβωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης. (*De errore profanarum religionum*, xviii.) D'après un certain nombre d'auteurs, au culte phrygien se rapporterait également l'inscription d'Abercius (cf. K. Völker, *op. cit.*, p. 214). Les banquets sacrés de Sérapis et d'Isis sont moins bien attestés. Touchant le dieu Sérapis, Aristide a conservé un texte important (édit. Dindorf, t. i, p. 93 sq., dans K. Völ-

ker, *op. cit.*, p. 216) : εἰς τὸν Σαράπιν· καὶ τοίνυν καὶ θυσιῶν μόνῳ τούτῳ θεῷ διαφερόντες κοινωνοῦσιν ἄνθρωποι τὴν ἀκριβῆ κοινωνίαν, καλοῦντες τε ἐφ' ἑστίαν. Les mystères d'Isis célébraient pareillement des banquets sacrés : cf. Apulée, *Métamorphoses*, IX, 23 : *Exhinc festissimum celebravi natalem sacrorum et suaves epulæ et faceta convivia. Dies etiam tertius pari cæremoniarum ritu celebratus et jentaculum religiosum et teletæ legitima consumatio.* Enfin, Flavius Josèphe (*Antiq. jud.*, XVIII, III, 4, 65) rapporte une invitation à Anubis. Le culte et les mystères de Dionysos fourniraient, dit-on, du moins quant à la portée sacramentelle de l'eucharistie, les parallèles les plus frappants. Le plus souvent, on se contente de signaler le mythe de Zagreus et l'omophagie, tels qu'ils apparaissent commentés par Euripide dans les *Crétois* (édit. Nauck, *Tragicorum græcorum fragmenta*, 2e édit., p. 505, nº 472) et par Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, I : ὠμὰ ἤσθιον κρέα οἱ μυούμενοι Διονύσῳ, δεῖγμα τοῦτο τελούμενοι τοῦ σπαραγμοῦ ὃν ὑπέστη Διόνυσος ὑπὸ Τιτάνων. Parmi les historiens des religions c'est, sans doute, J. Grill qui a le plus insisté sur les rapports entre l'eucharistie et le culte mystique de Dionysos (J. Grill, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums*, t. II : *Das Mysterienevangelium des hellenisierten kleinasiatischen Christentums*, Tubingue, 1923, p. 266-289). Grill signale surtout l'omophagie, telle qu'elle était célébrée et interprétée par les mystères dans le culte de Διόνυσος Καθηγεμών, répandu dans l'Asie Mineure occidentale (p. 228 sq., 231-233).

Si l'on fait abstraction de la signification de l'eucharistie, pour tenir davantage compte des rites qui la constituent, l'analogie la mieux accusée se trouverait d'après un assez grand nombre d'auteurs, dans les mystères de Mithra, et cela d'après le témoignage des auteurs chrétiens eux-mêmes : Justin Martyr, *Apol.*, LXVI, 4, et Tertullien, *De præscript. hæreticorum*, XL, 4. Ces deux auteurs sont d'ailleurs les seuls qui transmettent des renseignements précis touchant le culte de Mithra : ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες· ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυομένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν, ἢ ἐπίστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε (*I Apol.*, LXV-LXVI). *A diabolo scilicet cujus sunt partes intervertendi veritatem, qui ipsas quoque res sacramentorum divinorum idolorum mysteriis æmulatur. Tingit et ipse quosdam, utique credentes, et fideles suos ; expiationem delictorum de lavacro repromittit et, si adhuc memini Mithræ, signat illic in frontibus milites suos, celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit et sub gladio redimit coronam.* (*De præscriptione hæreticorum*, XL.) Il résulte de ces deux témoignages que les mystères de Mithra comportaient un repas sacré, dont les éléments principaux étaient le pain et l'eau. Des formules étaient récitées, mais leur teneur n'est pas transmise. Des deux auteurs Tertullien est le moins explicite. Il se sert toutefois de l'expression caractéristique : *celebrat panis oblationem*, qui affirme le caractère sacrificiel du repas mithriaste et de la cène chrétienne. L'un et l'autre paraissent bien informés : au IIIe siècle le mithriacisme constituait une religion fortement organisée; Justin et surtout Tertullien, le fils d'un centurion, ont pu se renseigner directement, du moins auprès d'anciens adeptes, convertis à la religion de Jésus. Il est toutefois possible, il est même probable qu'ils ont exagéré la similitude entre le sacrement chrétien et les rites païens. (Cf. Justin, *Dialogus*, XLI, LXX, CXVII.)

Les sources monumentales du mithriacisme confirment le témoignage des auteurs chrétiens. L'existence du repas mithriaste ressort en premier lieu du plan des *mithræa*, en particulier de celui du mithræum de Rome. Il se dégage également des nombreuses représentations figurées, qui attestent soit le repas de Sol et de Mithra, soit celui des initiés. D'après F. Cumont, la première cène apparaît une trentaine de fois; la deuxième est uniquement attestée par le bas-relief de Konjica (Bosnie), qui figure soit le repas des mystes (F. Cumont, A. Loisy), soit celui des bienheureux (H. Lietzmann). Voir F. Leipoldt, *Die Religion des Mithra*, dans le *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, fasc. 15, Leipzig, 1930.

Il reste à signaler en dernier lieu les repas païens dans les divers cultes du poisson. K. Völker (*op. cit.*, p. 217, n. 7) appelle surtout l'attention sur les tableaux XXI, XLII, 3, LV, LXIII, publiés par Dölger dans le troisième volume de son œuvre monumentale, Ἰχθυς, dans lesquels figure à la fois le poisson et, comme aliments sacrés, le pain et le vin (cf. Fr.-J. Dölger, *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*, t. III, Tafeln, Münster-en-W., 1922).

De l'ensemble des documents analysés, les historiens des religions concluent à l'existence de *banquets sacrés*, sacramentels et sacrificiels, et à celle de *mystères-sacrements*, dans le monde gréco-romain, à l'époque du christianisme naissant.

En ce qui concerne les banquets sacrés, deux croyances fondamentales seraient attestées : celle en la présence réelle des divinités en l'honneur desquelles les fidèles se réunissaient et celle en la manducation des dieux au cours d'un repas dit théophagique. La première croyance est expliquée de diverses manières. Parfois les dieux étaient conçus présents à la manière d'esprits, amenés soit par l'invocation de leur nom, soit par l'exécution d'hymnes religieux, soit par l'oblation de sacrifices, en particulier par les sacrifices et les repas d'alliance. En d'autres milieux, la présence divine, invisible, impalpable, était assimilée à celle des défunts aux repas funéraires (cf. Th. Klauser, *Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike*, Munster-en-W., 1927). Ailleurs, c'est une présence de commensalité, le dieu étant considéré tantôt comme l'invité des fidèles qui offraient le repas, tantôt comme l'hôte invisible qui avait lui-même lancé l'invitation. Enfin beaucoup d'auteurs récents ont recours à la présence des dieux à mystères : présence cultuelle accomplie par un ensemble de rites qui retraçaient et étaient censés refaire la carrière mythologique de la divinité. Voir Mischkowski, *Die heilige Tische im Götterkultus der Griechen u. Römer*, Königsberg, 1917; H. Gressmann, 'Η κοινωνία τῶν δαιμονίων, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1921, p. 230 sq. Un certain nombre de textes touchant la commensalité des dieux sont étudiés par R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, 1904, p. 226-228 : textes d'un papyrus magique conservé au musée de Berlin et édité par Parthey, *Abhandlungen der Berl. Akademie*, 1865, p. 109 sq. On renvoie également à Porphyre, *De abstinentia*, XLIII; Eusèbe, *Præp. evang.*, IV, XIV; XXIII, 3; *Homil. Clement.*, IX, 9, pour établir la κοινωνία avec les démons.

La deuxième croyance, celle de la manducation de la divinité, trouverait son expression dans les anciens sacrifices totémiques ou dans le culte des esprits de la végétation, et, d'une manière plus spéciale et plus raffinée, dans les repas sacrés du mithriacisme et dans l'omophagie dionysiaque. Mithra, observe A. Loisy, sacrifie le taureau, et des entrailles de la victime poussent des épis. Mithra a l'air triste et affligé; c'est lui-même qu'il immole, et ses fidèles, en rompant le pain sacré dans les mithræa, participent, dit-on, aux fruits de sa mort rédemptrice et sacrificielle.

Distincte de la notion de repas sacré, sacramentel et sacrificiel, est celle de mystère ou drame mystérique. Généralement le repas en constitue un des éléments rituels les plus accusés. Le mystère représente et est

censé renouveler la carrière terrestre, en particulier la passion salvifique de la divinité, à laquelle les initiés s'unissent par la participation au culte et les banquets sacrés. On signale cinq divinités, toutes orientales, à mystères, c'est-à-dire à passion et à résurrection mystiquement renouvelées : Mithra, Attis, Adonis, Osiris. Dionysos Zagreus. D'aucuns trouvent, dans le culte secret de ces divinités étrangères, les analogies les plus frappantes à la mort sacrificielle du Seigneur et à un renouvellement mystique au cours d'un drame liturgique réservé aux seuls initiés. En France, A. Loisy s'est spécialisé en ce genre de comparaisons, dont nous verrons plus loin le caractère superficiel et l'inspiration hostile à l'Évangile de Jésus et à l'Église. Toutefois, à l'heure présente, dans le camp rationaliste lui-même, d'aucuns se fatiguent de ces rapprochements entre les rites chrétiens et les mystères du paganisme décadent : voir J. Pain, *Jésus, Dieu de la Pâque*, dans la collection *Christianisme*, Paris, 1930.

IV. Les sources. — Avant d'exposer la doctrine eucharistique du Nouveau Testament, il convient de fixer les sources sur lesquelles cet exposé doit s'appuyer, de traiter brièvement les problèmes de critique textuelle qu'elles soulèvent, de déterminer l'ordre dans lequel elles doivent être étudiées. Voici d'abord, en quelques tableaux synoptiques, les divers récits de la cène.

I. Matthieu et Marc.

Ce qui est propre à chaque évangile est espacé.

Matth., xxvi, 26 sq.	Marc., xiv, 22 sq.
26. 'Εσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δοὺς ταῖς μαθηταῖς εἶπεν · Λάβετε, φάγετε · τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.	22. Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν · Λάβετε · τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.
27. Καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων · Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες ·	23. Καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.
28. τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.	24. Καὶ εἶπεν αὐτοῖς · Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.
29. λέγω δὲ ὑμῖν, οὐ μὴ πίω ἀπ' ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου, ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου.	25. 'Αμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ.

II. — Luc., xxii, 15 sq.

Les parallèles avec Marc sont espacés, ceux avec Paul, entre guillemets.

15. Καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς · 'Επιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν.

16. λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω αὐτό, ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

17. καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν · Λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς.

18. λέγω γάρ ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου, ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.

19. Καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων · Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου — « τὸ ὑπὲρ ὑμῶν » διδόμενον. « τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. »

20. « καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων · Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί » μου, τὸ ὑπὲρ « ὑμῶν » ἐκχυννόμενον.

19 *b* 20 : *om.* D b e it.; 20 : *om.* syr. cur.; 17-18 : *om.* pesh; 19 *a præpon.* 17-18 : b e; 19 *præpon.* 17-18 : syr. sin.

III. — Marc et Paul.

Ce qui est commun aux deux auteurs est espacé.

Marc., xiv, 22 sq.	I Cor., xi, 23 sq.
22. καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν · Λαβετε τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.	23. ὅτι ὁ κύριος 'Ιησοῦς ἐν τῇ νυκτί, ᾗ παρεδίδετο, ἔλαβεν ἄρτον. 24. καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν · τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν · τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.
23. Καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες. 24. καὶ εἶπεν αὐτοῖς · Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.	25. 'Ωσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων · Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.
25. 'Αμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου, ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.	26. 'Οσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρι οὗ ἔλθῃ.

1° *Les textes.* — Les textes eucharistiques importants ne sont pas nombreux, à savoir I Cor., x, 16-21; xi, 23-33; Matth., xxvi, 26-29; Marc., xiv, 17-25; Luc., xxii, 15-20; Joa., vi, 25-65; xiii, 1-37. En outre, quelques passages de l'épître aux Hébreux méritent d'être pris en considération. Dans son ensemble, la lettre traite du culte chrétien, mais xiii, 10, semble se rapporter explicitement à l'eucharistie. L'interprétation de I Joa., v, 8, est discutable; toutefois le sens eucharistique nous apparaît le plus vraisemblable de ceux qui ont été proposés. Les textes néo-testamentaires où il est question de la fraction du pain n'ont pas d'importance : l'expression, équivoque en elle-même, ne paraît pas désigner invariablement l'eucharistie. Il est invraisemblable que, dans la quatrième demande de l'oraison dominicale, l'ἄρτος ἐπιούσιος vise le pain sacramentel. (Voir J. Coppens, *Notes d'exégèse. La quatrième demande du Pater*, dans les *Ephem. theol. Lovan.*, t. vii, 1930, p. 292-298.) Apoc., iii, 20; Luc., xxiv, 42-43; Joa., xxi, 13, n'ont aucun rapport avec la cène du Seigneur. Enfin, les récits de la multiplication des pains posent un problème assez difficile : tandis que l'évangile de saint Jean établit une relation étroite entre le miracle des pains multipliés et l'institution de l'eucharistie dans les synoptiques, la multiplication des pains ne préfigure ni le repas messianique, ni le repas eucharistique, mais constitue simplement un prodige à l'appui de la divinité de Jésus. Il nous paraît certain que le miracle a été, dans l'intention du Christ, une préfiguration de l'eucharistie et que les évangélistes l'ont compris ainsi : à preuve la surprenante concordance de terminologie dans les diverses narrations; mais il est possible que saint Jean, conformément à une habitude littéraire, également attestée chez saint Matthieu, ait groupé en un seul discours des paroles prononcées par Jésus en diverses circonstances, voire le soir même de la dernière cène. Cependant, on ne peut pas affirmer, avec Jean Réville, que le quatrième évangile a présenté la multiplication des pains comme un vrai

repas eucharistique. Notons enfin un phénomène de vocabulaire assez curieux. Alors que les synoptiques se servent du terme ἰχθύς (Matth., VII, 10; XIV, 17, 19; XV, 36; XVII, 27; Marc., VI, 38, 41, 43; Luc., V, 6, 9; IX, 13, 16; XI, 11; XXIV, 42) saint Jean évite ce terme dans le chapitre VI, voire dans le chapitre XXI, et il le remplace par ὀψάριον, chaque fois que le Maître prend la parole (Joa., XXI, 9, 10, 13). On a expliqué cette particularité du langage johannique par une opposition de l'évangéliste aux espérances juives touchant le Messie, fils de Nun, le Josué biblique *redivivus;* cf. Scheftelowitz, *Die altpersische Religion und das Judentum*, 1920, et *Archiv Relig. Wissenschaft*, t. XIV, p. 47 sq., dans H. H. Huber, *Das Herrnmahl im Neuen Testament*, Leipzig, 1919, p. 106-109. Plusieurs auteurs ont vu dans le miracle de Cana (Joa., II, 1-12) une autre préfiguration de la cène : mais cette interprétation de Joa., II, 1-12, est très sujette à caution.

2° *L'authenticité de Luc.*, XXII, 19-20. — De tous les passages relatifs à l'eucharistie, seul Luc., XXII, 15-20, contient un texte douteux. Il en existe plusieurs recensions : *D, b, e, it.* om. ỷ. 19 *b*-20; *syr. cur.* om. ỷ. 20; *pesh.* om. ỷ. 17-18; *b, e* præpon. ỷ. 19 *a ante* ỷ. 17-18; *syr. sin.* præpon. ỷ. 19 *ante* ỷ. 17-18. En d'autres termes, tous les manuscrits grecs, sauf le *codex Bezæ*, attestent le texte reçu; par contre, le codex *D*, les codices *Vercellensis, Corbiensis, Vindobonensis* et, en partie, la version syriaque de Cureton suppriment les versets 19 *b*-20. Les autres recensions sont manifestement des compromis. Le texte de *D* est accepté par un grand nombre de critiques, dont H. Lietzmann (*Messe und Herrenmahl*, Bonn, 1926). Un auteur plus récent, H. H. Huber, est encore plus radical (*Das Herrnmahl im Neuen Testament*, Leipzig, 1929, p. 67-68). Il propose, en effet, de retenir comme texte original : 15-18 + 21 sq., d'où il fait dériver le texte de *D* (15-19*a* + 21 sq.), puis le texte reçu (15-19 *a* + I Cor. XI, 24-25). Cependant, comme le texte reçu est le mieux attesté, comme il est plus facile d'expliquer l'omission que l'addition des ỷ. 19-20, le texte reçu ou alexandrin est retenu comme authentique par les exégètes catholiques et par un grand nombre d'auteurs indépendants. Au reste, ceux qui se rallient au texte abrégé, le font souvent pour des raisons étrangères à l'histoire du texte du Nouveau Testament.

3° *Ordre de succession des textes eucharistiques.* — Comme les textes eucharistiques les plus importants sont les récits de la dernière cène, il importe de les sérier dans un ordre chronologique. Cet ordre peut être celui de leur composition : les lettres pauliniennes, Matthieu, Marc, Luc. Toutefois la comparaison des diverses narrations permet d'affirmer des affinités spéciales entre saint Paul et saint Luc, saint Matthieu et saint Marc, et, pour cette raison, elle nous invite à adopter un autre ordre : Matthieu-Marc, Paul-Luc. Il en résulte qu'il existe au moins deux traditions, indépendantes au point de vue littéraire, touchant la dernière cène : la tradition Matthieu-Marc, et celle de Luc-Paul; à certains égards cependant, Luc constitue une troisième source, distincte de Matthieu-Marc et de Paul.

V. LE RITE EUCHARISTIQUE. — 1° *Matthieu-Marc.* — D'après la tradition Matthieu-Marc, Jésus institua l'eucharistie le soir (Marc., XIV, 17; Matth., XXVI, 20), entouré des Douze (Marc., XIV, 17; Matth., XXVI, 20). Les deux traditions signalent que Jésus prit le pain et le bénit. L'expression est caractéristique : εὐλογήσας, distincte de celle appliquée à la bénédiction du calice et de celle employée par saint Paul et saint Luc. Marc et Matthieu sont préoccupés de décrire minutieusement l'accomplissement des rites : λάβετε (Marc.), λάβετε, φάγετε (Matth.), πίετε (Matth.), καὶ ἔπιον (Marc.). Seuls, ils indiquent qu'il n'y eut qu'une seule coupe bénite, selon l'usage du *qiddoush :* καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.

Le pain est désigné par le terme général ἄρτος, qui n'exclut, ni n'inclut le pain azyme, plus tard prescrit par l'Église. Les deux traditions signalent ensuite la fraction du pain, puis la distribution. La formule qui l'accompagne est plus brève que celle de Paul, et elle ne comprend pas l'ordre de réitération. On a d'ailleurs signalé la tendance de Marc-Matthieu à abréger les paroles eucharistiques et à leur imprimer une forme plus liturgique. La formule de la bénédiction du pain s'est imposée à Marc, Matthieu et Luc. D'après G. Dalman l'équivalent araméen en serait : דן הו גפי.

La bénédiction de la coupe paraît suivre sans aucune interruption celle du pain. Le calice est « eucharistié ». La formule d'eucharistie semble plus générale par la substitution de πολλῶν à ὑμῶν et par l'omission de l'ordre de réitération. Matthieu ajoute εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

2° *Saint Paul.* — D'après les épîtres pauliniennes, l'eucharistie, célébrée le soir, s'appelle le κυριακὸν δεῖπνον. Le δεῖπνον était le repas principal, qui était pris vers le soir. L'expression ne se trouve qu'ici dans le Nouveau Testament; elle est, sans doute, une création de l'Apôtre des gentils.

L'eucharistie est décrite comme un rite double. D'aucuns l'ont contesté en alléguant I Cor., XI, 27 (cf. ỷ. 29, 33), mais à tort, comme une comparaison avec le ỷ. 26 le prouve suffisamment. Le premier rite comportait la fraction du pain. Le pain était rompu et « eucharistié ». La bénédiction s'accompagnait d'une formule, qui, dans saint Paul, se distingue par l'ordre de réitération et par l'addition de τὸ ὑπὲρ ὑμῶν. L' « eucharistie » du pain est une expression propre à Paul et à Luc. Comme dans Matthieu-Marc, le texte ne définit pas la qualité du pain.

Le second rite consistait dans la bénédiction de la coupe. Chez Paul, le vin n'est pas mentionné dans I Cor., XI, 23 sq., mais il est question, à diverses reprises, du calice ou, avec plus de précision, du calice de bénédiction (I Cor., X, 16 sq.). Aucun doute cependant n'est possible touchant le contenu de la coupe. Quant aux paroles prononcées sur le vin, le texte se rapproche également de saint Luc, mais il mentionne en propre l'alliance comme nouvelle et il néglige la détermination ὑπὲρ ὑμῶν.

De ce que saint Paul insiste, au ỷ. 25 de I Cor., XI, sur le μετὰ τὸ δειπνῆσαι, d'aucuns ont conclu qu'un repas intercalaire séparait les deux rites. Mais d'autres exégètes ont répondu que, dans I Cor., X, 16 sq., le calice précède la bénédiction du pain et introduit l'eucharistie. Il sera sans doute prudent de ne pas accorder trop d'importance à ces détails : le second passage s'abstient de décrire, tandis que le premier se rapporte, non pas à la célébration de l'eucharistie, mais à la dernière cène.

Notons enfin que l'eucharistie n'a lieu qu' « en église » (XI, 18) et qu'on s'éprouve avant d'y participer (XI, 28). Exclure l'intervention du ministère ecclésiastique en s'appuyant sur I Cor., XIV, 13-19, est un non-sens.

3° *Saint Luc.* — La tradition de Luc est importante. La forme brève du texte attesterait, d'après certains auteurs, la *communio sub una*, l'eucharistie célébrée uniquement comme la « fraction du pain ». Mais l'hypothèse n'est pas vraisemblable, vu que le texte bref n'est qu'un essai arbitraire de supprimer la mention des deux calices, qui incommodait les anciens (ỷ. 17, 20).

D'après le texte alexandrin que nous acceptons, Luc ajoute à la bénédiction paulinienne du calice, la détermination de Marc touchant le but de l'eucharistie. En outre, Luc possède en propre la parole de Jésus

touchant le désir de manger la Pâque (ỳ. 15-16), la mention d'un premier calice distinct de la coupe eucharistique et l'insertion d'un discours eschatologique avant la célébration de la cène (ỳ. 17, 18). Ces diverses données possèdent un maximum de garantie. La parole touchant la Pâque n'a pu être inventée par Luc pour créer le cadre d'un repas pascal, car, de tous les évangélistes, Luc est celui qui insiste le moins sur le caractère pascal de la cène, et, de plus, la parole est en elle-même assez ambiguë. D'autre part, on s'explique bien que le petit discours eschatologique ait plutôt précédé (Luc., XXII, 17-18) que suivi (Marc., XIV, 25; Matth., XXVI, 29) la célébration de l'eucharistie. Ainsi Jésus commence par déclarer que le repas sera un repas d'adieu, puis, devant les apôtres préparés, il institue la cène, le rite de l'alliance et le testament de l'économie nouvelle, ainsi solennellement établie en cette cène d'adieu. Il est remarquable que, dans le petit discours eschatologique, Luc omet l'adjectif καινός. Toutefois cette omission ne change pas le sens du *logion* attribué à Jésus : elle paraît même plus conforme au sens et, dès lors, révèle une tradition plus ancienne. Notons que Luc, d'accord avec saint Paul, intercale entre les deux éléments du rite eucharistique le repas pris par Jésus (ỳ. 20). Enfin Luc., XXII, 27, rappellerait Joa., XIII, 13, le rite du lavement des pieds.

4° *Les Actes.* — La mention de l'eucharistie dans les Actes dépend du sens que l'on donne au rite de la fraction du pain, signalé à plus d'une reprise. En raison de ses origines, l'expression est équivoque. Elle peut recevoir plusieurs interprétations et elle en reçoit de fait plusieurs, suivant que le contexte élargit ou rétrécit la signification. Rien n'indique la présence d'un rite eucharistique dans Act., XXVII, 35; par contre, un sens religieux, cultuel et, par conséquent, vraisemblablement eucharistique s'impose pour Act., II, 42, 46; XX, 7, 11. Luc., XXIV, 30 n'entre pas, semble-t-il, en ligne de compte : on a observé, avec raison, que la célébration du rite, loin d'y intensifier la présence du Christ auprès de ses disciples, coïncide avec sa disparition.

Les exégètes reconnaissent, aujourd'hui plus facilement qu'autrefois (cf. H. H. Huber, *op. cit.*, p. 72-77), que les hypothèses indépendantes n'ont pas le droit de s'appuyer sur l'expression : κλάσις τοῦ ἄρτου, pour exclure de l'eucharistie primitive la consécration d'une coupe de vin. Aussi l'essai tenté par H. Lietzmann (*op. cit.*, p. 238-249) pour reconstituer une soi-disant eucharistie palestinienne et la limiter à la seule bénédiction du pain, est-elle une tentative manquée. Les textes postérieurs à l'âge apostolique établissent tout au plus que quelques sectes et Églises particulières ont introduit, du IIe au IVe siècle, par une initiative audacieuse, l'usage de la seule *Brotkommunion.* En adoptant cette réforme, elles ne reprenaient pas une tradition ancienne, mais s'inspiraient uniquement de certaines préoccupations doctrinales ou ascétiques touchant l'eucharistie ou, du moins, l'usage cultuel du vin. Aussi H. H. Huber (*op. cit.*, p. 72-77) ne retient-il à l'appui de la *communio sub una* qu'un seul texte ancien, à savoir le récit de la cène d'après le texte abrégé *(D)* de l'évangile de saint Luc; mais ce texte est incertain, et l'auteur de l'hypothèse ajoute, lui-même, que l'omission du calice y est due à des préoccupations de polémique, notamment au désir de prévenir chez les lecteurs de l'évangile une comparaison de l'eucharistie avec les rites sacrificiels païens.

Les autres arguments habituellement allégués en faveur de la *communio sub una* sont encore moins probants : *a)* Rom., XIV, 21, n'a aucun rapport avec la cène; *b)* la multiplication des pains, décrite par les évangiles, n'est pas un récit eucharistique, même pas dans l'évangile de saint Jean; *c)* il est exagéré de signaler dans Marc., XIV, 23; Matth., XXVI, 27, une insistance spéciale, d'ordre polémique, à souligner l'usage du vin; *d)* enfin, le caractère plus théologique de la formule de consécration prononcée sur la coupe de vin prouverait tout au plus une évolution plus rapide de cette formule et nullement son origine plus tardive.

5° *Saint Jean.* — Le quatrième évangile s'abstient de rapporter l'institution de l'eucharistie. Les exégètes conviennent presque unanimement que ce silence est relatif. Il s'explique peut-être en partie par la discipline de l'arcane, en partie par la connaissance que les destinataires de l'évangile possédaient de l'eucharistie, surtout par le genre et l'économie littéraires du quatrième évangile, qui s'attache à compléter la tradition synoptique et rapporte de préférence les discours de Jésus (cf. P. Batiffol, *L'eucharistie*, 8e édit., Paris, 1920, p. 78-79).

Nonobstant le silence de saint Jean sur la célébration de l'eucharistie, on a cru pouvoir déduire du discours sur le pain de vie quelques brèves indications d'ordre rituel : à savoir, l'action de grâces (VI, 11, 23), l'importance du pain eucharistique, et celle de la manducation eucharistique, qui résulte de la quadruple mention de τρώγειν (dans les ỳ. 55-59) et de l'allusion à la satiété spirituelle (VI, 12, cf. *Didach.*, X, 1), la couleur rituelle des ỳ, 52, 54, 55, et l'affirmation de la venue cultuelle (ἥκω) de Jésus. En outre, dans Joa., XIII-XVII, d'aucuns ont également signalé des allusions à la célébration du *qiddoush.* Ils insistent sur l'allégorie de la vigne (XV, 1-11), sur le titre d'*ami* donné aux apôtres (XV, 14), sur l'établissement par Jésus d'une parenté spirituelle avec les siens (XVI, 22-23, 26-27). Toutefois ces indices ne présupposent pas nécessairement le *qiddoush;* ils peuvent être expliqués tout aussi bien dans le cadre d'une *dérashah* pascale, voire dans le cadre du rite eucharistique lui-même, tel qu'il fut institué par Jésus.

VI. LE CADRE DU RITE EUCHARISTIQUE. LE REPAS EUCHARISTIQUE, LE REPAS PASCAL, LE REPAS DU QIDDOUSH. — 1° *Les évangiles.* — D'après Marc et Matthieu (Marc., XIV, 22 et Matth., XXII, 26), l'eucharistie fut instituée au cours d'un repas. Jésus et les apôtres sont décrits étendus (Marc. : ἀνακειμένων; Luc. : ἀνέπεσεν), autour d'une table (Luc. : ἐπὶ τῆς τραπέζης). Ils mangent (Marc.-Matth. : ἐσθιόντων; Luc. : δειπνῆσαι). Tous boivent d'une même coupe (Marc.-Matth.) et l'un des disciples porte la main à un plat (Marc.-Matth. : τρύβλιον). Le repas est unique, bien que Luc paraisse le dédoubler (Luc., XXII, 15-18, 19-20).

Dans Marc et dans Matthieu, voire dans Luc, tout semble indiquer que le repas fut celui de la Pâque : 1. les disciples furent envoyés par le Christ pour préparer la Pâque (Marc., XIV, 12 sq.; Matth., XXVI, 17 sq.; Luc., XXII, 7 sq.) et l'ordre du Seigneur fut exécuté (Marc., XIV, 16; Matth., XXVI, 19; Luc., XXII, 13); 2. le repas est célébré, le premier jour des azymes, auquel on immolait la Pâque (Marc., XIV, 12; Luc., XXII, 7; Matth., XXVI, 17); 3. enfin il est appelé d'une manière explicite Pâque par Luc., XXII, 15-16. On a contesté l'historicité du cadre pascal, en insistant sur les difficultés que présente le texte des synoptiques : *a)* dans la description de la cène, aucune donnée ne rappelle d'une manière certaine le rituel pascal; *b)* Marc., XIV, 2 et Matth., XXVI, 5, insinuent l'existence d'une autre chronologie, et celle-ci apparaît au grand jour dans l'évangile de saint Jean. D'après le quatrième évangile, le jour de la crucifixion ne fut pas un jour de fête religieuse, ni un jour de repos, mais un jour ouvrable. En outre, Jésus lui-même y est qualifié comme l'agneau pascal (Joa., XIX, 33-36) et

le soir de la cène est explicitement fixé au 13 nisan (Joa., XIII, 1; XIII, 29; XVIII, 28; XIX, 14; XIX, 31); *c)* enfin une autre tradition, qu'on estime plus sûre, replace la cène dans le cadre d'un *qiddoush*. — A ces arguments on répondra comme suit : *a)* il est vrai qu'il n'y a pas, dans la description de la cène, d'éléments qui indiquent, d'une manière certaine, la Pâque, mais il n'y en a pas non plus qui l'excluent. Même le terme ἄρτος ne contient aucune difficulté sérieuse (cf. G. Beer, *Pesachim*, Giessen, 1912, p. 96); *b)* le *qiddoush* ne peut guère entrer en ligne de compte. D'après Huber, le dernier défenseur de l'hypothèse d'un *qiddoush*, ce repas serait attesté par saint Paul, saint Luc, les Actes et saint Jean. Saint Paul témoignerait du *qiddoush* par la mention du ποτήριον τῆς εὐλογίας, la priorité accordée au calice sur le pain et le développement allégorique de I Cor., x, 17, s'appliquant uniquement au pain; ce passage servirait à distinguer le rite chrétien du repas rituel juif, où un développement allégorique analogue était récité sur la coupe de vin. Les Actes confirmeraient le témoignage paulinien par leurs descriptions du rituel eucharistique (II, 42, 46, 47; xx, 7) et par leur insistance sur la fraction du pain. L'évangile de saint Luc serait encore plus explicite au sujet de l'eucharistie-*qiddoush* : Luc., XXII, 15, 16, 17, en contiendrait une attestation formelle, surtout dans le texte abrégé où il n'est question que d'un seul calice. La même conclusion se dégagerait de Joa., XIII, qui passe la Pâque sous silence, et de Joa., VI, 4, qui la combat. Enfin, l'histoire du siècle apostolique prouverait qu'aucune connexion théologique n'a été établie entre la Pâque juive et l'eucharistie. L'interprétation pascale de la cène serait due à une explication erronée de Luc., XXII, 15, à l'usage équivoque du terme « Pâque », enfin au fait qu'on a oublié que, durant l'année de la mort du Christ, le vendredi saint coïncidant avec le jour de repos de la Pâque, le *qiddoush* fut anticipé. Il n'est pas difficile de montrer que les arguments en faveur d'une eucharistie-*qiddoush* sont dénués de fondement. Les indices relevés par les partisans de l'hypothèse s'appliquent à tout repas juif, ou bien conviennent aussi bien à la Pâque qu'au *qiddoush*. Au reste, la possibilité d'un *qiddoush* accompagnant la célébration de la cène pascale, expliquerait leur présence. *c)* Quant à la troisième et la plus importante difficulté : la divergence de chronologie, il convient d'expliquer la violation du repos pascal et les données de l'évangile de saint Jean. La violation du repos pascal se pourrait comprendre assez facilement, en faisant appel à la variabilité des prescriptions halachiques, à un code spécial du parti des sadducéens, voire au fait d'une violation délibérée de la Loi, à cause de la gravité exceptionnelle du procès de Jésus. Mais tout cela n'expliquerait pas encore les déclarations de saint Jean qui fixent le vendredi de la passion au 14 nisan. Il n'est pas possible de nier cette donnée chronologique. Les indications chronologiques et géographiques du IVe évangile, on l'a remarqué maintes fois, présentent toute garantie d'authenticité. Dès lors, il faut supposer, plutôt que la violation du repos légal par les juifs, l'anticipation de la Pâque par le Christ, voire, à cause de Marc., XIV, 12, et de Matth., XXVI, 17, l'anticipation de l'immolation des victimes pascales. Cette anticipation de la Pâque est-elle historiquement plausible? D'excellents exégètes n'ont pas hésité à l'admettre. Deux explications principales ont été proposées : l'une, émise par D. Chwolson et J. Klausner, admet que l'immolation des victimes pascales fut anticipée en raison du repos sabbatique; la deuxième, développée par J. Lichtenstein, puis et surtout par H. Strack et P. Billerbeck, reprise par A. Merk et J. Schaumberger, admet une double chronologie, deux Pâques et deux immolations de victimes pascales, en se basant sur les disputes des pharisiens et des boéthoséens touchant la détermination de la Pâque et de la première lune. Si aucune de ces conjectures n'apparaissait suffisante, on pourrait, à la suite de A. Resch, proposer une correction de Marc., XIV, 12; Matth., XXVI, 17 : l'expression est, en toute hypothèse, curieuse et singulière, ou bien il faut la comprendre dans un sens très large : en comptant les jours à partir du soir, celui où l'on immolait les agneaux commençait le soir du 13 nisan, le soir assigné par saint Jean à la célébration de l'eucharistie. Dans cette dernière hypothèse, Jésus aurait anticipé le repas pascal, en vertu de son autorité suprême; le maître du sabbat se serait également révélé le maître de la Pâque juive. Certes, une victime aurait manqué au repas : mais précisément, c'est à la victime que le Seigneur suppléa par l'institution de l'eucharistie, qui est le sacrifice pascal de la Nouvelle Loi. Cela admis, on explique que les récits de la cène ne contiennent pas d'allusions à la victime pascale, ni au rituel de la Pâque, et que l'eucharistie fut facilement réitérée par les Églises apostoliques, en dehors de toute célébration de la Pâque juive.

Le cadre pascal de Matthieu-Marc n'est pas contesté, ni par saint Paul, ni par saint Luc, ni par saint Jean. Paul passe la Pâque sous silence, mais ne contredit pas les synoptiques. Les données de Luc et de Jean, trouvent toutes leur place dans le rituel pascal ou du moins dans les discours habituellement prononcés au cours du repas du *séder*. Quant à la prétendue opposition du quatrième évangile, si elle était établie, elle porterait uniquement contre la Pâque juive célébrée en dehors de l'eucharistie, ou comme un rite concurrent de celle-ci. Ainsi comprise, elle est justifiée : Jésus, en effet, a précisément choisi, pour l'institution de l'eucharistie, le cadre d'un repas pascal, pour mieux signifier l'abrogation de celui-ci et la promulgation d'un rite nouveau, gage de l'Alliance nouvelle.

2° *Saint Paul*. — Le cadre pascal n'a pas été repris par les Églises pauliniennes pour la célébration de l'eucharistie. Saint Paul ne fait, nulle part, allusion à une célébration de la Pâque juive par les chrétiens, et il oublie même de faire allusion à la Pâque dans le récit de la dernière cène, où il préfère parler de « la nuit au cours de laquelle le Seigneur fut livré ». Mais, à défaut d'allusions au repas pascal, certains auteurs ont cru retrouver des indications d'un autre repas : celui du *qiddoush* ou un repas d'agape.

Nous connaissons déjà les raisons qui excluent le *qiddoush*. Quant à l'agape, son existence dépend de l'explication de I Cor., XI, 20-22. Le problème est difficile et il est âprement débattu. Le passage est rapporté soit uniquement à l'eucharistie (J. Bricout), soit uniquement à l'agape (E. Baumgartner), soit à l'agape et à l'eucharistie (F.-X. Funk, V. Ermoni, J. F. Keating, P. Batiffol, P. Ladeuze, L. Thomas). Mais tandis que les uns estiment que seuls les abus de l'agape sont condamnés (F.-X. Funk, V. Ermoni, J. F. Keating), les autres pensent que Paul présente l'agape comme relevant d'une initiative des Corinthiens et qu'il condamne, sans réserve, l'institution nouvelle (P. Batiffol, P. Ladeuze, L. Thomas). C'est à cette dernière opinion que nous nous rangeons. Dans les Églises pauliniennes, croyons-nous, l'eucharistie fut célébrée comme un repas exclusivement sacré, sacramentel et sacrificiel, en dehors de toute connexion avec un repas d'agape ou un autre repas, encore plus profane. Voir L. Thomas, art. AGAPE, dans le *Dict. de la Bible, Supplément*, t. I, 1926, col. 134-153; W. Goossens, *Les origines de l'eucharistie, sacrement et sacrifice*, Paris, 1931, p. 127-146.

3° *Les Actes.* — L'eucharistie fut célébrée par Jésus dans le cadre d'un repas pascal; elle fut réitérée par les Églises pauliniennes en dehors de tout autre repas, profane ou religieux; dans les Églises palestiniennes elle eut une réglementation plus spéciale. Si l'on tient compte de la célébration de l'eucharistie κατ' οἶκον, de la fréquence des repas communs chez les juifs, de l'existence d'une certaine vie commune dans la communauté de Jérusalem, on peut croire que l'eucharistie y était célébrée le soir, après le repas pris en commun. Toutefois, on aurait tort d'y voir une réglementation intentionnelle : ce fut un simple concours de circonstances qui amena la juxtaposition du repas du soir et de l'eucharistie, et cette juxtaposition cessa aussitôt que les communautés palestiniennes devinrent plus nombreuses et à mesure qu'elles perdirent leurs attaches avec le milieu juif (cf. Mgr C. Ruch, *Messe d'après la sainte Écriture*, dans le *Dict. de théol. cathol.*, 1928, col. 849-850).

4° *Conclusions.* — L'histoire du cadre rituel dans lequel l'eucharistie primitive fut célébrée a une portée doctrinale très grande. En nous montrant l'eucharistie dégagée, dès l'origine, de tout lien nécessaire et constant avec un autre repas : repas pascal, repas d'agape, repas de *chabourah*, elle nous dévoile que l'eucharistie a eu, dès les origines, sa signification propre, spécifiquement chrétienne, distincte de celle de la Pâque et de tout repas de fraternité. L'existence indépendante et le sens spécial de l'eucharistie établissent que le Christ a dû manifester clairement, à la dernière cène, la volonté d'instituer un rite nouveau, et que les apôtres ont compris cette volonté de Jésus et son institution. Les textes, surtout l'évangile de saint Luc, montrent également que la connexion établie par Jésus, entre le repas d'adieu messianique et l'eucharistie, fut secondaire et resta extrinsèque au nouveau rite. Sur le cadre rituel de l'eucharistie, voir la bibliographie à l'art. Agape, dans le *Supplément au Dict. de la Bible*, t. I, col. 144.

VII. La doctrine eucharistique du Nouveau Testament. — Pour déterminer le sens originel de l'eucharistie, examinons les éléments qui la constituent, d'après les traditions que l'on distingue : Marc-Matthieu, les Actes, Luc-Paul, Paul-Épître aux Hébreux, l'évangile de saint Jean.

1° *Marc-Matthieu.* — 1. *Commentaire.* — D'abord, *en ce qui concerne le pain eucharistique*, il faut expliquer les termes εὐλογεῖν, εὐχαριστεῖν, κλᾶν, ainsi que la teneur de la formule de consécration.

Il est invraisemblable que les termes εὐχαριστεῖν et εὐλογεῖν aient une signification sacramentelle ou sacrificielle, qu'ils soient à traduire « bénir », « sanctifier », et que l'on puisse parler, avec K. Gœtz, d'une *Brot-und Becherweihe*, d'un sacrifice de consécration. Les deux termes désignent simplement l'action de grâces prononcée par Jésus, et ils correspondent au verbe araméen ברך (cf. G. Dalman). Même le vocabulaire grec hellénistique ne permet pas de dépasser le sens de « remercier », « réciter une prière d'eucharistie ». Il est cependant remarquable que Marc et Matthieu aient réservé le terme εὐλογεῖν à la seule bénédiction du pain, tandis que Paul l'applique aussi, du moins dans I Cor., x, 16, au calice eucharistique. Cette différence entre la terminologie de Marc-Matthieu et de Paul-Luc tient-elle à un pur hasard? Peut-être veut-elle éviter certaines confusions avec la terminologie juive, ou est-elle dictée par un souci de précision littéraire; le terme εὐχαριστεῖν s'explique mieux à la fin du repas, tandis qu'εὐλογεῖν désignerait la bénédiction initiale.

Le verbe κλᾶν signifie l'acte profane de rompre le pain, ou plus exactement d'en détacher des morceaux. D'après G. Dalman, il correspond à l'hébreu בצע, à l'araméen קצא. Au reste, s'il correspondait à l'hébreu פרס (le seul appui biblique est Jerem., xvi, 7, d'après les Septante), il ne s'ensuivrait pas que le verbe possède un sens sacrificiel, car il n'est pas certain que Jerem., xvi, 7, se rapporte à l'offrande d'un sacrifice pour les défunts. Il est donc difficile d'attacher à la fraction du pain un sens symbolique et d'y voir figurée la mort violente de Jésus. L'acte de rompre le pain est purement profane; il précède le sacrement. Si néanmoins le Christ lui a donné une signification, le rite exprime autant la donation de l'humanité du Christ aux apôtres que la destruction violente de celle-ci.

Quant à la formule de bénédiction ou de consécration, son sens dépend tout entier de la manière de traduire le terme σῶμα. D'après G. Dalman, le vocable araméen correspondant serait גופי, qui devrait se rendre soit par « mon corps », soit par « ma personne, moi-même ». Les exégètes protestants adoptent surtout la seconde version et traduisent : « Ceci est le don de ma personne »; quelques-uns (cf. H. H. Huber), insistent sur le sens de donation déjà inclus dans le rite de la fraction du pain (cf. *supra* l'explication de κλᾶν). Toutefois, sans compter que la traduction du texte grec en araméen proposée par G. Dalman est incertaine, le parallélisme antithétique de la formule avec celle prononcée sur le calice invite les exégètes à préférer la première version : « Ceci, le pain que je distribue, est mon corps. »

Suit aussitôt la *bénédiction du calice, la formule prononcée par le Christ sur la coupe eucharistique* : « Ceci est mon sang. » Dans Marc, le parallélisme est parfait. Toutefois, la formule, comparativement à celle récitée sur le pain, s'amplifie et reçoit trois déterminations : « le sang de l'alliance, le sang versé, le sang versé pour plusieurs. »

Le sens de la première addition : le sang de l'alliance, est vivement controversé. Plusieurs exégètes protestants traduisent διαθήκη par « testament, disposition », et y voient une nouvelle attestation, plus explicite que la première, de la donation de Jésus à ses disciples. Par contre, il n'y aurait ni allusion à Exod., xxiv, 8, ni à Jerem., xxxi, 31 sq., et tout rapport à un pacte conclu dans le sang *(Blutbund)* serait exclu. Les partisans de cette exégèse s'appuient sur les prières du *séder* et du *qiddoush*, puis et surtout sur le sens des termes קימא et διαθήκη, à l'époque de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Certes, le vocabulaire des Septante est favorable à la traduction « alliance », mais les auteurs en question font remarquer que ce vocabulaire n'a guère exercé d'influence sur la langue, ni sur le style de Marc (voir H. H. Huber, *op. cit.*, p. 44-49 et M. Dibelius, *Eine Untersuchung über die Anfänge der christlichen Religion*, Leipzig, 1911). A l'encontre de ces arguments on a fait observer que, dans le texte qui nous occupe, l'influence des Septante est très vraisemblable, vu la notoriété d'Exod., xxiv, 8, dont il s'inspire. Au reste, l'indépendance de Marc vis-à-vis des Septante ne peut entrer en ligne de compte, puisque l'évangéliste ne fait que rapporter ici une parole qui se retrouve dans tous les récits de l'institution de l'eucharistie. Enfin, l'addition de καινή par saint Paul et saint Luc, addition dont aucun indice ne compromet l'authenticité (cf. H. H. Huber, *op. cit.*, p. 49, n. 2), confirme la dernière interprétation. Il faut donc retenir le sens d'alliance. Th. Zahn est du même avis, et il inclut dans l'expression une allusion non seulement à Exod., xxiv, 8, mais encore à Gen., xv, 8 sq.; Exod., ii, 24; Jerem., xxxi, 31 sq.; Is., lix, 21; voire aux promesses du siècle à venir énoncées dans Marc., xiv, 25, et dans Matth., xxvi, 29. L'auteur remarque toutefois que Luc (xxii, 29) a ajouté au sens primitif d'alliance celui de testament.

Le sang de l'alliance est versé. — L'usage du participe présent est gros de conséquence, s'il rend exactement le temps du verbe originel araméen et s'il ne doit pas être traduit au futur. Zahn a voulu rapprocher les participes présents de Marc., XIV, 24 et Matth., XXVI, 28, de Joa., I, 29. Ils seraient *eine zeitlose Charakteristik des Leibes und Blutes Jesu*, et ils envisageraient par conséquent le corps de Jésus sous son état glorieux : exégèse arbitraire qui s'inspire d'un protestantisme orthodoxe très étroit. Au reste, quelle que soit l'interprétation adoptée, le participe met le rite eucharistique en rapport essentiel avec la mort du Christ et lui imprime un caractère sacrificiel.

La valeur sacrificielle de l'eucharistie résulte, avec non moins d'évidence, de *la troisième addition :* ὑπὲρ πολλῶν. L'effusion du sang et la donation de Jésus ne sont pas faites aux apôtres, ni aux fidèles, mais à Dieu, au profit des croyants. La différence est considérable. Le sens de ὑπέρ est confirmé par des textes parallèles (Marc., X, 45; Matth., XX, 28; II Cor., V, 17), et il ressort avec évidence de l'évangile de Luc qui distingue dans le même contexte ἔδωκεν αὐτοῖς de ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον. La formule ὑπὲρ πολλῶν indique, par conséquent, le but du sacrifice. Remarquons qu'elle est propre à Marc-Matthieu et qu'elle s'oppose à Luc : ὑπὲρ ὑμῶν. D'après Clemen, le sens en serait : pour plusieurs, c'est-à-dire pour ceux qui ne connaissent pas encore Jésus. Il est plus vraisemblable d'y voir une allusion à Is., LIII, 12. Quant à déterminer laquelle des deux expressions est la plus ancienne, les exégètes opinent le plus souvent pour celle de Paul (cf. le pain) et de Luc. Mais on peut tout aussi bien croire que la précision de la formule paulinienne est une limitation dictée par la célébration liturgique de la cène, notamment par l'intention du célébrant.

Le caractère sacrificiel de la cène, dégagé de la formule ὑπὲρ πολλῶν, résulte aussi, mais secondairement, de la présence de deux formules et de deux espèces sacramentelles. H. H. Huber (*op. cit.*, p. 34) observe que celles-ci ne sont ni antithétiques, ni synthétiques, mais simplement parallèles, dédoublant le symbole de la donation de Jésus à ses disciples. La réalité est plus complexe. La donation de Jésus étant avant tout celle par laquelle il s'offre à son Père au profit des siens, celle par laquelle il se met dans un état de victime pour les siens, on comprend qu'elle doive s'exprimer par la synthèse des deux rites et des deux bénédictions : symbole expressif de la mort de Jésus (cf. Mgr C. Ruch, *Messe*, dans *Dict. de théologie*, t. X, col. 805).

Au texte de Marc, saint Matthieu ajoute seulement quelques détails, mais ils sont importants. Conformément à l'inspiration et à la couleur d'Ancien Testament qui caractérisent le premier évangile, le texte précise le sens sacrificiel de l'eucharistie par l'addition : εἰς ἄφεσιν ἁμαρτίων. On a prétendu que cette précision répugne au récit paulinien de l'institution de l'eucharistie, à celui de Marc, voire à celui de Matthieu lui-même, qui place la cène dans le cadre d'un repas pascal; par contre, elle serait conforme à Jerem., XXXI, 34, et à l'épître aux Hébreux. Ces arguments apparaissent bien faibles, une fois admis le caractère sacrificiel de la cène et sa relation étroite avec le sacrifice de la croix. Celui-ci étant décrit par les évangiles comme ordonné à la rémission des péchés, pourquoi le Christ n'aurait-il pas exprimé cette intention dans l'anticipation sacramentelle de sa passion? Notons aussi que Matthieu insiste sur la manducation des symboles eucharistiques (λάβετε, φάγετε, πίετε) et, par conséquent, sur le réalisme sacramentel : ce n'est pas seulement à voir ou à entendre les symboles, mais à les consommer que le Christ invite les membres du collège apostolique.

L'addition de καινῆς à διαθήκης, attestée par l'*Alexandrinus* pour Marc et, pour Matthieu, par l'*Alexandrinus* et le codex *Ephraemi*, ne paraît pas authentique.

2. *Synthèse doctrinale.* — Il résulte du commentaire des récits de Marc et de Matthieu que l'eucharistie fut instituée par le Christ comme le sacrifice de la Nouvelle Alliance et comme le sacrement de la présence réelle du Seigneur.

a) L'eucharistie-sacrifice. — Le caractère sacrificiel de l'eucharistie est le mieux et le plus facilement établi; il est d'ailleurs reconnu par un grand nombre d'auteurs, tels ceux qui retrouvent dans la cène une préfiguration symbolique de la passion de Jésus. Le caractère sacrificiel résulte de la formule ὑπὲρ πολλῶν, des participes qui l'accompagnent, de la mention du sang de l'alliance et de l'addition de Matt. : εἰς ἄφεσιν ἁμαρτίων. L'eucharistie est sacrifice en tant que rite figuratif de l'immolation de Jésus en croix et en tant que rite de communion au sacrifice du calvaire; mais, en outre, elle est sacrifice en elle-même, bien que toujours en relation intrinsèque avec le sacrifice de la croix : elle en est la réitération sacramentelle. Les participes qui expriment le caractère sacrificiel sont tous au présent et, de plus, les paroles de Jésus signifient qu'il se met en état de victime pour les siens.

On a cherché à déduire des textes néo-testamentaires la forme rituelle du sacrifice eucharistique. D'aucuns, en rapprochant I Cor., XI, 24 de Luc., XXII, 19 (κλώμενον et διδόμενον), en ont conclu que la forme rituelle consistait dans le fait que Jésus était donné en nourriture; mais κλώμενον est mal attesté par la tradition manuscrite, et le Christ ne paraît pas avoir attaché une importance spéciale, symbolique, rituelle, à la fraction du pain. Par contre, la distinction expressive des deux éléments et des deux formules de consécration offre un meilleur point d'appui aux spéculations théologiques sur la forme du sacrifice eucharistique.

Si l'attestation du caractère sacrificiel de la cène n'est pas douteuse, l'historicité de cette attestation est contestée par beaucoup d'auteurs indépendants. Sans compter la prétendue influence exercée sur l'eucharistie par les religions à mystères, ces auteurs signalent celle imprimée par la théologie de l'Ancien Testament, notamment par les notions suivantes : la Pâque juive (Paul et Jean, I Cor., V, 7; Joa., XIX, 36-37), les sacrifices expiatoires de l'Ancienne Alliance (I Cor., XI, 24; XV, 3, cf. Matthieu : εἰς ἄφεσιν ἁμαρτίων), le sacerdoce de Melchisédech (épître aux Hébreux). En outre, ils contestent l'historicité des paroles prononcées par Jésus sur la coupe de vin. Ils reprochent à cette bénédiction : a. d'être mal formulée; il faudrait, pour plus de clarté : דמי דם הברית, mais rien n'autorise à reconstituer ainsi le texte; b. de rompre le parallélisme avec la formule de la bénédiction du pain, en dépassant celle-ci en longueur; c. d'introduire dans le récit de l'institution de l'eucharistie l'idée d'alliance, qui, dans les écrits du Nouveau Testament, appartiendrait en propre à saint Paul et à l'épître aux Hébreux. Toutefois des auteurs protestants, tel P. Feine, ont eux-mêmes démontré le caractère arbitraire et subjectif de ces quelques arguments. Ceux-ci réduisent la cène à un rite sans objet, sans signification; à une énigme proposée par le Maître à ses disciples, inexpliquée et inexplicable.

b) L'eucharistie-sacrement. — Le caractère sacramentel de la cène est plus délicat à établir. Notons, au préalable, que la signification sacramentelle se trouve uniquement dans les éléments du repas : ni la fraction du pain, ni la distribution du pain et du calice, ni même la consommation des éléments eucha-

ristiques ne sont soulignés par Jésus, et il est impossible de supposer d'autres rites symboliques, onction avec le vin ou effusion de la coupe (cf. l'hypothèse de R. Eisler, dans W. Goossens, *Les origines de l'eucharistie, sacrement et sacrifice*, p. 8-15).

Le symbolisme sacramentel porte sur le corps et le sang réels physiques du Seigneur. Ceci résulte : a. de la mention explicite du corps et du sang; b. du caractère sacrificiel de la cène, qui présuppose la présence du corps et du sang réels, physiques du Seigneur, et leur oblation dans le sacrifice de la croix. Se contenter de l'idée « de la donation de la personne de Jésus », c'est affaiblir singulièrement et arbitrairement la valeur des expressions et ne plus expliquer la distinction entre le corps et le sang, ni l'effusion de celui-ci. Et qu'on ne songe pas au corps mystique de Jésus, l'Église! Rien, dans l'occurrence, ne trahit cette idée. Elle apparaîtra plus tard dans la doctrine eucharistique de saint Paul, mais seulement en ordre secondaire, et toute appuyée sur la foi en la présence réelle et corporelle de Jésus.

Le Seigneur pose une équation entre les éléments du rite eucharistique : d'une part le pain et le vin, et d'autre part son corps et son sang mis dans un état de victime sacrificielle. La phrase nominative des Sémites, que l'on doit vraisemblablement attribuer au texte originel, étant aussi expressive que le verbe être, Jésus signifie l'identité du sujet de la phrase avec le prédicat, des symboles avec la chose figurée : bref, les éléments sont le corps et le sang de Jésus, qu'il distribue à manger et à boire. La figuration est donc efficace : le symbole est un rite qui opère et accomplit ce qu'il signifie. Tel est le sens naturel du passage; tel est aussi le sens qui lui est attribué par la tradition la plus ancienne, à savoir, comme nous le verrons par la suite, par la doctrine paulinienne. Or, celle-ci se présente non pas comme une innovation, mais comme un enseignement reçu et unanimement, sans contestation aucune, accepté par les Églises.

Bien que la manducation ne soit pas soulignée comme élément symbolique, elle est cependant essentielle à l'eucharistie : c'est à cause d'elle que le Christ a choisi des aliments comme éléments eucharistiques et que les disciples ont continué la célébration de l'eucharistie sous la forme d'un repas (B. Frischkopf, *op. cit.*, p. 132). Zahn en convient et il l'a bien démontré. Jésus, remarque-t-il, n'est pas préoccupé de faire du repas qu'il célèbre une allégorie en action, mais il célèbre un repas pour se livrer soi-même, se donner, se distribuer en manducation et en participation spirituelles (*Genuss*).

L'exégèse réaliste, mystico-sacramentaire, des paroles de la consécration soulève des difficultés que la critique indépendante considère comme insurmontables. En voici les principales : a. Jésus a offert un sacrifice unique, celui de la croix, et il a ainsi abrogé pour l'avenir toute institution rituelle; b. si Jésus avait donné à ses paroles un sens réaliste, mystico-sacramentaire, il se serait heurté à la défense de boire le sang, inculquée aux juifs par la Loi mosaïque; c. au reste, le sens exclusivement figuratif, symbolique est imposé par l'usage des termes σῶμα et ποτήριον (au lieu de σάρξ et de αἷμα), par l'insistance paulinienne sur les dispositions morales qui préparent les fidèles à la réception fructueuse du sacrement, insistance beaucoup plus vive que celle sur la consommation sacramentelle des aliments, enfin par la mentalité des Orientaux qui distinguent toujours le symbole et la chose signifiée. Quant aux termes *corps* et *sang* (σῶμα, αἷμα), même dans les épîtres pauliniennes, ils ne peuvent signifier ni le corps mystique du Christ, ni son corps réel. Le Christ glorifié n'a plus de sang (I Cor., xv, 45). Ils désignent donc la mort violente, la passion du Seigneur (par ex., Clemen, *op. cit.*,). d. En outre, le sens réaliste, mystico-sacramentaire poserait un mystère inconcevable : comment les apôtres, pris à l'improviste par les déclarations eucharistiques, auraient-ils compris le miracle ou, plus exactement, la série de miracles que Jésus accomplissait à leur profit et qu'il imposait à leur adhésion sans aucune explication, même sans faire appel à un acte de foi? e. Enfin, l'étude comparative des croyances eucharistiques de l'Église ancienne permettrait d'assister à la genèse des conceptions réalistes de la cène. La foi en la présence réelle de Jésus dans les éléments matériels, le pain et le vin du repas eucharistique, aurait pris naissance à mesure que la cène se transformait en liturgie, en repas cultuel. Aux origines, affirme-t-on, le Christ était censé présent aux repas communs des fidèles, simplement comme hôte ou commensal (Luc., xxii, 15; Apoc., iii, 20). Dans la suite, cette présence personnelle du Seigneur revêtit un caractère strictement religieux (Luc., xxiv, 31; Matth., xviii, 20). Plus tard encore, au contact des religions à mystères et à la suite des expériences mystiques vécues par les plus fervents d'entre les fidèles, la présence du Christ fut conçue d'une manière mystico-sacramentaire : d'abord dans l'acte de communion au pain unique qu'était le pain eucharistique, ensuite et surtout d'une manière plus « massive » dans les éléments matériels du repas. De purs symboles du salut accompli par le Christ, les éléments de la cène devinrent ainsi le sacrement du corps et du sang de Jésus, véhiculant l'esprit de Jésus et conférant aux fidèles le salut du corps et de l'esprit. L'évolution doctrinale aboutit aux croyances « massives » contenues dans la *Didachè*, x, 2; Ignace, *Ephes.*, xx, 2; Justin martyr, *I Apol.*, lxvi.

Une étude impartiale des textes néo-testamentaires permet d'entrevoir l'insuffisance des arguments que nous venons d'aligner. Il est arbitraire de vouloir supprimer dans le ministère de Jésus l'institution de toute économie sacramentelle. Nous avons montré ici même (voir art. Baptême, t. i, col. 920-921) que le baptême chrétien remonte au Seigneur, et les exégètes, même indépendants, sont d'accord pour attribuer à Jésus du moins la composition et la promulgation de la prière dominicale. Au reste, l'eucharistie, comme nous l'avons vu, ne déroge pas au caractère unique du sacrifice de la Nouvelle Loi : loin de multiplier ce sacrifice, elle tire sa valeur sacrificielle de ce qu'elle en est l'unique mémorial, qui le rend à nouveau présent à toutes les générations jusqu'à la fin des temps. Quant aux répugnances qu'éprouvaient les juifs contre les conceptions sacramentaires en général, contre l'invitation à boire le sang de Jésus, nous pouvons les concéder, quitte à observer : a. que toute conception sacramentaire ne faisait pas défaut aux enfants d'Israël (cf. col. 1156-1163, les soi-disant antécédents juifs de la cène); b. que Jésus lui-même a condamné toute interprétation « massive », « capharnaïte » (Joa., vi, 64); c. que Jésus invite ses disciples, non seulement à boire le sang, mais à manger le corps et à boire le sang; les deux formules juxtaposées et comprises, l'une en fonction de l'autre, laissent entendre qu'il ne s'agit pas de dévorer la chair crue d'une victime sanglante, mais de s'unir à l'humanité réelle et vivante du Seigneur Jésus. Quant à la terminologie, elle n'exclut pas le sens réaliste : le terme αἷμα apparaît dans les synoptiques; σάρξ est un vocable utilisé par le quatrième évangile; si dans les synoptiques σῶμα est substitué à σάρξ, ce n'est pas pour exclure un réalisme sacramentel, mais uniquement pour signifier le corps réel, physique du Seigneur, sous un aspect spécial, l'aspect d'unité et d'organisation (Tr. Schmidt, *Der Leib*

Christi, Leipzig, 1919, p. 4-8). Quant à la christologie paulinienne, le caractère spirituel, pneumatique du corps glorieux du Christ n'exclut pas sa réalité corporelle, ni son identité substantielle avec le corps historique (voir H. Bertrams, *Das Wesen des Geistes nach der Auffassung des Apostels Paulus*, dans les *Neutestam. Abhandl.*, t. IV, fasc. 4, Munster-en-W., 1913, p. 121-143). Sans doute, le réalisme de la doctrine eucharistique pose un mystère, devant lequel la raison doit s'incliner; mais les apôtres étaient préparés à recevoir la révélation de ce mystère. Sans compter certains antécédents juifs lointains, en particulier certaines traditions touchant la Pâque, la manne, l'avènement du royaume et le banquet eschatologique, il ne faut pas oublier que le discours sur le pain de vie (Joa., VI) a été, pour les apôtres, une préparation immédiate à la révélation de l'eucharistie. Douter de l'historicité de ce discours est un subterfuge facile, mais inadmissible. Son contenu présente des garanties d'authenticité et d'historicité; il s'harmonise avec le cadre historique, où il s'insère, la multiplication des pains, et il concorde avec le reste de l'enseignement de Jésus. Il est d'ailleurs possible qu'il n'ait pas été prononcé d'un trait; il se pourrait même qu'il contînt une série de *logia*, prononcés par le Christ au cours même de la cène eucharistique.

Quant à la prétendue genèse des croyances eucharistiques, nous reconnaissons que l'eucharistie se présente sous des traits partiellement nouveaux, avec des nuances propres, dans les diverses sources que nous avons plus haut distinguées. Toutefois ces différences ne sont pas telles qu'elles nous autorisent à parler d'une triple forme de mystère eucharistique : le mystère synoptique de la présence personnelle de Jésus à la table de la cène, comme hôte, commensal ou prêtre; le mystère paulinien de la présence de Jésus dans le corps mystique de l'Église par la communion à un seul pain; le mystère johannique de la présence de Jésus dans les éléments sacramentels du repas eucharistique. Comme nous le verrons dans la suite de cet article, tous les écrits néo-testamentaires enseignent le triple aspect sacramentel, sacrificiel et mystérieux de l'eucharistie, et ils le mettent en relation avec l'institution de l'eucharistie par le Seigneur Jésus. Rien n'autorise à contester l'authenticité des témoignages, et leur historicité présente les meilleures garanties. Dans ces conditions, il est impossible de donner au repas de la dernière cène une autre physionomie que celle que lui prêtent les récits néo-testamentaires eux-mêmes et, cette physionomie admise, seul le sens réaliste, mystico-sacramentaire s'accommode des éléments des récits. Abandonner cette interprétation, c'est nécessairement supposer que le Seigneur s'est contenté d'exprimer en actes et en paroles une simple allégorie, ou c'est lui prêter une cruelle équivoque. Comme nous l'avons vu, aucun indice ne justifie la première hypothèse, ne prouve que le Seigneur ait tenu un langage simplement parabolique. En particulier, il est impossible d'affirmer que Jésus n'a eu d'autre préoccupation que celle d'affirmer une dernière fois, solennellement, son désir immense d'être utile et profitable à ses disciples, peut-être en se souvenant de quelques passages sacrificiels de l'Ancienne Loi (cf. C. Clemen). D'autre part, l'hypothèse d'une équivoque est encore plus absurde : l'équivoque répugne à la sainteté du Maître, à la solennité de l'instant qui dressa Jésus face à la mort, à son immolation suprême; au reste, des personnes aussi simples que les apôtres n'auraient pu s'y arrêter longtemps. Comme A. Jülicher l'a bien démontré (*Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche*, dans les *Theologische Abhandlungen Carl von Weizsäcker zu seinem siebzigsten Geburtstage 11. December 1892 gewidmet*, Fribourg-en-Br., 1892, p. 215-250), les paroles et les actes symboliques de Jésus ne furent pas une énigme pour les disciples. Les habitudes de Jésus connues des apôtres et les sentiments qui animaient le Maître, la veille de sa mort, n'ont pas pu lui inspirer une attitude mystérieuse.

c) *Conclusions.* — Il résulte du commentaire de Marc-Matthieu que la tradition qu'ils représentent n'offre aucun fondement aux interprétations rationalistes, qui minimisent le sens de la cène et la réduisent soit à un rite de bénédiction *(Tischsegen)*, soit à une agape, un repas de fraternité, soit à un repas pascal, qui aurait été, en outre, à la fois un repas d'adieu et une anticipation du banquet messianique (*messianisches Passa-Abschiedsmahl*, cf. col. 1161, F. Spitta, W. Brandt, K. Gœtz, R. A. Hoffmann, H. Lietzmann; voir W. Goossens, *Les origines de l'eucharistie*, p. 1-19, 30-44). Au reste, le désarroi est si considérable dans les milieux dits indépendants que plusieurs auteurs renoncent à préciser avec certitude le sens de l'acte posé par le Christ et du repas qu'il a célébré (voir W. Bousset, W. Heitmüller, K. L. Schmidt).

2° *Les Actes.* — Le caractère fragmentaire des notices contenues dans les Actes des apôtres sur le rite eucharistique ne nous permet pas de reconstituer, d'une façon détaillée, l'ordre de la synaxe eucharistique observé par les Églises chrétiennes de Palestine. En expliquant Act., II, 46, quelques auteurs insistent sur la joie et la simplicité de cœur des fidèles palestiniens, sur leur intention de glorifier Dieu dans la synaxe eucharistique, et, en comparant les effets attribués au culte chrétien à ceux du culte de l'Ancienne Loi, ils ont voulu en déduire le caractère sacrificiel de l'eucharistie. Mais il n'est pas prouvé que, dans Act., II, 46, les effets sus-mentionnés se rapportent grammaticalement à la fraction du pain et, de plus, rien n'établit avec certitude qu'ils ont un sens sacrificiel.

Aucun indice n'autorise à reconstituer une prétendue eucharistie palestinienne, selon les vues de H. Lietzmann : repas corporatif (κοινωνία, *Tischgemeinschaft*), inspiré de la foi en la présence spirituelle du Christ (Matth., XVIII, 20) et de l'attente de son second avènement eschatologique *(Maranatha)*. Il aurait compris une offrande sacrificielle (Matth., V, 23, 24) comparable aux offrandes sacrificielles de l'Ancienne Loi (Act., III, 11; V, 12; XXI, 26), mais consistant uniquement dans l'oblation des éléments eucharistiques sanctifiés par le nom de Jésus. Un examen rapide des textes allégués par H. Lietzmann établit le caractère arbitraire de son exégèse. Au reste, en l'absence de tout témoignage clair et direct à l'appui d'un type d'eucharistie pareil à celui conjecturé par l'auteur, son hypothèse apparaît à priori invraisemblable. Une réflexion de Mgr P. Batiffol s'impose ici : « Nous ne pouvons vraiment pas ne pas souligner ce qu'a d'arbitraire le procédé par lequel on fait taire les témoins qui affirment pour n'écouter que ceux qui ne disent rien.»

3° *Paul et Luc. Le récit de la dernière cène.* — 1. *Saint Paul* fait le récit de la dernière cène dans la première épître aux Corinthiens. Écrite à Éphèse en 56-57 (quelques auteurs ont même proposé l'année 53), cette lettre est le plus ancien document littéraire daté qui traite de l'eucharistie. La tradition eucharistique paulinienne comprend plusieurs particularités, dont quelques-unes ont déjà été relevées : l'allusion à la trahison de Judas, l'addition de τὸ ὑπὲρ ὑμῶν aux paroles de la consécration du pain, l'addition réitérée de l'ordre de renouveler la cène : τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, la teneur originale des paroles de la bénédiction du calice où le sang n'est mentionné que d'une manière indirecte, l'addition de καινή à l'alliance, enfin la glose explicative de I Cor., XI, 26.

2. Les particularités de la tradition eucharistique paulinienne sont diversement appréciées. La plupart des exégètes y voient des traces d'une tradition antérieure à celle représentée par Marc-Matthieu. Paul éviterait l'expression « boire le sang » et garderait la formule « boire le calice », qui serait celle de l'institution primitive et ne posséderait pas encore de valeur sacramentelle. En outre, en insistant sur l'ἀνάμνησις, en ajoutant à la bénédiction du pain le τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, il rappellerait que le but principal et primitif de l'eucharistie est de commémorer la mort sacrificielle, expiatoire de Jésus. Le même enseignement résulterait, avec plus d'évidence encore, de la glose théologique du verset 26. Remarquons que Marc possède également l'addition τὸ ὑπὲρ ὑμῶν. Toutefois il l'a transposée et ajoutée à la formule de bénédiction du calice, où elle apparaît superflue, le caractère sacrificiel de l'oblation du calice étant déjà suffisamment souligné.

Ces considérations ne nous paraissent pas plausibles. L'omission de l'ordre de réitérer la cène est, chez Marc et Matthieu, vraisemblablement accidentelle, la valeur de rite commémoratif propre à l'eucharistie et l'ordre de la réitérer étant universellement reconnus à l'époque où les évangiles de Marc et de Matthieu furent rédigés. Quant à la consécration du calice, la formule paulinienne apparaît trop compliquée pour être la formule primitive. D'aucuns, notamment G. Dalman, en ont retranché τὸ ποτήριον et καινή, et ils ont considéré le reste de la formule comme un essai de traduction d'un substrat araméen. En toute hypothèse, les variantes pauliniennes ne changent pas la teneur substantielle de la tradition de Marc-Matthieu et elles n'autorisent pas à conclure à une tradition eucharistique purement symbolique, antérieure au réalisme mystico-sacramentaire de Marc-Matthieu, d'autant moins que Paul lui-même dans sa doctrine théologique paraît avoir mis en plus forte lumière le caractère sacramentel de l'eucharistie.

3. Il reste à fixer le sens des termes nouveaux introduits ou du moins attestés pour la première fois par saint Paul dans la tradition eucharistique : ποιεῖν, ἀνάμνησις, καταγγέλλειν.

Un assez grand nombre d'auteurs, notamment A. Andersen, K. Gœtz, Pr. Smith, A. von Harnack, H. Lietzmann, ont donné à ποιεῖν un sens directement sacrificiel. Ils s'appuient sur le terme hébreu עשׂה, sur le grec des Septante, sur le vocabulaire de la *Koinè*. Toutefois la langue sacrée de l'Ancien Testament est défavorable à cette interprétation : עשׂה n'y est jamais employé sans un régime direct, qui précise la nature du sacrifice offert, sauf dans IV Reg., XVII, 32 *c*, où le sens du verbe n'est pas « sacrifier ». Quant aux Septante et au Nouveau Testament, ils ont un vocabulaire déterminé et distinct pour désigner l'oblation d'un sacrifice : θύειν, θυάζειν, προσφέρειν, ἀναφέρειν (cf. Matth., VIII, 4; Luc., II, 24; V, 14). Au reste, le terme ποιεῖν ne saurait recevoir une interprétation qui fait abstraction de son complément immédiat : εἰς τὴν ἐμὴν ἀναμνησιν.

Le terme ἀναμνήσις est, lui aussi, d'interprétation incertaine. Quelques auteurs l'ont rapproché de l'hébreu : לאזכרה (Lev., XXIV, 7; Num., X, 10; Ps., XXXVII et LXIX; Sap., XVI, 6), et, en précisant le rapprochement, de l'offrande de fleur de farine qui était consumée par le feu comme holocauste en la présence du Seigneur. Dans ces conditions ἀναμνήσις désignerait *a God-ward action*, un acte liturgique directement adressé à Dieu; il ne constituerait pas un rite entretenant le souvenir de la mort du Seigneur, mais présentant le Seigneur et la commémoration objective de sa passion à Dieu, devant Dieu (cf. U. Z. Rule, *I Cor., XI, 24*, dans *Theology*, t. XIX, 1929, p. 337-338). En d'autres termes, il ne s'agirait pas d'un repas funéraire comportant une simple commémoration subjective (dans cette hypothèse, il faudrait μνεῖαν ποιεῖν; cf. Rom., I, 9, 10 etc.), mais d'un acte cultuel qui réitère objectivement la passion et la cène par manière de rite sacrificiel offert à Dieu. Nous rejoignons ainsi l'explication-mystère de la cène, proposée en ces dernières années par plusieurs auteurs indépendants, ainsi que la doctrine catholique traditionnelle. En outre, nous interprétons la formule en accord parfait avec l'authentique interprétation paulinienne de I Cor., XI, 26. L'eucharistie annonce la mort du Christ (καταγγέλλειν), en d'autres termes elle est la prédication rituelle, à la fois symbolique et efficace, c'est-à-dire sacramentelle et mystique de la passion du Seigneur, que lui-même a anticipée à la cène sous les symboles sacramentels.

4. La tradition de Luc, touchant les éléments eucharistiques, ne présente guère de particularités. L'évangéliste semble dépendre de Marc quant à la formule de la bénédiction du pain et suivre saint Paul quant à celle du vin. Luc n'a en propre que l'omission du second ordre de réitération ainsi que l'addition de διδόμενον (dans la formule à réciter sur le pain) et de τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. La dernière addition paraît être empruntée à l'évangile de saint Marc; la première est un élément ajouté, sans doute, par l'évangéliste pour atténuer l'impression pénible causée par l'anacoluthe : τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, qui est probablement la version paulinienne peu réussie d'un substrat araméen.

Si Luc ne rapporte pas d'éléments nouveaux dans la description du rite eucharistique, il nous transmet une tradition originale et indépendante touchant le cadre dans lequel l'eucharistie fut instituée. Luc place le repas d'adieu, messianique et eschatologique, avant la célébration de la cène; il fait ressortir le caractère secondaire de ce repas et sa connexion uniquement extrinsèque avec le repas du Seigneur. L'ordre de succession, ainsi indiqué, paraît conforme aux données historiques. On comprend que Jésus ait d'abord manifesté à ses disciples l'imminence de sa mort violente, puis institué le rite de l'alliance nouvelle et accompli la donation parfaite de lui-même à ses disciples. D'après quelques auteurs, l'omission de καινός au verset 18 confirmerait l'authenticité de la tradition de saint Luc. Enfin, le troisième évangile montre clairement que la cène a été célébrée par le Seigneur en connexion étroite avec la passion (℣. 15).

4° *Saint Paul. La doctrine théologique de saint Paul sur l'eucharistie.* — 1. Avant d'exposer la doctrine eucharistique de saint Paul, montrons que l'Apôtre la présente comme étant universelle et traditionnelle dans l'Église.

Ce fait, qui est vivement controversé entre les exégètes protestants, dépend du sens que l'on donne au verbe παραλαμβάνειν dans I Cor., XI, 23 (voir E. B. Allo, *La synthèse du dogme eucharistique chez saint Paul*, dans la *Rev. bibliq.*, t. XXX, 1921, p. 321-343). Or, il semble que, dans le passage en discussion, le verbe signifie recevoir du Seigneur, non pas par voie de révélation, mais par voie de tradition. Voici les raisons qui justifient cette exégèse : *a)* Dans les chapitres XI-XIV de I Cor., saint Paul veut sauvegarder l'intégrité du culte chrétien commun à toutes les Églises et dont, par conséquent, lui-même n'est pas l'auteur. Au reste, il y fait mention explicite des traditions (I Cor., XI, 2); *b)* Dans les textes du Nouveau Testament, le verbe παραλαμβάνειν signifie, à plus d'une reprise, recevoir par tradition, par exemple dans Marc., VII, 4. C'est en particulier le sens qui convient à tous les textes de saint Paul où le verbe παραλαμβάνειν est utilisé, à l'exception de Col., IV, 17, cf.

I Cor., xi, 23; xv, 1; Gal., i, 9, 12; Philipp., iv, 9; Col., ii, 6; I Thess., ii, 13; iv, 1; II Thess., iii, 6. Il est donc à priori logique de donner le même sens au verbe dans le passage qui nous occupe; *c)* Et qu'on n'objecte pas que la préposition ἀπό, qui n'est employée avec παραλαμβάνειν que dans I Cor., xi, 23 (au lieu de παρά), donne au verbe un sens nouveau. L'exception confirme la règle. La préposition ἀπό a été choisie par saint Paul, parce que celui auquel la tradition remonte, c'est-à-dire le Seigneur, n'est pas un intermédiaire, mais la source elle-même de la tradition (cf. E. B. Allo, *art. cit.*, p. 337); *d)* D'après E. B. Allo, (*art. cit.*, p. 338), la présence de la particule καὶ (I Cor., xi, 23) confirme cette interprétation : « Paul, par cette addition de καὶ, a voulu ajouter une modalité à l'idée de l'identité du contenu, celle de l'identité du mode de communication »; *e)* Enfin une dernière raison, et des plus décisives, consiste dans le parallélisme de I Cor., xi, 23, avec xv, 1-3, où il est question d'un enseignement que saint Paul et les fidèles de Corinthe ont reçu par transmission de ceux qui les ont précédés et qui ont vu le Seigneur.

Traditionnelle, la doctrine eucharistique de saint Paul apparaît aussi comme étant l'enseignement commun de l'Église. Il n'y a dans les épîtres pauliniennes aucun indice qui trahisse que leur doctrine eucharistique appartienne en propre à l'apôtre des gentils.

2. Le premier aspect de la doctrine eucharistique paulinienne, qui est clairement attesté, consiste dans son caractère réaliste. L'évidence des textes amène un grand nombre d'exégètes non catholiques à reconnaître, dans l'enseignement de l'Apôtre, les traits essentiels du dogme catholique. L'interprétation symbolique, autrefois brillamment soutenue par des auteurs tels que C. Weizsäcker, A. Andersen, C. Clemen, ne trouve presque plus de défenseurs dans le camp des auteurs critiques.

Dans le cadre des croyances réalistes mystico-sacramentaires, l'eucharistie apparaît chez saint Paul comme le sacrifice et comme le sacrement par excellence de l'économie nouvelle du salut. Le caractère sacrificiel résulte de plusieurs données : en effet, Paul considère dans l'eucharistie un repas, une table, une victime, voire une immolation sacrificielle. Tout le raisonnement de I Cor., xi, a comme moyen terme l'affirmation « qu'un repas sacrificiel unit les fidèles à la divinité en l'honneur de laquelle il est célébré ». L'application de ce raisonnement à l'eucharistie ne vaut, par conséquent, que dans la mesure où elle-même est regardée par l'Apôtre comme un repas sacrificiel. De plus, saint Paul crée l'expression τραπέζα τοῦ κυρίου (I Cor., x, 21) qui, considérée en elle-même et surtout en tant qu'opposée à la table des démons et au θυσιαστήριον de l'ancienne Loi, possède le sens d'autel et non plus simplement son sens profane. En outre, le pain (I Cor., x, 16, 21) et le vin (x, 16, 20) eucharistiques sont mis en parallèle, comme une matière sacrificielle, avec les viandes mangées après les sacrifices juifs ou païens, et, par conséquent, ils sont, comme celles-ci, une θυσία, au sens propre du mot. Enfin, l'interprétation naturelle de la formule : ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν et celle de la glose explicative de I Cor., xi, 26, établit la croyance en la réitération sacramentelle du sacrifice de la croix au cours de la célébration de l'eucharistie. L'immolation du Christ n'appartient pas exclusivement au passé; la vertu de son sacrifice reste présente (Rom., iii, 25; Eph., v, 2); son immolation pascale est sacramentellement continuée (I Cor., v, 7; xi, 20); le sacrifice eucharistique rejoint réellement celui de la croix; il le perpétue et le rend présent à toutes les générations chrétiennes.

Quelques-unes des considérations que nous venons de développer démontrent également le caractère sacramentel de l'eucharistie, en tant que celle-ci est le sacrement de la présence réelle du corps et du sang de Jésus. En effet, pour que le sacrifice de la croix soit rendu présent, pour qu'il se prolonge réellement, pour que les éléments eucharistiques soient une θυσία réelle, véritable, et non pas seulement symbolique, il faut que le pain et le vin soient devenus le corps et le sang réels du Seigneur.

La même conclusion découle, d'une manière plus directe, des affirmations de saint Paul touchant le discernement du corps du Christ (I Cor., xi, 29), et surtout touchant la κοινωνία avec le Seigneur, qui est le premier et le principal fruit spirituel de la manducation de l'eucharistie (I Cor., x, 16). L'exégèse protestante d'ancien style écarte l'idée d'union réelle, mystique (*Vereinigung*) et se cramponne à celle, exclusivement spirituelle, de communauté de vie, d'interaction vitale (*Gemeinschaft ;* voir, par exemple, parmi les auteurs récents, la thèse de H. H. Huber). Mais c'est là atténuer considérablement le sens naturel des termes et c'est émousser l'analogie invoquée par saint Paul. Dans le contexte, tout indique qu'il s'agit d'une union réelle, corporelle, avec le Christ à travers un symbole sensible doué d'une efficacité sacramentelle. Dans I Cor., x, 14-22, saint Paul présuppose et développe lui-même des croyances réalistes, mystico-sacramentaires : l'εἴδωλον, qui n'est rien en lui-même (ỳ. 19), cache une réalité, et l'union qu'il opère avec les puissances mauvaises est réelle, si réelle qu'elle provoque la jalousie divine (ỳ. 22). Toutefois, dans l'eucharistie, le réalisme est plus prenant encore : du fait que la cène est pour l'Apôtre un repas de sacrifice, de l'équation qu'il admet entre le pain et le vin eucharistiques d'une part, le corps et le sang du Christ de l'autre, il résulte que la présence réelle de l'humanité du Seigneur est sacramentellement réalisée. Contre cette interprétation, I Cor., xv, 50, ne soulève aucune difficulté sérieuse. « On s'explique, dès lors, pourquoi il est question non pas uniquement d'une communion avec le Christ, mais de la communion à son corps et à son sang, langage qui ne se comprendrait pas dans l'hypothèse d'une union purement morale. On pourrait même se demander, avec Mgr Ruch, si la tournure κοινωνία ἐστιν, différente de celle employée à propos de la communion avec l'autel juif ou avec les démons, ne trahit pas une précision intentionnelle, inspirée par le réalisme de la doctrine eucharistique. » (W. Goossens, *op. cit.*, p. 206-207.) Notons enfin que I Cor., x, 1-4, insiste sur la visibilité matérielle du rite eucharistique, tandis que le chapitre xi met en lumière sa causalité objective, sacramentelle, au point que l'Apôtre doit corriger une foi trop aveugle en menaçant les fidèles des châtiments divins (I Cor., x, 1-13; xi, 27-34).

Pour confirmer l'interprétation mystico-sacramentaire de l'eucharistie paulinienne, les historiens des religions insistent beaucoup sur quelques expression du chapitre xi de I Cor. : ἀναξίως (ỳ. 27), ἀσθενεῖς καὶ ἄῤῥωστοι (ỳ. 30), κοιμῶνται (ỳ. 30). Ils en concluent que saint Paul attribuait, à la manière de saint Ignace d'Antioche, la sainteté physique et l'immortalité à la réception digne de l'eucharistie. Certes, une interprétation purement symbolique de I Cor., xi, expliquerait mal ces expressions. Toutefois, ce serait tomber dans un autre excès que d'en proposer une interprétation littérale, « massive », alors que l'exégèse catholique traditionnelle en donne une explication adéquate. En effet, bien que le rite eucharistique soit extérieurement un rite visible et matériel, par ses effets il atteint le corps et l'âme dans le domaine de l'ordre spirituel et moral. Comme la manne, l'eucharistie est un πνευματικὸν βρῶμα et πόμα (I Cor.,

x, 3-4); comme l'économie nouvelle tout entière, elle confère une communication de l'esprit (κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος; I Cor., xv, 50; II Cor., xiii, 13) et un accroissement de la charité (I Cor., xi, 18 sq.; x. 17).

A côté de l'union réelle avec le Seigneur, Paul signale un effet sacramentel secondaire, l'union parfaite entre les frères, et, fait remarquable, cette grâce semble exclusivement rattachée au pain eucharistique (I Cor., x, 17). Certains exégètes en ont conclu à l'interprétation symbolique de l'eucharistie, seul le pain étant un symbole approprié au corps mystique. Mais il y a, pour expliquer la particularité, d'autres raisons. H. H. Huber, par exemple, pense à l'influence exercée sur la pensée de saint Paul par le contenu de certaines prières juives, qui utilisaient déjà l'image du pain comme symbole de la fraternité. Quoi qu'il en soit, le symbolisme concédé, l'efficacité sacramentelle n'est pas exclue; au contraire, elle est requise pour accomplir pleinement le sens du symbole. Il faut d'ailleurs noter que l'effet, c'est-à-dire le développement du corps mystique, n'est pas rattaché immédiatement au pain, mais au corps et à la personne du Christ lui-même, le pain unique, auquel l'Apôtre fait allusion, désignant *in recto* le Seigneur Jésus dans sa présence eucharistique (I Cor., x, 17).

Quant à la portée eschatologique de l'eucharistie, elle n'est presque plus notée dans la prédication de saint Paul. D'après quelques auteurs, il en subsisterait des traces dans le choix du dimanche pour célébrer la synaxe eucharistique, dans l'allusion réitérée au jugement de Dieu (I Cor., xi, 29, 31, 32, 34), et dans deux versets de I Cor., xi, à savoir 26 *e* et 32 *c*.

Notons, en terminant, que, en dehors des textes que nous avons analysés *ex professo*, I Cor., x, 1-4 et I Cor., xii, 11, 13, sont souvent rapportés à l'eucharistie. Touchant ce dernier texte, voir le *Supplément au Dict. de la Bible*, article Confirmation, t. ii, col. 144-145.

Conclusions. — Dans les épîtres pauliniennes, l'eucharistie apparaît comme un rite pleinement constitué, comme un repas sacramentel réduit à sa plus simple expression. Le sens de ce repas est complexe : repas funéraire, commémoratif de la passion du Seigneur; repas eschatologique d'espérance et de victoire, annonçant la venue du Seigneur glorifié; repas de fraternité symbolisant et réalisant l'unité du corps mystique qu'est l'Église. Cependant, considéré en lui-même, ce repas est, avant tout, un repas sacrificiel et sacramentel : le sacrement de la présence réelle du Seigneur et de la réitération réelle de son sacrifice; l'oblation, non pas simplement par voie de commémoration subjective, mais par voie de renouvellement objectif et sacramentel, du sacrifice de la croix.

5° *Saint Paul. La doctrine eucharistique de l'épître aux Hébreux.* — L'épître aux Hébreux occupe une place spéciale dans le canon du Nouveau Testament; aussi est-elle refusée à saint Paul par la presque unanimité des auteurs non catholiques. C'est pourquoi, nous plaçant à un point de vue uniquement polémique, nous la traitons à part des grandes lettres pauliniennes. Au reste, la doctrine eucharistique de l'épître aux Hébreux n'est pas développée; nous pourrions presque la négliger, si les auteurs indépendants ne trouvaient dans la lettre un silence qu'ils jugent défavorable à l'interprétation sacrificielle de l'eucharistie, voire une hostilité ouverte à l'eucharistie, sacrifice et sacrement. Examinons donc dans quelle mesure l'épître parle de la cène ou de sa réitération, quelle doctrine elle contient à ce sujet et ce qu'il faut penser de la prétendue opposition de la lettre à tout culte sacrificiel.

1. L'épître ne décrit pas la dernière cène; elle ne la mentionne même pas. Toutefois, la plupart des auteurs estiment qu'elle la connaît et y fait allusion, notamment en proclamant le sacerdoce du Christ à la ressemblance de celui de Melchisédech (v, 6-10; vi, 20; vii, 11, 15, 17, 21), puis et surtout en se servant, à plus d'une reprise, d'un vocabulaire eucharistique. L'épître enseigne l'oblation de Jésus dans le sacrifice sanglant de la croix (ix, 14), et elle décrit celui-ci en des termes qui rappellent la description de la cène, telle qu'on la trouve dans les évangiles synoptiques ou les lettres pauliniennes : oblation du corps de Jésus (x, 5-10; surtout x, 10), oblation de son sang (ix, 12, 14), sang de l'alliance, de l'alliance nouvelle, de l'alliance qui est accomplie en vue de la rémission des péchés (viii, 13; ix, 15, 18-20; x, 16-17, 29; xii, 24; xiii, 20). Le vocabulaire eucharistique est si transparent que des auteurs indépendants ont conclu : « L'oblation du corps du Christ et du sang de l'alliance, ces deux idées pauliniennes, essentiellement liées à la cène eucharistique, sont à la base de toutes les spéculations de l'épître aux Hébreux sur le sacerdoce du Christ et sur son sacrifice unique. » (A. Loisy.)

En dehors des réminiscences de la cène célébrée par le Christ, la plupart des auteurs catholiques signalent une attestation explicite de l'eucharistie célébrée par l'Église dans Hebr., xiii, 10 : « Nous avons un autel dont ceux-là n'ont pas le droit de manger qui font le service du tabernacle. » Le passage est obscur. Il est certain que le texte vise non pas les chrétiens, mais les prêtres juifs et les lévites. Le verset exalte la supériorité de l'économie nouvelle, selon laquelle les plus humbles fidèles sont mieux traités que ne l'étaient sous la loi mosaïque les juifs les plus pieux, Tout nous invite à comprendre le terme « manger ». conformément au verset 9, dans un sens réaliste. Reste le terme « autel ». L'exégèse a le choix entre la croix et la table du Seigneur. C'est vers celle-ci qu'incline l'interprétation la plus vraisemblable, vu le vocabulaire eucharistique du verset en question, le réalisme exprimé par le verbe « manger » et le temps présent du verbe initial.

2. Il y a cependant quelques objections à cette interprétation : le rappel, par l'auteur de la lettre, des prescriptions mosaïques qui, sous l'ancienne Loi, excluaient les fidèles de toute participation aux victimes expiatoires (xiii, 11-13), l'addition des versets xiii, 14-16, qui font consister le culte chrétien dans la prière et le service de la charité, enfin le corps de l'épître qui proclame le caractère unique du sacrifice chrétien.

A ces objections il a été, ce nous semble, adéquatement répondu : la première difficulté concerne aussi bien le sacrifice de la croix que celui de l'autel; elle ne subsiste plus, si l'on tient compte que les prescriptions de la Loi sont rappelées uniquement à l'adresse des juifs. Quant aux versets 14-16, ils n'offriraient plus aucune difficulté, si l'on pouvait les comprendre directement en fonction de l'eucharistie; cette interprétation a été tentée, même par des exégètes protestants. Comme elle n'est pas certaine, contentons-nous d'observer que ces versets excluent uniquement les sacrifices dont il est question dans la lettre tout entière, c'est-à-dire ceux de la Loi. Enfin, touchant la dernière objection, observons que l'exégèse catholique est d'accord avec l'enseignement de la lettre : ni victime nouvelle, ni sacrifice nouveau, mais réalisation nouvelle, représentation réelle du sacrifice de la croix. Comment l'auteur de la lettre aurait-il éprouvé quelque difficulté à inculquer cet enseignement, alors qu'il a jugé compatibles avec sa doctrine sur le caractère unique du sacrifice de la croix, les développements sur la liturgie céleste et le pontificat céleste de Jésus.

L'exégèse de Hebr., XIII, 10, que nous venons de proposer, admise, il s'ensuit que l'épître aux Hébreux inculque l'aspect sacramentel (XIII, 9) et sacrificiel (XIII, 10) de l'eucharistie. En outre, elle précise l'aspect d'oblation qui revient au sacrifice eucharistique, et elle a servi de point de départ à la doctrine de l'union étroite, de l'identité des sacrifices de la croix et de l'autel.

6° *La doctrine eucharistique de saint Jean.* — 1. La plupart des critiques sont d'accord pour rapporter à l'eucharistie le discours de Jésus sur le pain de vie (VI, 22-72), du moins la seconde section du discours. Ce morceau oratoire est, avec le discours de la cène, le plus important du quatrième évangile, autant par les dimensions que par l'importance du sujet. Il se développe avec beaucoup d'art, suivant le rythme johannique. A mesure que l'objet des paroles de Jésus se précise, le cercle des auditeurs se rétrécit. Commencée sur la plage de Capharnaüm (ỹ. 25), l'instruction se termine dans la synagogue en présence des juifs malveillants. Jésus procède avec discrétion, mais aussi avec fermeté. Sa pensée revient souvent sur elle-même, bien qu'elle soit en progrès constant. Elle est retardée ou parfois légèrement infléchie par les interrogations ou les objections que posent les interlocuteurs juifs (M.-J. Lagrange). Dès lors, il n'y a ni cadre rigide, ni un ordre rigoureusement logique. La digression capitale est celle sur la nécessité de la grâce, développée dans les versets 41-46. Puis le discours atteint son but au verset 52 *b* (d'après Mgr C. Ruch) ou au verset 53 (d'après Mgr P. Batiffol), qui introduisent la section, directement sacramentelle ou eucharistique, de 52 *b*-53 jusqu'au ỹ. 56. Clairement énoncée au verset 52 *b*, la doctrine sacramentelle culmine aux versets 53 et 55 sq.

Indépendamment des raisons d'ordre doctrinal, que nous ferons valoir au cours de notre commentaire, le chapitre VI apparaît comme un discours eucharistique par les allusions au rite eucharistique que nous avons déjà indiquées plus haut. Il est même probable que le discours tout entier a une portée eucharistique, la première partie (ỹ. 22-52*a*) préparant, ainsi que l'observe M.-J. Lagrange, l'idée du sacrement et son intelligence spirituelle. Au reste, l'interprétation eucharistique, au moins celle des ỹ. 52*b* sq., est celle qui a recueilli le plus d'adhésions, voir Merx, F. Spitta, A. Réville, W. Bauer, A. Loisy, J. Grill, H. Weinel. Notons, toutefois, que certains auteurs indépendants ont considéré la section eucharistique comme une interpolation ou comme une addition eucharistique. A. Andersen, par exemple (cf. *Zeitschr. f. die neutestam. Wiss.*, t. IX, 1908, p. 163-164) estimait que la théologie eucharistique de saint Jean était plus proche de saint Irénée que de saint Justin, et qu'elle n'était, d'aucune manière, antérieure à celle de saint Ignace d'Antioche.

Observons, enfin, que le discours du chapitre VI engage une polémique, d'une part, contre le réalisme exagéré de certaines croyances eucharistiques (ỹ. 60-64), d'autre part, contre plusieurs affirmations juives. Il est possible que celles-ci concernaient surtout la valeur de la Pâque (ỹ. 4) et le fait de réserver la manne des temps messianiques aux seuls bienheureux (cf. Ps., LXXVII (LXXVIII), 24; Sap., XVI, 20; Apoc., II, 17; voir H. Strack-P. Billerbeck, *op. cit.*, t. II, p. 481). De plus, d'après quelques auteurs, parmi lesquels H. Weinel, l'évangéliste réfuterait des calomnies colportées par les juifs contre l'eucharistie (ỹ. 53, 64).

2. A lire le discours sur le pain de vie, l'eucharistie apparaît, en premier lieu, comme un rite sacramentel. Cela ressort de l'expression ἄρτος τῆς ζωῆς, qui est expliquée à bon droit comme désignant, avant tout, le pain eucharistique. Jamais le pain pascal n'a été ainsi appelé, mais, dans les documents juifs, ce pain est désigné comme un pain de sustentation corporelle, un pain de souvenir, voire un pain de douleur (לחם עני : cf. Deuter., XVI, 3; Esdr., IX, 5). La manne non plus, ni le pain messianique n'ont reçu cette appellation (voir H. Strack-P. Billerbeck, *op. cit.*, t. II, p. 483).

Or l'expression ἄρτος τῆς ζωῆς désigne l'eucharistie comme un sacrement d'union vitale à Jésus, réalisant cette union dès cette vie (50-51) et la garantissant pour l'éternité (ỹ. 40 et 55).

Les affirmations de Jésus touchant le pain de vie sont empreintes du réalisme le plus formel; elles prouvent donc que la doctrine sacramentaire du quatrième évangile rejoint et confirme le réalisme des croyances eucharistiques, exprimé dans les autres écrits du Nouveau Testament (cf. ỹ. 32, 33, 35, 48, 53, 56). Il est vrai que le pain de vie est pétri de la foi en Jésus, mais cette foi, loin d'exclure la réalité du miracle eucharistique, porte en partie sur celui-ci (ỹ. 53-54, 60-72). On objectera, sans doute, que le pain de vie est décrit comme un don immédiat de Jésus et qu'il unit directement les fidèles à la personne du Christ sans intermédiaire sacramentel. C'est oublier que l'union immédiate à Jésus ne supprime pas nécessairement les éléments eucharistiques, ni ne les réduit au rôle de symbole : cette union exige uniquement que ces éléments soient devenus le véhicule efficace de la vie surnaturelle (VI, 33, 48, 51), la chair et le sang de Jésus vivifiés par l'Esprit (ỹ. 54, 64). Bref l'idée sacramentelle johannique est celle de la donation de la vie éternelle (VI, 27, 40, 47, 54, 58-59), moyennant la distribution d'un pain de vie (VI, 35, 48, 51), qui est en relation directe avec la chair et le sang de Jésus.

Déterminer davantage cette relation, c'est énoncer que le pain et le vin deviennent réellement la chair et le sang du Seigneur. Le nier serait « faire violence au texte » (A. Réville). Cependant les éléments eucharistiques contiennent le Christ non pas en vertu de quelque nouveau mystère que l'on pourrait se représenter comme une nouvelle incarnation, le Christ céleste s'appropriant, pour ainsi dire, un corps sacramentel, mais en vertu de la conversion du pain et du vin dans le corps et le sang historiques de Jésus. La parole de Joa., VI, 64, ne s'y oppose pas : elle vise, soit le discours tout entier (Tertullien, Eusèbe de Césarée, Macarius Magnès, Mgr P. Batiffol, *L'eucharistie*, 8e édit., Paris, 1920, p. 90), ou si elle s'applique spécialement à l'eucharistie (S. Athanase, S. Cyrille d'Alexandrie, S. Hilaire, S. Augustin), elle exclut uniquement l'erreur capharnaïte d'une manducation théophagique de la chair de Jésus. Le Christ s'insurge contre cette croyance : l'eucharistie nourrit spirituellement les fidèles, d'une manière analogique au pain matériel et par l'efficacité mystérieuse de l'esprit.

3. L'aspect sacrificiel de l'eucharistie est moins évident dans le discours johannique sur le pain de vie. Cela résulte en partie de l'absence de tout parallélisme, soit avec la Pâque, soit avec les sacrifices de l'ancienne Loi. Cependant, il y a dans Joa., VI, quelques allusions suffisamment claires à la passion de Jésus, d'abord dans le contexte du discours (ỹ. 65, 72), ensuite et surtout dans le discours lui-même (ỹ. 53, 63). De plus, si le verset 52 *b* est authentique, la valeur sacrificielle de l'eucharistie est affirmée directement. En effet, des trois leçons du verset VI, 52, la mieux attestée et la plus communément admise (cf. Nestle, von Soden, Vogels, Loisy, Lagrange) est énoncée comme suit : « Le pain que je donnerai est ma chair pour la vie du monde. » Comme la finale de la phrase se rapporte non pas au pain, comme l'indique une variante du *Sinaiticus*, mais à la chair de Jésus immolée pour le salut du monde, c'est le sacrifice de la croix qui est directement énoncé par le Maître;

donc le caractère sacrificiel de la passion rejaillit sur la cène. Si la promesse de la cène évoque le mystère de la croix (ỳ. 52), si la promesse du pain céleste se traduit en des termes (par exemple, δώσω) qui peuvent avoir un sens sacrificiel et qui le possèdent chaque fois qu'ils apparaissent dans un contexte eucharistique (Luc., xxii, 19), c'est que l'eucharistie et la passion sont un seul sacrifice, constituent la même oblation sacrificielle de la chair et du sang de Jésus.

4. L'interprétation réaliste, mystico-sacramentaire que nous venons de proposer, a été contestée par un grand nombre d'exégètes protestants ou indépendants. L'évangile de saint Jean, observent-ils, est un évangile spirituel, pénétré tout entier d'un symbolisme, qui porte principalement sur la personne et l'œuvre de Jésus. Sept métaphores servent à désigner l'œuvre salutaire du Christ : Jésus est le pain de vie, la vraie vigne, la lumière, la porte d'entrée, le bon pasteur, la résurrection et la vie. Le chapitre vi, en particulier, est d'une allure clairement symbolique. L'évangéliste rappelle, à plus d'une reprise, les signes que Jésus a accomplis (vi, 2, 14, 26, 30); il s'arrête volontiers à la personnalité spirituelle, céleste du Seigneur (vi, 50, 51, 59; toute la péricope 51-64) et il attribue directement au Christ non seulement le miracle du pain (vi, 5, 9, 11), mais aussi les prétendus effets sacramentels (vi, 40, 55); il ordonne, en gradation ascendante, une série de concepts qui vont se spiritualisant : pain, chair, sang, pneuma (vi, 51, 54, 56-58, 64), et qui tous sont des fonctions, des aspects de la vie que Jésus vient donner au monde; enfin il identifie la chair et le sang du Christ avec les מלין, les paroles ou les choses du Fils de Dieu. Si cette identification supposait la présence du terme בשרא dans le substrat originel de l'évangile, la cause même du scandale qui, dans la rédaction présente, fait l'objet du récit, serait supprimée.

Jésus, ajoute-t-on, a pu songer à des textes bibliques, tels que Jerem., xv, 16; Is., lv, 1; Ezech., ii, 8-9; iii, 1-3; Psalm., cxviii (cxix), ciii, pour y trouver le thème de son discours. Au reste, l'interprétation spirituelle des éléments eucharistiques serait confirmée, par quelques autres textes sacramentaires de l'évangile (iv, 14 sq. = vi, 51; iv, 34 = vi, 38), et elle s'appliquerait à la chair du Christ, dès le début de l'évangile (i, 14).

Quant à la couleur sacramentaire et réaliste de certains textes, l'exégèse protestante symbolique l'explique par le genre littéraire du quatrième évangile et par son opposition au judaïsme, contre lequel il veut défendre les sacrements du culte chrétien. Jean aime les énoncés paradoxaux, l'antagonisme des contrastes. Il oppose les divers concepts et il les confronte avec les expressions qui ne parviennent qu'à les recouvrir imparfaitement. C'est ainsi que là où paraissent des concepts matériels et réalistes (i, 14; le chapitre vi; xix, 34; xx, 25) le cadre du récit et le commentaire des *logia* du Seigneur spiritualisent toujours les notions (iii, 5; iv, 14-15; iv, 34; vi, 40, 45, 64; viii, 12, 58; xii, 36; xx, 29). Il y a donc, dans l'évangile, un certain dualisme qui s'explique par l'opposition aux erreurs que l'évangéliste combat : le docétisme et le judaïsme : mais le dualisme est d'ordre purement littéraire et il exclut, par conséquent, le réalisme sacramentel.

Notons qu'en ces dernières années l'interprétation symbolique a trouvé deux défenseurs : K. Bornhäuser et H. Odeberg. Le premier, dans un livre intitulé : *Das Johannes Evangelium. Eine Missionsschrift für Israel* (Gütersloh, 1928), soutient que les termes : pain, chair et sang, désignent l'enseignement de Jésus. De plus, la manne, à laquelle Jésus fait allusion, ne serait pas le pain miraculeux du désert, mais les paroles de la Loi, de la Thora, appelée manne par les rabbins. Le second auteur (*The fourth Gospel*, Stockholm, 1930, utilise avec complaisance J. Kreyenbühl (*Das Evangelium der Wahrheit*, Berlin, 1900-1905), et il soutient, à la suite de cet auteur, une thèse audacieuse. Le quatrième évangile serait l'œuvre d'un chrétien, fervent mystique gagné à la gnose et s'attaquant au christianisme de saint Ignace d'Antioche, en particulier, à la doctrine sacramentaire de l'Église. Odeberg en arrive ainsi à conclure que le pain céleste s'applique, à travers tout le discours, à la personne du Fils de l'homme, à la chair et au sang du Christ entendus spirituellement par les croyants. Il n'y aurait donc aucune allusion à l'eucharistie, mais le chapitre vi tout entier demanderait des lecteurs de l'évangile un acte de foi en Jésus.

Il est inutile d'entreprendre une réfutation point par point des difficultés soulevées par l'exégèse protestante contre l'exégèse réaliste de Joa., vi. Du reste, plusieurs auteurs indépendants ont, eux-mêmes, répondu aux principales difficultés. H. Weinel, par exemple, explique l'allure spirituelle de certaines expressions par les tendances mystiques du quatrième évangile, qui transpose le mystère de l'eucharistie de l'ordre des sens dans celui de l'esprit. L'union vitale s'accomplit avec la personne glorifiée du Christ et elle est l'œuvre de l'être spirituel du Christ et de l'Esprit (ỳ. 64). Toutefois, ajoute le même auteur, ce supranaturalisme mystique n'exclut pas le réalisme sacramentel. La grâce est promise autant aux sacrements qu'à la foi, la gnose et la charité.

Conclusions. — Ainsi comprise, la doctrine johannique est en harmonie avec le réalisme eucharistique des autres écrits néo-testamentaires. Elle s'harmonise aussi avec le reste de l'évangile, où elle transparaît encore dans quelques endroits. S'il ne faut pas, à la suite d'A. Loisy et de quelques autres exégètes, multiplier dans le quatrième évangile les prétendues allusions à l'eucharistie, il en est cependant quelques-unes bien prouvées. C'est ainsi que le chapitre xiii, en raison des analogies qu'il présente avec la *Didachè*, ix-x, est regardé, à bon droit, comme rempli de réminiscences eucharistiques. En particulier, le verbe ἁγιάζω, au verset 19, présente Jésus comme le prêtre et la victime d'un sacrifice qui n'est autre que celui de la croix et de l'eucharistie. Voir une synthèse de la doctrine néo-testamentaire sur l'eucharistie, dans W. Goossens, *op. cit.*, p. 243-248.

VIII. L'eucharistie et les prétendues analogies juives. Conclusions. — De l'analyse des principaux textes eucharistiques, il suit que l'eucharistie est, à la fois, un sacrement, un sacrifice, un rite de mystère et que, sous ce triple aspect, elle remonte à une institution de Jésus. Il nous reste à montrer, comparativement aux institutions religieuses juives et païennes quelle originalité revient au mystère eucharistique. Voici d'abord nos conclusions touchant les prétendues analogies juives.

En ce qui concerne le rite, l'eucharistie rejoint, d'une certaine façon, quelques antécédents juifs. L'essentiel du rite : la fraction du pain et la bénédiction d'une coupe de vin, se retrouve dans le repas pascal, le repas du *séder*, le repas du *qiddoush*, voire dans les repas ordinaires des *chabouroth*. En outre, bien que nous n'approuvions pas les conjectures fantaisistes de R. Eisler touchant les traditions et les cérémonies pascales, il est certain que le pain et le vin y avaient acquis une certaine importance comme aliments, nous dirions presque comme sacrements à distribuer par le Messie.

En ce qui concerne le sens du rite, certains antécédents juifs méritent aussi d'être retenus. La valeur de banquet eschatologique, attribuée à la cène par le Sauveur et par les plus anciens textes, se rattache aux spéculations juives, qui s'expriment dans les traditions apocalyptiques, auxquelles, d'après les rationa-

listes, l'Évangile a fait tant d'emprunts. Th. Philips (*Die Verheissung der heiligen Eucharistie nach Johannes*, Paderborn, 1922, p. 24-28, 28-32, 32-34) a étudié la plupart des textes qui entrent en ligne de compte, et il insiste, avec raison, nous semble-t-il, sur la parole de Luc., XIV, 15 : « Heureux celui qui mangera du pain dans le royaume de Dieu. » Deux autres idées eucharistiques peuvent être mises en relation avec la théologie de l'ancienne Loi et du judaïsme, à savoir, la notion d'alliance, qui, d'après M. Goguel lui-même, « se trouve à la base même de la piété de Jésus » et celle de la victime pascale, appliquée à Jésus par les traditions paulinienne et johannique, suggérée par le Maître lui-même, grâce à l'institution de l'eucharistie dans le cadre du repas pascal.

Il semble plus difficile de trouver des antécédents juifs aux aspects sacramentel et au caractère de mystère qu'a l'eucharistie. De l'aspect sacramentel se rapprochent de loin les spéculations juives sur la manne que distribuera le Messie, alors que l'aspect de mystère apparaît, dans une certaine mesure, dans la Pâque juive. Toutefois, il ne faudrait pas exagérer les rapprochements, par exemple, à la manière de J. Pain (*Jésus, Dieu de la Pâque*, dans *Christianisme*, fasc. 37, Paris, 1930), dont l'ouvrage est dépourvu de toute valeur historique.

Quel que soit l'intérêt que présentent certaines analogies, nulle part ne surgit, ni pour le rite, ni pour le sens du rite, un parallélisme proprement dit. Par la simplicité du rite et par la profondeur de la signification, par les aspects mystico-sacramentaire et sacrificiel, par l'union mystérieuse et merveilleuse de tous les éléments qui la composent, l'eucharistie est un rite unique qui défie toute comparaison avec les données de l'Ancien Testament ou les institutions du judaïsme palestinien et hellénique.

IX. L'EUCHARISTIE ET LES PRÉTENDUES ANALOGIES PAÏENNES. — *L'eucharistie et les mystères païens des dieux morts et ressuscités.* — Parmi les conclusions de l'histoire comparée des religions, il n'en est pas qui soient aussi importantes, du point de vue du christianisme naissant, que celles qui se rapportent aux religions à mystères du paganisme gréco-romain. Telles qu'elles sont formulées par un grand nombre d'auteurs indépendants, elles ramènent la liturgie de l'Église et surtout le sacrifice de la messe à la piété cultuelle des mystères païens. Certains auteurs vont même plus loin. Retrouvant au fond des mystères païens une religiosité spéciale, pour laquelle ils forgent le néologisme de *piété mystérique*, ils la font consister dans un supranaturalisme réaliste et naïf, qui serait une manifestation à peine évoluée de cette mentalité primitive, que L. Lévy-Bruhl nous fait connaître comme mystique et que G. van der Leeuw nous présente comme étant essentiellement hétérologique, c'est-à-dire étrangère, sinon contraire à la logique. On voudra bien nous excuser de rapporter ici l'affirmation suivante de G. van der Leeuw : « Il n'y a, du point de vue scientifique et principiel, aucune différence entre la messe noire et la messe catholique, entre la messe catholique et la croyance chrétienne universelle que Dieu répond à la prière, entre le procédé de l'isanuse africain et celui du prêtre devant l'autel. » (G. van der Leeuw, *A propos de récentes études sur la structure de la mentalité primitive*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. VIII, 1928, p. 159.) Il faudra, par conséquent, préciser, du point de vue de l'ancienne tradition chrétienne, le contenu et le sens du mystère eucharistique, puis déterminer dans quelle mesure le mystère chrétien se rapproche des soi-disant mystères païens, s'il y a lieu de parler d'emprunt ou s'il faut distinguer, ainsi que le veut O. Casel (*Mysterienfrömmigkeit*, dans la *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, t. IV, 1927, p. 101-117), un type de *piété mystérique* commun à la liturgie eucharistique et à nombre de pratiques cultuelles non chrétiennes, particulièrement à l'époque du syncrétisme gréco-romain.

1° *La liturgie eucharistique est une « célébration de mystère ».* — La liturgie eucharistique se présente très tôt comme un mystère. Bien qu'elle ne soit pas désignée sous ce nom, ni dans les écrits du Nouveau Testament, ni chez les Pères apostoliques, elle apparaît cependant dans les documents anciens comme une *actio* rituelle, si l'on consent à attribuer un sens technique au terme ποιεῖν dans les paroles de l'institution prononcées à la dernière cène par le Seigneur (O. Casel, *Actio in liturgischer Verwendung*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. I, 1921, p. 35-37). C'est aux écrits des Pères et des anciens écrivains ecclésiastiques de nous renseigner plus explicitement. Mais il ne convient pas de faire ici cette démonstration. On consultera les publications de O. Casel (*Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. VI, 1926, p. 113-204) et une étude que nous avons nous-même présentée à ce sujet à la XI[e] Semaine liturgique de Tournai, 1928 : *Cours et conférences des semaines liturgiques*, Louvain, 1929. En voici la conclusion : « Les textes que nous venons d'étudier, prouvent, et, à ce qu'il semble, d'une manière éclatante, que l'eucharistie a été célébrée comme un mystère. Ajoutons-y que cette célébration de mystère acquit une importance sans pareille dans la plupart des liturgies orientales et dans les rites eucharistiques un peu singuliers dont plusieurs Actes apocryphes font foi. Les liturgies orientales développent dans le canon de la messe, comme thème d'action de grâces, toute l'économie du salut. Les prières d'eucharistie et d'anamnèse y rappellent l'épiphanie ou, du point de vue des fidèles, l'époptie du Seigneur, sa passion, sa résurrection et sa glorieuse exaltation. Certains auteurs, tel G. P. Wetter, ont manifestement exagéré la portée de ces textes liturgiques. Nous reconnaissons, toutefois, que l'insistance sur la commémoraison de l'œuvre salutaire du Christ est grande, au point que certains milieux ont négligé, voire peut-être omis les paroles sacramentelles de l'institution. Dans quelques Actes apocryphes ces traditions peu orthodoxes se sont développées. L'idée de mystère y reçut un relief puissant, et nous y assistons, pour la première fois, à un véritable drame sacré qui rappelle, de loin, il est vrai, les représentations figurées de certains mystères païens. Mais c'est là un domaine étranger à la piété de la grande Église, la seule authentiquée par la tradition. »

2° *Le contenu et le sens du mystère eucharistique.* — Le mystère eucharistique, tel qu'il fut célébré par le christianisme naissant, se caractérise, en premier lieu, par cette compénétration intime de la réalité surnaturelle et du signe symbolique, du spirituel et du sensible que la théologie appelle l'efficacité sacramentelle. Celle-ci est déjà énoncée, en termes explicites, dans le chapitre VI de l'évangile de saint Jean, là où le Seigneur présente son corps et son sang comme étant par excellence la source de l'Esprit. Le repas eucharistique déborde de bienfaits spirituels : union avec le Seigneur Jésus (I Cor., X, 16 sq.), union de charité entre les fidèles (I Cor., XI, 33-34), grâces abondantes et dons de l'Esprit (*Didachè*, X, 2, 3, 6). Nous pourrions aligner une longue série de textes, mais il est superflu d'insister. Les documents liturgiques sont d'accord avec l'ancienne tradition et l'enseignement de l'Église pour caractériser l'eucharistie comme l'aliment par excellence de la vie éternelle (É. Janot, *L'eucharistie dans les sacramentaires occidentaux*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XVII, 1927, p. 5-24). Mais il y a plus. La réalité que représente et que

réalise le symbolisme rituel du mystère eucharistique, dont il dispense les effets, est une réalité particulière : un fait historique, la passion du Christ. Tout le mystère est dominé par l'anamnèse, c'est-à-dire par le rappel de la passion, et tout ce qu'il contient se greffe sur cette réalité fondamentale. Au reste, le symbolisme ne se contente pas de rappeler la mort du Seigneur, ni d'en appliquer les mérites. Il rend présente la réalité même de l'acte salutaire. Tout animée d'efficacité divine, la liturgie commémore en réitérant mystiquement, elle applique la grâce en rendant présente l'œuvre du salut (cf. J. Bittremieux, *De nota destructionis in sacrificio missæ*, dans le *Divus Thomas*, t. XXX, Piacenza, 1927, p. 35-56; J. Coppens, *Les prières de l'offertoire et les rites de l'offrande*, dans les *Cours et conférences des Semaines liturgiques*, t. VI, Louvain, 1928, p. 194-196). Le sacrifice eucharistique lui-même prend naissance dans cette commémoraison, par voie de mystère, du sacrifice de la croix. (Cf. J. Coppens, *Les prières de l'offertoire et les rites de l'offrande, loc. cit.*, p. 194-195; O. Casel, *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. VI, 1926, p. 113-114 : *Das Gedächtnis steht in innerer Beziehung zu dem Opfern... ja, das Opfern geht aus dem Gedächtnis hervor... Liturgie ist tätige, göttliche Gegenwart... Die ganze Liturgie ist nichts als ein Gedächtnis der Herrentaten im objectiven Sinn und damit eine Entfaltung und Auswirkung der Messanamnese... Christus und die Kirche handeln in ihr zusammen am Werke der Erlösung, Heiligung und Gottverherrlichung.*) Ce sont les textes liturgiques, particulièrement le canon de la messe qui, à partir de la *Traditio apostolica* (cf. J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, Paris, 1925, p. XIV-XV), expriment cette théologie. Toutes ces prières proclament que le mystère de l'eucharistie consiste dans l'anamnèse efficace de la passion du Seigneur. Même le *Sacramentaire de Sérapion*, le seul des anciens documents liturgiques où la notion d'anamnèse soit moins claire, ne s'y dérobe pas, car il insiste suffisamment, par l'emploi de termes tels que ποιεῖν, ὁμοίωμα, sur le caractère rituel du mystère eucharistique. Notons aussi que les mêmes textes sont les premiers à juxtaposer, dans la prière dite d'anamnèse, le rappel de la résurrection à celui de la passion du Christ (*Traditio apostolica* et *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, dans F. Cabrol-H. Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris, t. I, 1913, vol. 2, p. LXXV, CXXVII). Cette juxtaposition des mystères du salut, appelée à devenir générale, s'étendit plus tard, dans les *Constitutions apostoliques*, à la mention de l'ascension et de la parousie du Seigneur, et cette forme plus développée d'anamnèse l'emporta définitivement dans les rites orientaux (G. P. Wetter, *Altchristliche Liturgien*, t. I, *Das christliche Mysterium*, Gœttingue, 1921, p. 25-31). Tout considéré, le mystère eucharistique apparaît donc comme un ensemble de rites dont l'efficacité salutaire consiste à rendre présente l'œuvre du salut accomplie par le Christ et dont la fin immédiate est de procurer par cette représentation objective et efficace le salut éternel aux fidèles qui y participent.

Il convient, pour prévenir tout malentendu, d'apporter à cette définition quelques précisions. Et d'abord nous n'aimons pas que l'on parle à tout propos de « drame salutaire, mystique, *mystérique* ». Ces termes vagues menacent d'introduire de fausses notions; ils paraissent assimiler le mystère eucharistique à quelque représentation théâtrale, telle que nous en connaissons dans certains mystères païens. Pourquoi passer si légèrement de la notion d'un δρωμένον à celle d'un drame sacré (cf., par exemple, R. Will, *Le culte. Étude d'histoire et de philosophie religieuses*, Strasbourg, 1925, p. 125, 247, 259)? En outre, l'on ne peut oublier que l'objet de l'anamnèse eucharistique est uniquement la passion salutaire du Seigneur. La mention de l'incarnation, de la résurrection, de l'ascension et de la parousie est d'origine tardive. Elle appartient à l'embolisme de l'ancienne prière d'action de grâces. Elle ne lui est pas essentielle. Nous nous étonnons que d'aucuns lui aient accordé une grande importance (voir O. Casel, *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. VI, 1926, p. 113-204). Cela tient, semble-t-il, à un point de vue défectueux. Du même point de vue, au surplus manifestement exagéré, Wetter en arrive à dénier toute importance aux paroles de l'institution et à concentrer le mystère autour du développement oratoire que constitue la préface du canon de la messe (*Altchristliche Liturgien*, t. I : *Das christliche Mysterium*, Gœttingue, 1921, p. 59-64). Enfin, l'on ne peut pas perdre de vue le caractère particulier de ce que les théologiens, à la suite de l'ancienne tradition, appellent la réitération mystique de la passion du Seigneur. Sans doute, l'eucharistie annonce la mort du Christ par un message objectif (I Cor., XI, 26) qui n'est pas une simple prédication (Gal., III, 1) ni une représentation simplement figurative ou symbolique. Ce serait, toutefois, une erreur grossière de concevoir l'efficacité de l'anamnèse eucharistique comme un vrai renouvellement de la passion du Seigneur. La plus ancienne tradition chrétienne s'y oppose formellement (Rome, VI, 9). Si l'état glorieux du Christ n'empêche pas qu'il conserve la vertu de sa passion (Apoc., V, 6), il nous interdit de croire que le Christ puisse encore physiquement souffrir et endurer une nouvelle fois le martyre de son sacrifice. Quelques exagérations oratoires exceptées, on chercherait, en vain, une attestation ancienne d'une interprétation réaliste de la sainte messe aussi extravagante. L'idée n'en est pas venue aux chrétiens, ainsi que le prouve, par exemple, l'absence de tout essai de représenter sensiblement le mystère chrétien. Même dans les milieux gnostiques, où l'on ne s'est jamais montré si réservé, le drame — ici le mot est à sa place — resta toujours marqué au coin d'une surprenante sobriété.

3° *Le mystère eucharistique et les mystères païens. État de la question.* — La liturgie eucharistique se présentant comme un mystère et cela, à plus d'une reprise, en opposition aux cultes païens, ces faits posent le problème des origines de cette forme intéressante de la piété cultuelle que l'on signale à la fois dans le syncrétisme gréco-romain et dans le christianisme, et que nous appellerons désormais, conformément à une terminologie qui tend à s'introduire, *la piété mystérique*. Et d'abord une question de droit. Est-il admissible que l'on fasse appel aux religions non chrétiennes pour expliquer, par une méthode comparative, les sacrements de l'Église et même le sacrifice de la nouvelle Loi? Voir O. Casel, *Mysterienfrömmigkeit*, dans *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, t. IV, 1927, p. 101-117.

Certes, si la notion de mystère, de *piété mystérique* implique une institution spécifiquement païenne, il ne peut s'agir de comparer le Christ et Bélial, les ténèbres du paganisme gréco-romain et la lumière de l'Évangile. Mais, si l'on reconnaît dans les mystères une forme, une attitude de piété cultuelle, naturelle à l'âme humaine, au même titre que la prière et le sacrifice; un *eidos*, c'est-à-dire un type de piété universellement répandu, réalisé aussi bien dans les religions païennes que dans le christianisme, bien que d'une manière diverse suivant la perfection plus ou moins grande du culte dans lequel le mystère s'est incorporé, il convient d'étudier cette forme de piété dans toutes

les religions au même titre que la prière et le sacrifice, afin de la dégager dans ses traits essentiels et d'en déterminer le sens primordial. L'on s'efforcera ensuite de montrer comment le christianisme, répondant aux aspirations de l'âme humaine, a su réaliser, d'une manière éminente, ce que les peuples non chrétiens, en vertu du désir qui les porte vers Dieu, avaient vaguement entrevu. Ainsi déterminée, la méthode comparative est légitime; elle ne porte aucun préjudice à la foi. Au reste, les Pères ne l'ont pas dédaignée. « Je veux vous expliquer, affirme Clément d'Alexandrie, le Logos et les mystères du Logos suivant vos propres images. » (*Protrept.* 118, cf. O. Casel, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Fribourg-en-Br., 1922, p. 2-5.) Et, pourtant, à l'époque de Clément, le danger d'être mal compris était grand, puisque l'on s'adressait à des auditeurs ou à des lecteurs auxquels la langue grecque était familière et qui, par conséquent, étaient exposés à forcer la comparaison au détriment de la religion chrétienne.

Or, un nombre de plus en plus imposant d'auteurs retrouvent des manifestations de la *piété mystérique* dans toutes les grandes religions, même dans les religions des non-civilisés. Déjà Snicer notait que le terme μυστήριον est appliqué aux ἱερὰ μεγάλα des païens, à savoir aux mystères d'Adonis à Baalbek, et à ce qu'il appelle les *majora Eleusiniana*, les *majora Liberalia* ou *Dionysia* (d'Athènes), les *majora Panathenæa* et les *majora Dœdala* (en Béotie). La science moderne confirme ces remarques. Nous possédons plusieurs textes d'auteurs païens qui appellent μυστήρια certains rites, plus ou moins secrets, célébrés en l'honneur d'Hécate, de Déméter, d'Adonis, d'Attis et de Cybèle, d'Osiris et d'Isis, de Dionysos-Zagreus, de Mithra et de quelques autres divinités secondaires. H. Usener, A. Loisy, S. Mowinckel, R. Reitzenstein, G. P. Wetter, W. Bousset, ont retracé, avec succès, la physionomie de ces manifestations curieuses de la piété cultuelle que constituent les mystères. A la suite d'Usener, de Loisy, et de Mowinckel, O. Casel retrouve, lui aussi, la *piété mystérique* dans un grand nombre de rites de la magie sympathique, dans les sacrifices humains offerts par les anciens Mexicains, dans le rituel des sacrifices expiatoires, dans les rites de l'omophagie bacchique ou dionysiaque, dans les repas de communion d'inspiration totémique et dans les drames mystiques proprement dits de Déméter et d'Osiris (O. Casel, dans *Mysterium. Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche*, sér. I, Munster-en-W., 1926, p. 34-37). Aux yeux de la plupart des auteurs cités, le type cultuel du mystère ainsi reconstitué est désormais solidement établi, et M. Will en parle, dans son étude de philosophie religieuse sur le culte, comme d'une manifestation de la piété collective aussi normale que la prière et le sacrifice (*Le culte*, p. 70-80, 117-205).

Un vif besoin d'agir divinement s'exprimerait dans les mystères. Les fidèles ne s'y contentent pas de contempler le divin, mais ils cherchent à s'unir à lui pour poser, en union avec les dieux, les fondements de leur salut. Les rites évoluent en drame sacré. Sous le voile des symboles, la réalité divine est opérante. Les signes ne sont pas qu'une instruction imagée des initiés; ils sont des gages de rédemption, efficaces par un dynamisme surnaturel, qui, aux origines, est d'inspiration magique, mais devient, dans la suite, profondément religieux. Bref, les mystères se composent d'actes rituels réputés efficaces par eux-mêmes, véhicules de ce que les primitifs appellent *mana* et de ce que les civilisés conçoivent comme la toute-puissance divine. Puis, dans un sens plus restreint et le seul technique, cette notion de mystère se précise comme suit : un ensemble de rites qui représentent un drame, dont les héros sont les dieux ou les ancêtres divinisés de la tribu d'où le mystère est originaire, et qui renouvellent le drame au profit des membres de la communauté religieuse au sein de laquelle il est représenté. Plusieurs auteurs notent, toutefois, que le drame sacré ne fut aux origines qu'un rite d'anamnèse; il aurait évolué en mystère sous l'influence d'une piété qui devint individualiste à mesure que l'enveloppe fruste des conceptions primitives se détacha pour ne laisser subsister que les vérités éternelles qu'expriment surtout les mythes et les drames des dieux souffrants et ressuscitants : d'Adonis, d'Attis, de Dionysos-Zagreus et d'Osiris.

4° *Le mystère eucharistique et les mystères païens. Analogies et divergences générales.* — Mais passons à la question de fait et demandons-nous, en premier lieu, dans quelle mesure la piété liturgique rentre-t-elle dans la mentalité religieuse des peuples primitifs. Si l'on se contente d'affirmer que la piété de l'Église, y compris celle du mystère eucharistique, est une piété d'humilité, orientée vers le concret, l'objectif, le réel; une piété basée sur un fait historique : la passion salutaire du Christ, et pénétrée d'efficacité sacramentelle; une piété qui fait appel à la collaboration des fidèles et qui revêt, de préférence, des formes sociales; et, si l'on ajoute que plusieurs traits de la mentalité religieuse, que cette piété présuppose, se retrouvent davantage dans les religions des non-civilisés que dans les manifestations de la piété individualiste de ce que l'on appelle « les religions de l'esprit », nous n'y voyons pas de sérieux inconvénients. Il ne s'agit pas d'emprunts, mais, tout au plus, de certaines tendances qui apparaissent essentielles au sentiment religieux et qui se manifestent dès qu'il prend corps dans un groupement social. On ne peut s'en offusquer, à moins que l'on ne considère tout sentiment religieux comme étant essentiellement d'ordre prélogique.

Le problème se complique, dès qu'il s'agit de déterminer les rapports historiques du mystère eucharistique avec les mystères gréco-romains. O. Casel n'a pas hésité, nous le savons déjà, à s'inspirer des initiations païennes pour interpréter le mystère chrétien (O. Casel, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Fribourg-en-Br., 1922).

En tenant compte des réserves que O. Casel lui-même a formulées (O. Casel, *Mysterienfrömmigkeit*, dans *Bonner Zeitschrift für Theologie u. Seelsorge*, t. IV, 1927, p. 101-117), nous ne croyons pas que ses conclusions méritent l'appréciation sévère qu'elles ont encourue dans certains milieux. Tout autre est la question de savoir dans quelle mesure elles sont exactes. A notre avis, les études de Casel ont exagéré autant la nécessité de faire appel au milieu gréco-romain pour comprendre le mystère chrétien que la présence d'analogies objectives entre les initiations païennes et l'eucharistie. Aussi longtemps qu'il s'agit de mystères au sens large, de symboles cultuels censés efficaces, il n'y a pas lieu, pourvu que l'on écarte certaines exagérations manifestes, d'en contester l'existence dans les milieux païens. En outre, il faut admettre une influence assez profonde des mystères païens sur le vocabulaire théologique du christianisme naissant. O. Casel, par exemple, fait dériver le langage technique du mystère chrétien de la terminologie des commémorations ou anamnèses funéraires païennes, ainsi que du vocabulaire des auteurs païens dans la description des épiphanies mythiques et cultuelles de certaines divinités (O. Casel, dans *Theologische Revue*, t. XXIV, 1925, p. 41-47; dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. III, 1923, p. 10 sq. et surtout t. VI, 1926, p. 138-139, 139-140, 143). Le fait n'a rien d'offusquant pour le christianisme. Il fallait bien, du point de vue linguistique, verser dans de vieilles outres le vin nouveau. Toutefois il eut été utile d'apporter certaines précisions. F. J. Dölger, examinant le même problème, propose une hypothèse plus mo-

dérée. Il fait appel à la terminologie des repas et des offrandes funéraires, et il considère les terminologies plus spéciales du mystère chrétien et des mystères païens comme issues, par des évolutions distinctes et divergentes, d'un premier fonds commun. C'est une solution plus compliquée, mais d'autant plus vraisemblable qu'elle est mieux nuancée (F. J. Dölger, Ἰχθύς, *Der heilige Fisch*, t. II, Munster-en-W., 1922, p. 549-551). Au reste, même si l'on admet que le vocabulaire du mystère chrétien fut emprunté directement aux *memoriae defunctorum* et aux descriptions des épiphanies divines, le fait d'un emprunt linguistique ne prouve pas qu'il y eût, dans les mystères païens et chrétiens, identité de contenu. Il suffit, pour expliquer l'emprunt, que le terme μυστήριον ait désigné, d'une manière générale, tout rite sacré, censé efficace. Il est d'ailleurs possible que le terme ait été choisi surtout à raison de quelque aspect secondaire que ces rites possédaient, peut-être à cause de leur caractère mystérieux et caché.

Mais il reste à examiner la notion même du mystère païen, tel que O. Casel l'a formulé (*Mysterienfrömmigkeit*, dans *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, t. IV, 1927, p. 140) : *Die Mysterien, besonders im Hellenismus und in seinem Zusammenströmen orientalischer und hellenischer Religion ausgebildet, stellen eine eigene, hochbedeutende Form der religiösen Betätigung neben dem Gebet und Opfer da, wenn auch mannigfach mit diesen gemischt und von ihnen durchsetzt. Ihr Kern ist nicht blosses Anrufen der Gottheit (Gebet), auch nicht Darbringung an die Gottheit (Opfer), sondern gemeinsames Agieren mit der Gottheit und dadurch Angleichung an sie in ihrem Wirken.* A considérer les documents, on a l'impression que les historiens des religions ont exagéré la valeur des témoignages et qu'ils ont transposé des idées chrétiennes dans l'interprétation des mystères païens. Il paraît, en effet, difficile d'établir avec certitude l'existence de drames sacrés mystiquement renouvelés au profit des seuls initiés. Du moins convient-il de répéter avec M.-J. Lagrange (dans la *Rev. bibliq.*, t. XXIX, 1920, p. 444) que la notion des mystères païens déborde celle de mystères de salut. Athénagore les définissait τὰ πάθη αὐτῶν (τῶν Θεῶν) δεικνύουσι μυστήρια (Athénagore, *Supplicatio*, XXXII) : c'est-à-dire, d'après le commentaire de M.-J. Lagrange, les mystères nous montrent les πάθη des dieux, leurs aventures, leurs dispositions morales, à l'occasion leurs souffrances, bref tout ce qui les rapproche des faiblesses de l'humanité. Le même élément passionnel, le τὸ παθητικόν, est souligné par Diodore (I, 97 : ... καὶ τὸ σύνολον τὴν περὶ τὰ πάθη τῶν θεῶν ἱστορίαν), et par Plutarque (*De Is. et Osir.*, XXV; *De defectu orac.*, XIII). M.-J. Lagrange en concluait, peut-être avec quelque exagération : « L'idée fondamentale des mystères n'était pas celle de la passion d'un dieu utile à tous les hommes, mais de leur passion, une honte pour la divinité, une perche tendue aux hommes » (dans la *Rev. bibl.*, t. XXIX, 1920, p. 445). Au reste, les mystères ont-ils entrevu le rôle du Saint-Esprit? En fait d'union mystique avec la divinité, ont-ils dépassé la notion d'une alliance bien vague avec les dieux, symbolisée parfois par le rite déshonorant de l'hiérogamie? L'initiation n'aboutissait qu'à de nébuleuses promesses d'immortalité : une espèce d'apothéose parallèle à celle des empereurs, une μεταβολή (Hippolyte, *Elenchus*, V, 8, 22-24, dans F. J. Dölger, *op. cit.*, p. 497, note 3) calquée sur celle des héros divinisés.

Mais voici que se pose la question essentielle du problème : dans quelle mesure les mystères contiennent-ils des mythes ou des rites qui rappellent et appliquent aux initiés la passion sacrificielle de dieux morts et ressuscités?

5° *Le mystère eucharistique et la prétendue passion sacrificielle de dieux-sauveurs gréco-romains.* — Nous pouvons éliminer, dès l'abord, les mystères de Déméter et de Perséphone à Éleusis, les mystères de Mithra, ainsi que, si l'on consent à reconnaître leur existence, les mystères sémitiques. Déméter et Perséphone sont deux déesses trop fidèlement grecques pour mourir (M.-J. Lagrange, dans la *Rev. bibl.*, t. XXIX, 1920, p. 424). Les mystères célébrés en leur honneur se rapportent au culte des déesses-mères, dans lequel la foi aux dieux souffrants n'est jamais primitive, où elle s'est introduite par contamination tardive avec des croyances mythiques originaires de cycles culturels à mythologie solaire ou totémique. Le salut y dérive directement de l'empire qu'exercent les déesses-mères, divinités chtoniennes, sur le sort des âmes qui leur sont confiées dans l'au-delà? (C. Poisson, *Les influences ethniques dans la religion grecque*, dans la *Rev. de synthèse historique*, t. XXX, 1920, p. 35-54, p. 145-170.) Quant à Mithra, le *Deus invictus* n'apparaît dans aucune tradition écrite comme un dieu mourant et souffrant. Pour l'affirmer, il faut faire du sacrifice du taureau l'acte central de la religion mithriaste et identifier le taureau avec Mithra lui-même : deux hypothèses contraires à tout ce que nous savons de certain au sujet de ces mystères, et aux conclusions des spécialistes, y compris celles de M. Cumont (R. Pettazzoni, *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologne, 1924, p. 259-261; W. Goossens, *op. cit.*, p. 259-262). Le cas des mystères sémitiques est plus obscur. R. Pettazzoni affirme qu'ils n'ont jamais dépassé le stade de rites agraires et, par conséquent, qu'on n'a jamais songé à les appliquer au salut des individus (R. Pettazzoni, *I misteri*, p. 312 et surtout p. 330, n. 28). Enfin, les analogies mandéennes ne seront ni rapportées, ni discutées. « La question mandéenne est si complexe qu'elle mérite en elle-même une étude approfondie. Au reste, les allégations de Reitzenstein, le seul auteur qui ait cru devoir exploiter contre l'originalité des sacrements chrétiens les traditions confuses sur les mystères mandéens, sont de moins en moins prises au sérieux. L'entreprise semble devoir échouer à la grande confusion de son auteur. » (Voir W. Goossens, *op. cit.*, p. 250; J. Leipoldt, *Die Mandäerfrage*, dans *Theologisches Literaturblatt*, t. LII, 1931, col. 97-100.)

Et les autres mystères de l'époque gréco-romaine? Au moment où le Christ apporta son message de salut, ils constituaient un amas confus de croyances et d'institutions. Parfois les croyances et les institutions y étaient vaguement juxtaposées, après des essais infructueux d'harmonisation; parfois, les anciens rites conservaient dans le milieu syncrétiste leur acception native, celle-ci toutefois très oblitérée; parfois ils étaient matériellement retenus, mais, privés de toute signification, ils attendaient un heureux retour de fortune pour reprendre leur sens primitif. Cette confusion extraordinaire n'a pas permis aux mystères de présenter, à l'époque du Nouveau Testament, des traits cultuels accusés, ni surtout de présenter les traits que nous avons distingués comme essentiels dans le mystère chrétien. Nier toute analogie avec le mystère eucharistique, ce serait une erreur ou le fait d'une apologétique déloyale. Mais on constate l'absence d'analogies précises et l'on doit renoncer à l'hypothèse d'une dépendance du mystère chrétien à l'endroit du syncrétisme hellénistique. Au moment où l'Évangile se répandit, les mystères syncrétistes prenaient à peine conscience des éléments de salut qu'ils contenaient. Un vague sentimentalisme, l'ivresse de certaines expériences malsaines suffisaient bien souvent à donner satisfaction aux aspirations religieuses de ceux qui venaient y chercher le salut.

Et d'ailleurs quel salut! Nous avons déjà traité, dans l'article Baptême, de la notion de salut dans les mystères, et des restrictions qu'elle comporte au point de vue de la transcendance. Nous disions : Certes, « ce fut la grande innovation des mystères de s'être placés, au moins à l'époque impériale, sur le plan de l'au-delà et du salut individuel... L'on honorait Isis, Sérapis, Coré-Perséphone, Héraclès et même Aphrodite comme s'intéressant à la destinée et au salut des défunts. Nulle part, cependant, sauf peut-être dans les plus anciennes traditions de l'orphisme, le salut ne s'inspire d'un renouveau moral et presque jamais, même lorsqu'il se prolonge dans la félicité d'une vie d'outre-tombe, il n'est l'affaire spéciale des dieux-sauveurs... Seuls Asclépios et Hélios, dans les traités hermétiques et dans les lettres de Julien l'Apostat, sont devenus des sauveurs d'ordre spirituel et quasi universels : mais ils ne le sont devenus que dans un sens panthéiste, et ils apparaissent souvent — pour l'empereur Julien la preuve a été faite — comme un décalque plus ou moins bien réussi du Seigneur Jésus. » *Supplément au Dict. de la Bible*, t. I, col. 916-917. En ce qui concerne les mystères d'Attis, dans lesquels la notion du salut, au moins d'après certaines formules, apparaît plus élevée, nous savons pertinemment que ces textes ne sont pas antérieurs aux IIIe et IVe siècles (M.-J. Lagrange, *Attis et le christianisme*, dans la *Rev. bibl.*, t. XXVIII, 1919, p. 470-480; Properce, V, VII, 61 sq., *ibid.*, p. 476; *Corp. inscrip. latin.*, t. VI, p. 499, *ibid.*, p. 476, n. 3; Prudence, *Perist.*, X, 1065, *ibid.*, p. 476; *Corp. inscrip. latin.*, 2e Suppl., n. 5260; *Corp. inscrip. latin.*, t. XIII, 573; t. V, 4285, *ibid.*, p. 466-470). Sur la prétendue efficacité salutaire de la castration, du taurobole, des statuettes funéraires d'Attis, voir *ibid.*, p. 471-473, 473-474, 474-476. S'il est exagéré d'interpréter ces formules comme le fruit d'une influence chrétienne exercée sur ces mystères (M.-J. Lagrange, *Attis et le christianisme*, p. 466, 477-478; remarquez le texte curieux de saint Augustin, *In Johannis evang.*; *P. L.*, t. XXXV, col. 1440), leur origine tardive prouve du moins que, à l'époque du Nouveau Testament, les mystères ne furent pas à même de créer une théologie de salut. Cette soi-disant théologie de mystère ne s'est clarifiée et ne s'est spiritualisée qu'au moment où le mystère chrétien avait déjà conquis droit de cité sur toute l'étendue de l'empire romain. Voici, au reste, dans quelle confusion extrême apparaissent les éléments les plus essentiels des prétendus drames salutaires païens.

Il manque aux mystères une vue claire sur ce qui constitue, dans le *processus* de la rédemption, la quintessence de la *piété mystérique*, c'est-à-dire la mort sacrificielle et la résurrection glorieuse des dieux-sauveurs. Et cependant, A. Loisy écrit : « Dans tous les mystères et jusque dans le culte chrétien, nous trouverons des rites et des mythes de sacrifices... Faons déchirés tout vifs et mangés par les bacchantes, petits porcs immolés à Déméter, tauroboles et crioboles de la Grande Mère, cène de Mithra, eucharistie où saint Paul nous fera voir la communion au Christ mort et ressuscité : tels sont les rites... Zagreus dévoré par les Titans, Coré ravie au pays de la mort, Attis mutilé, Osiris démembré et ressuscité, Mithra tuant le taureau, le Christ de Paul livré à la mort pour effacer les péchés des hommes : tels sont les mythes. » (Cf. A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1919, p. 22-23.) R. Pettazzoni et A. Moret ont été, dans leurs appréciations des mystères, presque aussi superficiels.

1. *Et d'abord, quant aux mythes, qu'on nous montre d'une manière évidente la passion et la résurrection d'un dieu à mystères. — La passion?* Adonis est la victime d'un rapt, et sa mort n'est jamais décrite comme une passion sacrificielle. Si les croyants le vénèrent, il n'en est pas moins décédé à tout jamais, et ce sont des sacrifices funéraires que ses fidèles lui présentent (F. J. Dölger, *Der heilige Fisch*, t. II, p. 251; p. 20, note 3; p. 9 sq. L'auteur s'appuie surtout sur l'emploi de quelques termes techniques, notamment καθέδρα, καταγίζειν, ἐναγίζειν). Adonis ne ressuscita que dans l'imagination des mythographes, d'ailleurs tardivement, après que le christianisme s'était largement répandu (F. Nötscher, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben*, Wurzbourg, 1926, p. 94).

Le cas de Dionysos est plus intéressant, au moins celui de Dionysos-Zagreus, le dieu de la religion dionysiaque et des confréries orphiques. En effet, de tous les Dionysos que la mythologie grecque a distingués, le Dionysos-Bacchos, le grand dieu olympien, le dieu des Bacchantes d'Euripide, n'entre pas en ligne de compte comme dieu mourant et ressuscitant. Le Dionysos-Sabazios, c'est-à-dire le Dionysos des Thraces, s'y prête davantage, mais il a conservé trop d'attaches avec la forme d'un dieu animalier pour qu'il soit considéré comme un dieu-sauveur, et le sacrifice du taureau ou du chevreau, pratiqué en son honneur, rappelle les pratiques des peuples primitifs qui se proposent ainsi d'exercer un empire sur certaines classes d'animaux en sacrifiant un ou quelques individus de l'espèce pour en capter l'esprit (M.-J. Lagrange, dans la *Rev. bibl.*, t. XXIX, 1920, p. 425). Reste le Dionysos-Zagreus, fils de Zeus et de Perséphone, identifié très tôt avec Osiris (Hérodote, II, 144). Ici, il s'agit bien de la passion d'un dieu authentique imputable, d'après Onomacrite, un contemporain de Pisistrate, aux Titans. Mais qui ne voit que cette prétendue passion est un meurtre vulgaire sans vertu expiatoire, sans efficacité sacrificielle? Et les substituts de Dionysos : Penthée succombant sous les coups des Bacchantes, Orphée déchiré par les Ménades, le mythe de Zagreus d'après les mystères orphiques? Malheureusement, ainsi que l'a démontré M.-J. Lagrange (dans la *Rev. bibl.*, t. XXIX, 1920, p. 426), du point de vue des idées sacrificielles, c'est, dans l'orphisme, une reculade générale. La passion de Zagreus — et elle domine tous les autres mythes — bien loin d'être un sacrifice, est un crime grave, voire, dans les spéculations orphiques, le crime originel, des suites duquel souffre l'humanité. (Voir aussi A. Boulanger, *Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme*, Paris, 1925, p. 91-93, 94-95, 99, 100-101, 111, 112.)

A la suite d'Hérodote, l'on peut, à première vue, parler plus raisonnablement d'une passion d'Osiris. Et cependant il faut admettre que cette passion n'eut, elle aussi, que peu de valeur religieuse, puisque, du moins à l'époque néo-testamentaire, le souvenir en avait disparu dans les mystères égyptiens (Apulée, *Métamorphoses*, XXIII et XXVII, cf. M.-J. Lagrange, dans la *Rev. bibl.*, t. XXIX, 1920, p. 436-438). Le souvenir de cette passion était également absent des *Isia*, les grandes fêtes isiaques célébrées du 28 octobre au 1er novembre. Le rite principal n'y représentait pas le meurtre d'Osiris, mis à mort et dépecé par Typhon, mais l'*heurésie* c'est-à-dire la découverte des membres d'Osiris et l'ensevelissement du dieu par sa sœur-épouse Isis. Les cérémonies précédentes se rapportaient presque toutes à la décrue du Nil (M.-J. Lagrange, dans la *Rev. bibl.*, t. XXIX, 1920, p. 439).

Quant à Attis, c'est un dieu souffrant sans doute, aussi bien lorsqu'il se mutile poussé par une fureur insensée, provoquée tantôt par la jalousie d'Agdestis, tantôt par celle de la Grande Mère Cybèle, que lorsqu'il regrette sa consécration honteuse à Cybèle et qu'il pleure amèrement la perte de sa virilité. Que cette grave mutilation ait été primitivement consi-

dérée comme un sacrifice, à la manière des restrictions que s'imposent les non-civilisés au profit du groupe social (M.-J. Lagrange, *Attis et le christianisme*, p. 423, 430), c'est possible, c'est même vraisemblable. Mais que l'on ne songe pas à un sacrifice volontaire, ni surtout à une mort salutaire et sacrificielle. Aussi les plus anciennes traditions ont-elles réservé le terme παθήματα aux seuls mystères de Dionysos-Zagreus (Pausanias, I, VI, 32; M.-J. Lagrange, dans *Rev. bibl.*, t. XXIX, 1920, p. 424), ainsi qu'aux aventures d'Osiris, telles qu'elles furent représentées en Égypte avant la période hellénistique (Hérodote, II, 171, voir M.-J. Lagrange, dans *Rev. bibl.*, t. XXIX, 1920, p. 438). Attis n'a jamais obtenu ce traitement de faveur. M.-J. Lagrange prouve d'ailleurs que le mythe de la mort d'Attis est un thème secondaire (*Attis et le christianisme*, p. 440-444). Th. Zielinski admet des conclusions semblables; il distingue deux mythes : le mythe phrygien aboutissant à l'autocastration, le grec aboutissant au suicide. (*La Sybille*, Paris, 1924, p. 80.)

Et la résurrection des dieux-sauveurs? Celle de Dionysos est bien précaire. C'est un Dionysos nouveau qui renaît, le Dionysos thébain, le fils de Zeus et de Sémélé. Il est vrai que le père s'est assimilé, à cet effet, le cœur du malheureux, dévoré par les Titans (Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, II, M.-J. Lagrange, dans la *Rev. bibl.*, t. XXIX, 1920, p. 426). La nouvelle naissance de Dionysos-Zagreus est plus réelle dans le mythe rapporté par Diodore (III, LXII, 6, cf. M.-J. Lagrange, dans la *Rev. bibl.*, t. XXIX, 1920, p. 427). Mais, sans compter que cette nouvelle naissance n'est pas une résurrection, elle entraîne pour le dieu la perte de son individualité, le mythe de Diodore transformant Dionysos en un symbole du renouveau de la végétation, particulièrement de la vigne. Quant à l'orphisme, l'idée d'une résurrection corporelle y disparaît tout à fait, cela va sans dire, des espérances du salut. Bref, Dionysos ne ressuscite que dans les écrits de saint Justin (*I Apol.*, XXI, 2; LIV, 6; *Dial.*, LXIX, 2, dans M.-J. Lagrange, *Rev. bibl.*, t. XXIX, 1920, p. 427-428).

Et la résurrection d'Attis? Elle est le fait de mythographes tardifs, de gnostiques syncrétistes ou d'apologètes chrétiens mal informés. (Voir M.-J. Lagrange, *Attis et le christianisme*, p. 445-450 : Hippolyte, *Philosophoumena*, V, *P. G.*, t. XVI, col. 3146; Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, III, 1-2; un autre texte : XXI, 1, ne concerne pas Attis, mais Osiris; Damascios, *Vita Isid.*, d'après l'analyse de Photius, dans M.-J. Lagrange, *art, cit.*, p. 449-450.) L'idée de mort et de résurrection s'est introduite par contact avec le culte d'un autre génie de la végétation : Adonis. Primitivement, aussi bien dans les rites que dans les mythes, c'est la mutilation qui domine (cf. Catulle, ed. Baehrens-Schulze, LXIII, 18, 28-32, 48 sq., 68, 90; Ovide, *Fastes*, V, 225 sq., 243 sq.; Minucius Felix, *Octavius*, XXII, 4; S. Augustin, *De civit. Dei*, VI, VII, 3; Salluste, *Fragm. philos. græc.*, III, 33; Julien l'Apostat, *Orat.*, V, 168; Lucien, *De dea syria*, XV : voir M.-J. Lagrange, *Attis et le christianisme*, p. 428-441). Elle aboutit à la dégradation d'Attis et, en quelques cycles mythiques, à la mort du malheureux (Pausanias, VII, XVII, 9; Arnobe, V, 5 sq., voir M.-J. Lagrange, *Attis et le christianisme*, p. 442). Les dieux interviennent, mais en vain. Tout au plus Zeus obtient-il que le corps d'Attis soit conservé imputrescible et que le malheureux puisse, dans la tombe de Pessinonte, remuer le petit doigt. (Th. Zielinski, *La Sibylle*, Paris, 1924, p. 77; M.-J. Lagrange, *Attis ressuscité*, dans la *Rev. bibl.*, t. XXXVI, 1927, p. 561-566.)

Par comparaison avec le misérable Attis, Osiris semble au premier abord mieux traité. Il lui échoit dans l'au-delà une véritable renaissance. Malheureusement de toutes les divinités jusqu'à présent étudiées aucune n'est restée aussi étroitement qu'Osiris en contact avec le culte de la nature. C'est que les Égyptiens ont voulu signifier par le mythe d'Osiris la disparition, puis la renaissance mystérieuse des céréales. Si, plus tard, ils ont appliqué le mythe aux défunts osirifiés, c'est qu'ils y reconnaissaient une belle préfiguration, une image parfaite de la renaissance de l'âme humaine après la mort, en l'immortalité de laquelle ils croyaient, indépendamment de tout mystère d'un dieu rédempteur. Au reste, un contact plus intime avec les textes prouve, ici également, que la résurrection était incomplète et qu'elle s'accomplissait partiellement, par substitution, Horus remplaçant son père défunt (M.-J. Lagrange, dans la *Rev. bibl.*, t. XXIX, 1920, p. 438-439). Ni les *hilaria* qui suivaient l'*heurésie* du corps d'Osiris, ni l'*ex se nato* du calendrier philocalien n'inculquent, avec plus de précision, le retour du dieu à la vie (M.-J. Lagrange, dans la *Rev. bibl.*, t. XXIX, 1920, p. 440). Seul Diodore a été plus explicite, grâce à une confusion (M.-J. Lagrange, dans la *Rev. bibl.*, t. XXIX, 1920, p. 439, note 3).

2. *Ce que les mythes ont laissé dans l'ombre, les rites l'ont-ils précisé?* — Parler d'une passion renouvelée d'Osiris, c'est tout simplement abuser les lecteurs non spécialistes. Les termes, dans lesquels s'exprime A. Moret, ne conviennent pas à la plume d'un savant d'ordinaire bien informé : « A chaque sanglant mystère accompli dans une tombe ou dans un temple... Osiris subit sa passion, meurt et renaît. Il est sacrifié sur chaque autel. » (Cf. A. Moret, *Rois et dieux d'Égypte*, 3ᵉ édit., Paris, 1923, p. 103, voir L. de Grandmaison, *Dieux morts et ressuscités*, dans les *Rech. de science religieuse*, t. XVII, 1927, p. 97-126.) Dans un ouvrage plus récent, A. Moret s'est montré plus réservé : « Nous concluons que la théorie frazérienne du dieu qui meurt pour assurer à la nature et aux hommes nourriture, fécondité et renaissance, annuelle et éternelle, *explique raisonnablement* : 1° le mythe osirien; 2° le sacrifice des animaux sacrés; 3° et *peut-être* ce jubilé (des fêtes Sed) où le roi *tente* de se *rajeunir périodiquement*. » (A. Moret, *La mise à mort du dieu en Égypte*, Paris, 1927, p. 52.)

Le mystère de Dionysos-Zagreus se prête à plus de comparaison avec la passion salutaire de Jésus. Toutefois — et Plutarque l'affirme explicitement (*De defectu oraculorum*, XIV, voir M.-J. Lagrange, dans la *Rev. bibl.*, t. XXIX, 1920, p. 430) — la mort de Zagreus n'a jamais été considérée comme un sacrifice, ni comme le rite unitif dans les mystères du dieu.

Il reste Attis. C'est à lui que se rapportent les plus nombreux rites d'aspect sacrificiel : l'usage de dresser au Pirée une couche funéraire, la cannophorie célébrée le 15 mars et la dendrophorie, le 22 du même mois, la mutilation des galles, enfin le symbolisme des deux fêtes d'Attis, telles qu'elles sont décrites par Plutarque (voir M.-J. Lagrange, *Attis et le christianisme*, p. 436, 425-426 et surtout p. 426, notes 2 et 5, p. 431 note 2, p. 430-433, 437; Plutarque, *De Is. et Osiride*, LXIX, dans M.-J. Lagrange, *ibid.*, p. 437). On ne peut nier que plusieurs de ces rites se rapportent aux souffrances endurées par le dieu. Cependant, la passion d'Attis reste si étroitement associée au fait de la mutilation honteuse, qu'elle n'a pu donner lieu à une comparaison facile avec le mystère chrétien. Quant à une résurrection rituelle, les mystères sont dépourvus d'allusions claires à une telle glorification du dieu-sauveur. (Sur les *Hilaria* d'Attis, voir M.-J. Lagrange, *Attis et le christianisme*, p. 433-436; sur les *Hilaria* d'Isis, voir M.-J. Lagrange, dans la *Rev. bibl.*, t. XXIX, 1920, p. 438-440; sur les représentations d'Attis glorifié, cf. M.-J. Lagrange, *Attis et le christianisme*, p. 445.) Aussi bien Attis (*loc. cit.*) qu'Osiris (*Rev. bibl.*, t. XXIX, 1920, p. 440) restent des mutilés.

3. Si le caractère sacrificiel de la passion d'Osiris, de Dionysos-Zagreus et d'Attis pouvait être établi, aussi bien dans les mythes qui la décrivent que dans les rites qui la rappellent, il faudrait encore prouver qu'un repas de communion a uni les mystes au drame salutaire des dieux. Or, c'est ici que les analogies font surtout défaut, même si nous sommes plus généreux pour les mystères que Plutarque, qui ne leur accorda qu'une efficacité commémorative (*De Is. et Osir.*, XXVI) ou que Xénophane et les auteurs latins, qui leur refusent toute efficacité salutaire pour l'au-delà (*De morte Claudii*, XIII, voir M.-J. Lagrange, dans la *Rev. bibl.*, t. XXIX, 1920, p. 436 et 440).

Dans les mystères d'Osiris, du moins tels qu'ils furent célébrés à l'époque hellénistique, il n'y a pas de trace d'une croyance à l'efficacité salutaire de la passion du dieu et il n'y a aucun vestige d'un repas sacrificiel. C'est Isis qui domine le rituel des initiations; elle y exerce le rôle bienfaisant des anciennes déesses-mères, dominatrices de l'au-delà, indépendamment de toute intervention d'un dieu-sauveur (voir M.-J. Lagrange, dans la *Rev. bibl.*, t. XXIX, 1920, p. 441. Seul un texte de Firmicus Maternus : *De errore profan. relig.*, XXI est plus affirmatif, mais c'est un témoignage chrétien et un témoignage tardif).

Les mystères d'Attis sont tout aussi insignifiants au point de vue d'une comparaison avec la cène chrétienne. Les rites, auxquels l'on peut, avec quelque vraisemblance, attribuer l'union mystique avec le dieu souffrant, n'offrent aucune analogie avec l'eucharistie : le *castum*, les mutilations, l'hiérogamie, le repas sacré et la kernophorie, l'aspersion de sang dans les crioboles et les tauroboles (M.-J. Lagrange, *Attis et le christianisme*, p. 429-430, 430-431, 432-433, 450-451, 451-454, 454-470). On a parlé, il est vrai, d'un repas rappelant la cène chrétienne, mais il faut l'audace de H. Hepding et de A. Loisy pour conclure à son existence de quelques textes mal interprétés (voir M.-J. Lagrange, *Attis et le christianisme*, p. 451-452).

Seuls, les mystères de Dionysos-Zagreus contiennent un rite qui ressemble davantage à la communion eucharistique, à savoir l'omophagie. Encore s'agit-il de bien comprendre le rite! Et d'abord même si l'on interprète l'omophagie comme un repas théophagique, elle ne l'est pas en tant que complétant la passion-sacrifice d'un dieu immolé pour la rédemption du genre humain, mais en tant qu'elle se rattache à des anciens sacrifices d'inspiration totémique. La portée théophagique de l'omophagie est d'ailleurs incertaine. Dans la religion dionysiaque, l'union avec le dieu était censée se réaliser par l'enthousiasme mystique qui s'emparait des fidèles, antérieurement à tous les rites d'initiation. Ces rites, y compris la scène honteuse de l'hiérogamie, n'étaient que la manifestation grossière et primitive de la venue du dieu. (Sur l'hiérogamie, voir M.-J. Lagrange, dans la *Rev. bibl.*, t. XXIX, 1920, p. 434-435; sur la venue du dieu, *ibid.*, p. 429-430, d'après Plutarque, Arnobe, Firmicus Maternus.) Possédés par Dionysos, les initiés revivaient son histoire, imitaient sa manie et ses transports, se permettaient aussi quelques-uns de ses excès. Au reste, dans les mystères orphiques, le repas-communion, s'il n'a pas disparu, a perdu tout relief. Les confréries orphiques cherchaient, en dehors de tout ritualisme, l'union avec les dieux (M.-J. Lagrange, dans la *Rev. bibl.*, t. XXIX, 1920, p. 428-429, 430, 433-434).

Parler d'une assimilation du divin à propos de l'orphisme est un non-sens, puisque l'effort des mystes portait, dans ces milieux, à libérer les parcelles du divin emprisonnées dans la chair (M.-J. Lagrange, dans la *Rev. bibl.*, t. XXIX, 1920, p. 430). Enfin, les objets de l'initiation, que Clément d'Alexandrie nous a fait connaître, nous obligent à reconnaître l'absence d'une inspiration religieuse dans beaucoup de ces rites si légèrement opposés au mystère chrétien (voir M.-J. Lagrange, dans la *Rev. bibl.*, t. XXIX, 1920, p. 432-433).

4. Si l'on jette un coup d'œil sur l'ensemble des rites jusqu'à présent analysés, on constatera aisément dans la plupart des mystères syncrétistes un grand nombre de croyances primitives ou ethniques. Trois cycles s'y dessinent pour le moins : le cycle des déesses-mères, divinités chtoniennes, sources de vie, dominatrices de l'au-delà; le cycle des cultes agraires, cultes à emblèmes phalliques; le cycle des religions totémiques bien caractérisées par les sacrifices et la manducation des animaux-totem. Ces croyances se sont amalgamées, au cours des temps, et elles se sont groupées de préférence soit dans des cycles mythiques inspirés d'un culte solaire, soit dans des cycles de divinités de la végétation, c'est-à-dire de dieux morts et ressuscités. C'est cette dernière théologie mythique qui, en pénétrant les vieux rites, a largement contribué à créer les mystères. Puis les spéculations religieuses, un vif désir du salut ont donné aux rituels ésotériques une orientation plus élevée, une valeur d'initiation à l'immortalité, à la vie éternelle. Les besoins religieux satisfaits, on n'a pas transformé des croyances frustes, héritage d'un passé plusieurs fois séculaire, en un système coordonné de doctrines et les mythes et les rites sont restés à l'état d'un amas très confus. C'est au milieu d'une masse aussi hétérogène que l'idée de dieux mourants et ressuscitants a surgi, chaque fois que le cycle mythique de la végétation l'emporta sur ses rivaux ou s'unit à celui des déesses-mères. A l'époque du christianisme naissant toutefois, l'idée de dieux souffrants était en recul; les déesses-mères l'emportaient à nouveau, grâce à l'influence de Timothée l'Eumolpide et des mystères d'Éleusis, influences qui, s'il faut en croire Th. Zielinski (*La Sibylle*, Paris, 1924, p. 82-83), s'introduisit même dans les mystères d'Attis et d'Osiris. Le fait que les déesses conféraient l'immortalité et la résurrection, ainsi que s'exprime le papyrus d'Oxyrhincos (voir M.-J. Lagrange, dans la *Rev. bibl.*, t. XXIX, 1920, p. 439 et p. 439 note 1), avait suffi à reléguer à l'arrière-plan les dieux-sauveurs syncrétistes.

Voilà donc à quoi se ramène ce que nous savons de certain touchant les mythes et les rites de mystères contemporains du christianisme naissant. C'est bien peu de chose, c'est en tout cas insuffisant pour établir une dépendance du mystère eucharistique à leur égard. On n'a pas prouvé que les dieux-sauveurs du syncrétisme gréco-romain aient été des dieux morts et ressuscités au pied de la lettre; que les mystères aient voulu commémorer efficacement leur passion; que les initiés aient attribué à cette passion et à sa commémoration une efficacité salutaire; que l'efficacité dérivât de l'union des fidèles à la passion des dieux; que cette union était réalisée au moyen d'un repas de sacrifice dont le rite essentiel consistait dans la distribution aux initiés de pain bénit et d'une coupe de vin consacré; enfin, que le salut, ainsi obtenu, ait été un salut personnel et spirituel, assuré pour toute l'éternité. Dans ces conditions, le cas du christianisme est clair. Sans doute, il y a, entre le mystère chrétien et les mystères syncrétistes, certaines analogies. Les Pères et les anciens écrivains ecclésiastiques l'ont souvent reconnu, par exemple, saint Augustin : *In evang. Johannis; P. L.*, t. XXXV, col. 1440 : *Et ipse Pilleatus christianus est? Ut quid hoc, fratres, nisi quia aliter non possunt seduci christiani.* Par le besoin et l'attente d'un salut personnel, par la conscience de pouvoir entrer en relations actives avec les dieux, par quelques allusions à une certaine passion de dieux-sauveurs profitable aux mystes et parfois, peut-être, renouvelée

en leur faveur, les mystères ont contribué à susciter une mentalité religieuse qui fut plus proche du christianisme que le légalisme juif, encore que, dans le judaïsme lui-même, l'idée de sacrement ait été plus ou moins répandue (H. Löwe, *The sacramental controversy before A. D. 1*, dans l'*Expository Times*, t. XXXIX, 1928, p. 198-200).

Ainsi considérés, les mystères ont eu une destination providentielle, et il n'est peut-être pas exagéré de les appeler, avec O. Casel, *eine Vorschule Christi*, une préparation à la venue du Seigneur Jésus. « La nature, disait Pascal, a des perfections pour montrer qu'elle est l'image de Dieu; et des défauts, pour montrer qu'elle n'en est que l'image. » Que les mystères aient été une certaine préfiguration naturelle du mystère de l'incarnation, certains traits de leur mythologie et de leur rituel, certaines tendances religieuses qui s'y révèlent semblent le prouver. Mais les défauts ne manquent pas pour montrer qu'ils n'en furent qu'une image et une image imparfaite. De plus, les mystères n'ont jamais évolué jusqu'à représenter ce qui est l'essentiel du mystère chrétien, c'est-à-dire le mystère de la croix. C'est ici — bien que G. P. Wetter n'en convienne pas tout à fait (*Altchristliche Liturgien*, t. I, *Das christliche Mysterium*, p. 151-154) — que les analogies païennes font complètement défaut.

Conclusion. — Lorsque le christianisme se répandit dans l'empire romain, il se présenta comme un mystère, mais ce mystère fut un scandale pour les juifs et une absurdité pour les gentils (I Cor., I, 23). Saint Paul, en s'exprimant ainsi, s'est rendu compte de l'abîme infranchissable qui distinguait la mentalité religieuse syncrétiste de celle du christianisme naissant. Un mystère à passion d'un dieu-sauveur n'a pas été *clairement* entrevu par les païens, à fortiori n'a pas été présenté par les rites des mystères. Il a fallu l'incarnation du Fils de Dieu et la passion du Verbe incarné pour le réaliser et en révéler la notion aux gentils. C'est le cas de répéter : *It would take a Jesus to make a Jesus.* Si le christianisme s'est servi du langage technique des mystères pour exprimer sa foi nouvelle, il n'a pas tardé à dépasser ce vocabulaire. Fécondées d'un sens nouveau, les vieilles formules ont évolué. Laissons aux apologistes du IIIe siècle les rapprochements superficiels, défions-nous de ceux que d'aucuns, à la manière de Celse, voudraient accréditer autour de nous. La piété eucharistique n'a pas eu besoin du syncrétisme païen pour naître et se développer. Elle est née sur la croix, dans le côté largement ouvert du Sauveur selon une vieille et très expressive formule des Pères. C'est uniquement à cette source que l'Église a puisé l'authentique piété eucharistique et la vie éternelle.

X. L'EUCHARISTIE ET LES REPAS SACRÉS PAÏENS. — Après l'étude consacrée aux mystères, nous pouvons être bref touchant les repas sacrés païens. Puisque ce qui constitue le mystère eucharistique fait défaut dans les milieux gréco-romains, les analogies, s'il en subsiste, ne porteront plus que sur des aspects secondaires de l'eucharistie, en tant que banquet religieux, sacramentel et sacrificiel. Au reste, ici même, une analyse plus objective des documents prouve que les ressemblances sont apparentes ou superficielles.

1° A lire certains historiens des religions, l'élévation morale et la portée religieuse des repas sacrés chez les païens seraient bien établies. D'après le témoignage de Tertullien et de saint Cyprien, il n'en est rien : *Quod differt ab epulo Jovis silicernium, a simpulo olla, ab haruspice pollinctor?* (*Apol.*, XIII, 8.) *Gentilium turpia et lutulenta convivia in collegio diu frequentata.* (Cyprien, *Epist.*, LVII, 6.) Les auteurs païens, eux-mêmes, en conviennent. D'après Tite-Live, les bacchanales se distinguaient par leur provocation à la luxure et aux excès de table, et cherchaient ainsi à augmenter leur clientèle : *Additae voluptates religioni vini et epularum, quo plurimi animi illicerentur.* (*Histor. Roman.*, XXXIX, VIII, 5.) Au reste, d'après le témoignage concordant des auteurs, la comparaison doit avant tout se limiter au repas des fidèles de Mithra et à l'omophagie dionysiaque.

2° En ce qui concerne le mithriacisme, il n'y a pas de parallèle avec l'eucharistie, sinon dans l'interprétation fantaisiste de A. Loisy. D'après cet auteur, le taureau serait identique à Mithra, le dieu-sauveur. L'abatage de l'animal sacré ne serait pas un acte de boucherie, mais une immolation sacrificielle du dieu. Le froment qui pousse des entrailles de la victime constituerait l'élément sacramentel des mystères, le pain de l'immortalité. Ces diverses affirmations n'ont aucun fondement ni dans les textes, ni dans les documents figurés. L'animal sacré n'est pas Mithra, mais le taureau eschatologique, réplique du taureau primordial, destiné, comme celui-ci, à être sacrifié par Mithra lui-même et à abreuver de sa graisse, mêlée au suc du *haoma* blanc, les bienheureux de la secte. Au reste, il n'y a pas de preuves que cette immolation ait été simulée dans le culte. Si elle a été pratiquée, elle n'était certes pas le seul sacrifice du mithriacisme. A l'époque du Nouveau Testament, les mystères du dieu iranien comprenaient l'immolation de diverses espèces d'animaux, y compris celle d'animaux arhimaniens, c'est-à-dire consacrés par la mythologie au principe du mal. A côté de ces divers sacrifices, celui du taureau avait le sens d'un rite agraire, accompli pour la fertilité de la terre et la fécondité des troupeaux. Dans ces conditions, le repas mithriaste n'offre plus d'analogie avec l'eucharistie. Les deux éléments, le pain et le vin, n'avaient aucune signification spéciale au cours du banquet; ils étaient utilisés en tant que nourriture ordinaire de l'homme et ils représentaient la création naissante, issue des entrailles de l'animal sacrifié par Mithra. Notons enfin que la vertu du dieu se trouve, suivant la conception grossière de la plupart des mystères ethniques, dans le membre génital et la semence du taureau. Bref, on est loin d'un repas théophagique et il faut l'imagination d'un gnostique pour songer à un rapprochement avec l'eucharistie.

3° Le second banquet sacré qui entre en ligne de compte est constitué par l'omophagie. (Cf. col. 1205). Et d'abord, comment interpréter la manducation de Dionysos-Zagreus par les Titans? Sans oublier que cette manducation n'est pas rapportée par toutes les traditions mythiques (M.-J. Lagrange, dans la *Rev. bibl.*, t. XXIX, 1920, p. 424, citant E. Rhode, p. 132, note 1) et que l'élément principal du dieu, le cœur, ne fut pas dévoré par les Titans, retenons que le dépècement de Dionysos a été interprété comme un crime non seulement par les confréries orphiques, mais aussi par les plus anciens fidèles du dieu, ainsi que le prouve le masque de son ou de plâtre dont ils se couvraient le visage (Nonnos, *Dionys.*, XVII, 204, voir M.-J. Lagrange, *loc. cit.*, p. 424). En toute hypothèse il est certain : 1. que la manducation n'a pas profité aux Titans, sauf d'après un texte obscur d'Olympiodore, platonicien du VIe siècle (voir M.-J. Lagrange, *loc. cit.*, p. 428 et 428, note 1, 2 et 3); 2. qu'elle n'a aucun rapport avec un culte de dieux de la végétation, de dieux morts et ressuscités. On songera plutôt soit à l'habitude de certains peuples primitifs de sacrifier des individus d'une espèce animale pour la dominer, soit aux sacrifices également primitifs d'animaux-totems ou d'animaux substituts des dieux ou de victimes humaines (M.-J. Lagrange, *loc. cit.*, p. 424-425).

La manducation de Dionysos-Zagreus, dénuée de valeur religieuse dans les traditions mythologiques, a-t-elle acquis plus d'importance dans le rituel des

confréries orphiques ou de la religion dionysiaque? En toute hypothèse, elle n'a jamais dépassé en importance le démembrement de la victime (Dionysos ou Orphée), qui resta l'acte capital aussi bien dans l'orphisme que dans la religion de Dionysos. Par contre, confréries orphiques et fidèles de Dionysos n'ont pas été d'accord touchant la manducation du dieu : à l'exception d'un texte obscur d'Euripide (*Crétois*, frag. 742, dans Porphyre, *De abst.*, IV, 19, voir M.-J. Lagrange, *loc. cit.*, p. 428-429), aucun témoignage ne prouve que les confréries orphiques aient pratiqué l'omophagie. La religion dionysiaque, cependant, l'a adoptée. Mais le sens du rite est incertain. S. Reinach reconnaît que les Grecs ne lui ont pas attribué une valeur théophagique. Plutarque l'interprète comme un rite apotropéique (*De defectu oraculorum*, XIV, voir M.-J. Lagrange, *loc. cit.*, p. 430); Euripide y voit une conséquence de la folie provoquée par le dieu (*Les Bacchantes*, voir M.-J. Lagrange, *loc. cit.*, p. 429) : Dionysos n'est pas le faon, le chevreau, mais le dieu qui déchire les faons, les chevreaux. Une interprétation théophagique de l'omophagie ne s'autorise que de textes obscurs : de la célèbre formule « Chevreau, je suis tombé dans du lait » (M.-J. Lagrange, *loc. cit.*, p. 430-433) et de quelques affirmations très incertaines de Plutarque (*Questions romaines*, CXII; voir M.-J. Lagrange, *loc. cit.*, p. 429), de Clément d'Alexandrie (*Propt.*, XII, *ibid.*, p. 429, note 2), d'Arnobe (*Adv. nat.*, V, 19, *ibid.*, p. 430), et de Firmicus Maternus (*De errore profan. relig.*, VI, *ibid.*, 430). Même l'interprétation théophagique admise, ces passages prouveraient tout au plus une certaine participation des initiés à la vertu, à la puissance du dieu. Dans ces conditions, il est permis de souligner la conclusion de S. Reinach : « ...les anciens *n'ont* jamais parlé clairement de la théophagie » (voir M.-J. Lagrange, *loc. cit.*, p. 429 et 425) et d'en déduire, avec M.-J. Lagrange et avec S. Reinach lui-même (*Ibid.*, p. 425), que les Grecs ne songeaient plus à la théophagie et ne comprenaient plus de tels rites, si tant est que leurs ancêtres l'aient jamais pratiquée (*Ibid.*, p. 429).

4° Les principales analogies étant écartées, il nous reste à considérer les quelques parallèles empruntés aux repas funéraires et aux repas des *lectisternia* ou théoxénies (cf. L. Weniger, *Theophanien, altgriechische Götteradvente*, dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, t. XXII, 1923-1924, p. 30 sq.). A première vue la ressemblance paraît plus frappante. Elle s'arrête cependant à l'idée d'une présence particulière, à savoir celle d'un hôte ou d'un invité, de laquelle on rapprochera non pas la κοινωνία eucharistique, mais plutôt la scène décrite dans Apoc., III, 20 ou les apparitions du Ressuscité. Au reste, comme traditions explicatives de la foi dans le mystère de l'eucharistie, ces croyances sont écartées par les recherches historiques de Th. Klauser (*Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike*, Munster-en-W., 1927). Cet ouvrage a très bien constaté les analogies de certaines pratiques chrétiennes avec des usages païens grecs ou romains, mais, en poursuivant l'étude de ceux-ci, il a démontré que l'influence païenne s'est limitée à l'introduction de coutumes étrangères à la substance du mystère eucharistique et, de plus, qu'elle s'est exercée à partir d'une époque postérieure à l'âge apostolique (cf. par exemple, *op. cit.*, p. 126 sq.).

XI. Les origines de l'eucharistie et les liturgies anciennes. — Au terme de cet exposé, il nous faudrait examiner de plus près les théories récentes proposées par Wieland, Wetter et Lietzmann touchant l'évolution liturgique du repas du Seigneur et le développement des croyances eucharistiques, qui se serait accompli en dépendance étroite de cette évolution. Comme cette enquête déborde le cadre de ce dictionnaire, nous nous limitons à rappeler brièvement les affirmations principales de ces auteurs, à leur opposer quelques remarques critiques et à renvoyer, pour un examen plus approfondi, à quelques volumes qui traitent *ex professo* le problème.

Des diverses théories, celle de Lietzmann vise surtout le développement externe du rite eucharistique suivant les trois stades que nous avons signalés : eucharistie palestinienne ou *Brotkommunion*, eucharistie paulinienne d'inspiration mystico-sacramentaire et sacrificielle, eucharistie pleinement constituée de l'Église catholique avec prédominance des éléments pauliniens. Les deux autres théories, celles de Wieland et de Wetter, étudient surtout les croyances eucharistiques : la première écarte de l'eucharistie néo-testamentaire la notion de sacrifice-offrande; la seconde, qui est ouvertement rationaliste, écarte l'idée même de sacrifice, concentre les croyances eucharistiques autour de l'idée de mystère et spiritualise singulièrement les croyances mystico-sacramentaires de l'Église apostolique.

Quelques observations doivent suffire ici. L'hypothèse de Lietzmann s'écroule avec l'hypothèse de la *Brotkommunion*, empruntée à Harnack. Au reste, l'opposition entre la *Didachè* et la *Tradition apostolique*, qu'elle exagère et qu'elle exploite, ne subsiste plus après un examen minutieux de ces deux documents (voir W. Goossens, *op. cit.*, p. 353-359).

Quant aux théories de Wieland et de Wetter, nous avons eu l'occasion de montrer qu'elles constituent une interprétation unilatérale, forcée, des plus anciens textes eucharistiques (voir J. Coppens, *L'offrande des fidèles dans la liturgie eucharistique ancienne*, Louvain, 1927; *Les prières de l'offertoire et le rite de l'offrande*, Louvain, 1928).

De plus, les conclusions qui appartiennent en propre à Wetter, notamment sa théorie d'un réalisme pneumatique et sa reconstitution liturgique du mystère eucharistique, se heurtent à l'exégèse des textes néo-testamentaires, telle que nous l'avons entreprise, et exagèrent l'importance qui revient, dans les plus anciennes liturgies, à la prière dite d'anaphore eucharistique. Loin de constituer l'essentiel du rite, cette prière n'apparaît guère dans les textes eucharistiques les plus anciens et, loin d'avoir eu toujours un thème christologique, elle apparaît dans le document le plus ancien, la *Didachè*, avec un contenu théologique qui est sous la mouvance des prières juives de bénédiction. C'est bien aux prières dites de consécration que revient, dans les textes anciens, l'importance primordiale, et c'est autour de leur réalisme sacramentaire que la doctrine néo-testamentaire de l'eucharistie s'est tout entière élaborée (voir W. Goossens, *op. cit.*, p. 364-371 et J. Coppens, *art. supra cit.*).

XII. L'institution de l'eucharistie par Jésus. — Puisque les analogies païennes ou juives sont insuffisantes à expliquer les origines de l'eucharistie et, d'autre part, puisque les textes eucharistiques du Nouveau Testament se révèlent authentiques et historiques, l'institution de l'eucharistie revient à Jésus. Il nous reste à montrer que le fait de l'institution ne répugne pas au ministère du Seigneur, mais au contraire s'harmonise avec la doctrine du Maître et cadre bien avec l'objet de sa vie.

On objecte souvent, contre le fait de l'institution de l'eucharistie par Jésus, sa prédication eschatologique et sa prétendue religion du cœur et de l'esprit. Certes, nous ne nions pas l'insistance de Jésus à proclamer l'avènement imminent du royaume de Dieu et sa sollicitude à réclamer de ses disciples, en opposition avec le formalisme et le ritualisme de l'ancien culte juif, la pratique des vertus, la pureté de cœur et d'intention. Mais ce double enseignement n'exclut pas l'institu-

tion de certains rites, aussi longtemps qu'on n'admet pas l'eschatologisme conséquent ou l'image libérale de Jésus. Il n'entre pas dans le cadre de ce travail de le montrer avec plus de détails. Il suffit d'avoir indiqué comment les objections rationalistes se ramènent en dernier lieu à des vues unilatérales sur la vie et la personne de Jésus. Une méthode historique exige d'autres procédés : loin de faire dépendre l'interprétation de textes, reconnus par ailleurs comme authentiques et historiques, de synthèses auxquelles la critique indépendante elle-même ne croit plus, l'exégèse impartiale des textes contribuera à retracer la véritable image de Jésus.

Au reste, le caractère rituel de la cène peut d'autant moins répugner à l'enseignement et au ministère de Jésus qu'il est réduit à sa plus simple expression. Le Seigneur n'a pas institué l'eucharistie comme un rite sacrificiel indépendant et complet en lui-même; il l'a voulu comme un sacrifice relatif, identique par voie de mystère à celui de sa passion, en d'autres termes, comme le mémorial unique et durable de son oblation rédemptrice dans le sacrifice de la croix.

Mais il y a plus. Loin de contredire aux données essentielles de la vie de Jésus, l'eucharistie, surtout telle qu'elle est attestée par les récits de l'institution, s'insère dans la trame de la vie du Christ comme la révélation et le don suprême du Sauveur. Par plusieurs de ses éléments, elle rappelle non seulement certaines pratiques ou croyances juives antérieures à Jésus, comme nous l'avons montré plus haut, mais encore et surtout elle rejoint plusieurs idées de l'enseignement du Maître ou, du moins elle s'y rattache étroitement : idées de l'avènement du royaume, du banquet messianique, de l'alliance nouvelle, de la satisfaction vicaire et de la mort rédemptrice du Messie, de sa présence au milieu des siens jusqu'à la fin des temps, de la distribution par le Messie de la manne, le pain céleste, le vrai pain de vie.

Surtout les promesses de Jésus touchant le pain, telles qu'elles sont rapportées par le quatrième évangile, constituent, dans la vie du Seigneur, une excellente préparation à la révélation et à l'institution de l'eucharistie. Plusieurs critiques ont montré que le discours johannique cadre bien, d'une part, avec les traditions juives sur la Pâque, avec les thèmes de l'*haggadah* pascale et, d'autre part, avec les miracles de la multiplication des pains auxquels il est rattaché. Aussi le nombre des exégètes qui consentent à y retrouver des paroles authentiques de Jésus, sinon à en proclamer l'authenticité entière, est sans cesse croissant. Il est même possible que Jésus en ait prononcé une partie, par manière de *dérashah* sur un thème de *l'haggadah* pascale, le soir de la cène, et que l'évangéliste, à la manière de Matthieu, ait groupé les paroles du Maître en un seul discours. Quoi qu'il en soit, l'historicité substantielle du discours johannique admise, l'eucharistie entre directement dans les perspectives de salut que Jésus a ouvertes à ses disciples au cours de son ministère messianique.

Les rapprochements entre le rite et la doctrine eucharistiques d'une part, et, d'autre part, les antécédents juifs, l'enseignement sotériologique et les promesses de Jésus n'expliquent certes pas les origines de l'eucharistie. M. Goguel, par exemple, exagère manifestement lorsqu'il affirme « que, pour comprendre la cène, il n'est pas nécessaire de faire intervenir d'autres notions que celles qu'on trouve dans l'enseignement de Jésus d'après les évangiles synoptiques » (*L'eucharistie*, p. 37).

Toutefois, les rapprochements signalés permettent de comprendre que l'intelligence des apôtres ont pu s'ouvrir facilement à la révélation et à l'acte suprême du Maître, manifestés la veille de sa mort. D'ailleurs ne perdons pas de vue que rien, dans les récits de la cène, ne trahit la présence d'une énigme. De plus, à la lumière qui a dû provenir des préparations providentielles, il faut ajouter celle qui s'est dégagée de l'attitude du Maître : de sa voix, de son regard, de son émotion, de toute sa personnalité, et celle qu'offrit aux apôtres, intérieurement, le Saint-Esprit. C'est, en effet, aux inspirations de l'Esprit saint que les évangiles eux-mêmes attribuent, chez les apôtres, l'intelligence pleine des mystères de Jésus (Joa., XIV, 26; XVI, 12-14).

Quant à attribuer à Jésus lui-même des conceptions mystico-sacramentaires, certes, d'un point de vue rationaliste, c'est presque le faire déraisonner. Toutefois, comme le remarque W. Goossens dans la conclusion de son ouvrage, la divinité du Christ est ici le mystère qui éclaircit tout. Du point de vue exégétique, il suffit de constater : 1° que la cène n'a pu avoir d'autre physionomie que celle que lui prêtent les évangiles; 2° qu'elle n'est susceptible d'autre interprétation, une fois cette physionomie admise, que de l'interprétation mystico-sacramentaire; 3° que cette interprétation est aussi conforme à la doctrine catholique; 4° que cette interprétation s'harmonise à merveille avec la foi en la divinité de Jésus et en l'économie de l'incarnation du Fils de Dieu. Déjà saint Jean, dans un discours sur le pain de vie, a saisi ces harmonies, et, de nos jours, M.-J. Lagrange les a exprimées brièvement comme suit : « Que Dieu, qui a donné la vie au monde par son Fils, ne l'ait pas retiré tout à fait du monde, qu'il l'y rende présent, que cette chair qui l'a sauvé continue à le nourrir, cela paraît digne de sa bonté et une suite du dessein de l'incarnation. C'est aussi le seul sens de l'Écriture, comme l'admettent aujourd'hui des incrédules soucieux de pénétrer le sens propre des textes, sauf à en récuser l'autorité. » (M.-J. Lagrange, *L'évangile de Jésus-Christ*, Paris, 1929, p. 224.) On ne saurait mieux dire. Comme nous le remarquions en ce qui concerne le baptême (voir BAPTÊME, dans le *Supplément*, t. I, col. 921), ici encore l'examen critique des textes néo-testamentaires confirme l'enseignement de l'Église sur l'origine et les effets de l'eucharistie. En communion de foi avec les siècles passés, les fidèles continueront à regarder le Seigneur Jésus comme l'auteur de l'eucharistie et à célébrer ce mystère comme le renouvellement mystique de sa passion. *Passio Domini est sacrificium quod offerimus*. Ils répéteront l'acte de foi de l'auteur scolastique médiéval : *Si error est, teipso, Domine, decepti sumus !*

BIBLIOGRAPHIE. — Cette liste bibliographique comprend les principaux ouvrages ou articles qui traitent *ex professo* de l'eucharistie. Les études non catholiques sont marquées d'un astérisque.

Pour les ouvrages généraux et les études comparatives, nous renvoyons à la bibliographie de l'article BAPTÊME, dans le *Supplément*, t. I, col. 921-924. Nous ajoutons ici les principales études parues depuis 1928 et une bibliographie plus systématique touchant les mystères de Mithra. Pour la bibliographie courante, nous nous permettons de renvoyer à celles dressées par *Biblica* (Rome); la *Biblische Zeitschrift* (Paderborn); les *Ephemerides theologicæ Lovanienses* (Louvain); la *Theologische Revue* (Munster-en-W.).

1° *Eucharistie*. — *A. Harnack, *Brod und Wasser, die eucharistische Elemente bei Justin*, dans *Texte und Untersuchungen*, nouv. série, t. VII, fasc. 2, Leipzig, 1891. — *A. Jülicher, *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche*, dans *Theologische Studien C. von Weizsäcker zu seinem siebzigsten Geburtstage, 11. December 1892 gewidmet*, Fribourg-en-Br., 1892. — *F. Spitta, *Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls*, dans *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, t. I, Gœttingue, 1893. — *P. Gardner, *The Origin of the Lord's*

Supper, Londres, 1893. — *E. Haupt, *Ueber die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte*, Halle, 1894. — *A. Eichhorn, *Das Abendmahl im Neuen Testament*, dans *Hefte zur christl. Welt*, fasc. 36, Leipzig, 1898. — *A. Schweitzer, *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*, fasc. I : *Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des XIX. Jahrhunderts und der historischen Berichte*, Tubingue et Leipzig, 1901. — *W. Heitmüller, *Taufe und Abendmahl bei Paulus. Darstellung und religionsgeschichtliche Beleuchtung*, Gœttingue, 1903. — *J. Hoffmann, *Das Abendmahl im Urchristentum*, Berlin, 1903. — *A. Andersen, *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*, Giessen, 1904 (cf. C. Van Crombrugghe, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. IX, 1908, p. 326-334). — C. Van Crombrugghe, *De soteriologiæ christianæ primis fontibus*, dans *Universitas catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum doctoris in facultate theologica consequendum conscriptæ*, sér. III, t. I, Louvain, 1905. — P. Ladeuze, *Les controverses récentes sur la genèse du dogme eucharistique*, Bruxelles, 1906 (extrait de la *Revue apologétique*, 16 novembre, 1906). — *K.-G. Gœtz, *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Versuch zur Lösung*, 2e édit., Leipzig, 1907. — *J. Réville, *Les origines de l'eucharistie*, Paris, 1908. — *M. Goguel, *L'eucharistie des origines à Justin martyr*, Paris, 1910. — *W. Heitmüller, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum*, dans les *Religionsgeschichtliche Volksbücher*, Ire sér., fasc. 22 et 23, Tubingue, 1911. — *A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, Tubingue, 1911. — *G. Lœschke, *Zur Frage nach der Einsetzung und der Herkunft der Eucharistie*, 1912. — Mgr Ruch, *L'eucharistie d'après la sainte Écriture*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. V, col. 989-1121. — *A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1911. — *A. Seeberg, *Das Abendmahl*, Leipzig, 1914. — P. W. Schmiedel, *Das Abendmahl Jesu und das Kiddush*, 1917. — H. Lamiroy, *De essentia SS. missæ sacrificio*, dans *Univ. cath. Lovan. Dissert. ad gradum doctoris in fac. theol. conscriptæ*, sér. II, t. VIII, Louvain, 1919. — *Tr. Schmidt, *Der Leib Christi. Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken*, Leipzig, 1919. — *K.-G. Gœtz, *Das Abendmahl eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis*, Leipzig, 1920. — *A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 2e édit., Tubingue, 1921. — P. Batiffol, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation. Études d'histoire et de théologie positive*, sér. II, 8e édit., Paris, 1920. — B. Frischkopf, *Die neuesten Erörterungen über die Abendmahlsfrage*, dans les *Neutestamentliche Abhandlungen*, t. IX, fasc. 4-5, Munster-en-W., 1921. — *H. Gressmann, Ἡ κοινωνία τῶν Δαιμόνων, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. XX, 1921, p. 224 sq. — *G. P. Wetter, *Altchristliche Liturgien*, t. I : *Das christliche Mysterium. Studie zur Geschichte des Abendmahls*; t. II : *Das christliche Opfer. Neue Studien zur Geschichte des Abendmahls*, dans *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, nouvelle série, fasc. 13 et 17, Gœttingue, 1921, et 1922. — *Pr. Smith, *A short history of christian theophagy*, Chicago, 1922. — *C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, 2e édit., Giessen, 1924. — *W. O. E. Oesterley, *The jewish background of the christian liturgy*, Londres, 1925. — G. Gasque, *L'eucharistie et le corps mystique*, Paris, 1925. — *G. Kittel, *Die Wirkungen des christlichen Abendmahls nach dem Neuen Testament*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, t. XCVI-XCVII, 1925, p. 215 sq. — *R. Eisler, *Das letzte Abendmahl*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. XXIV, 1925, p. 161-192, et t. XXV, 1926, p. 5-37. — *H. Lietzmann, *Jüdische Passahriten und der ἀφικόμενος. Kritische Randnoten zu R. Eislers Aufsatz über das letzte Abendmahl*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. XXV, 1926, p. 1-5. — *A. Marmorstein, *Das letzte Abendmahl und der Sederabend*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. XXV, 1926, p. 249-253. — *J.-S. Bezzant, *Sacraments in Acts and the Pauline epistles*, 1926. — *P. Gardner, *The pagan mysteries*, 1926. — M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, 1926. — Mgr Ruch, *L'eucharistie et les mystères païens*, dans la *Settimana internazionale di etnologia religiosa, IV sessione (Milan, 17-25 sept. 1925)*, Paris, 1926. — *H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, dans les *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, fasc. 8, Bonn, 1926. — *K. Vœlter, *Mysterium und Agape. Die gemeinsamen Mahlzeiten in der alten Kirche*, Gotha, 1927. — J. Coppens. *L'offrande des fidèles dans la liturgie eucharistique ancienne*, dans les *Cours et conférences des Semaines liturgiques*, (Huy, t. V, 1926), Louvain, 1927. — *R. Harris, *Eucharistic origins*, Londres, 1927. — *J.-V. Bartlet, *The sacraments of baptism and the Lord's supper*, dans la *Review of the Churches*, t. IV, 1927, p. 489-496. — *R. de Bary, *The holy eucharist in the first three centuries*, 1927. — *E.-O. James, *Sacrifice and sacrament*, Londres, 1927. — J. Coppens, *Les prières de l'offertoire et le rite de l'offrande. Origines et développements*, dans les *Cours et conférences des Semaines liturgiques*, (Louvain, t. VI 1927), Louvain, 1928. — *L. Coulange [Turmel], *La messe*, dans la collection *Christianisme*, fasc. 24, Paris, 1927. — Mgr Ruch, *La messe d'après la sainte Écriture*, dans *Dict. théol. cath.*, 1928, col. 795-863. — *C.-H.-C. Macgregor, *Eucharistic origins. A survey of the N. T. evidence*, Londres, 1929. — *A.-C. Bouquet, *The real Presence or the localisation in cultus of the divine Presence*, Cambridge, 1928 (voir l'*Arch. f. Religionswiss.*, t. XXVIII, 1930, p. 345). — *Th. Zahn, *Grundriss der neutestamentlichen Theologie*, Leipzig, 1929. — *H. H. Huber, *Das Herrnmahl im Neuen Testament. Auf Grund der neuesten Forschungen dargestellt und beurteilt*, Leipzig, 1929. — A. Mancini, *Il sacrificio nel primitivo culto cristiano*, dans la *Scuola catt.*, 1929, p. 423-432. — I. Hanssens, *L'agape et l'eucharistie*, dans les *Ephem. liturg.*, t. XLI, 1927, p. 525-548; t. XLII, 1928, p. 545-574; t. XLIII, 1929, p. 520-529. — A. d'Alès, *De sanctissima eucharistia*, dans les *Prima lineamenta tractatus dogmatici*, Paris, 1929. — *M. Goguel, *La relation du dernier repas de Jésus dans I Cor., XI, et la tradition historique chez l'apôtre Paul*, dans la *Rev. hist. philos.*, t. X, 1930, p. 61-89. — *J. Pain, *Jésus, Dieu de la Pâque*, dans la collection *Christianisme*, fasc. 37, Paris, 1930. — *Y. Brilioth-A.-G. Herbert, *Eucharistic faith and practice evangelical and catholic*, Londres, 1930. — J. Coppens, *Les soi-disant analogies juives de l'eucharistie*, dans les *Ephem. theol. Lovan.*, t. VIII, 1931, p. 238-248. — W. Goossens, *Les origines de l'eucharistie sacrement et sacrifice*, dans *Universitas catholica Lovaniensis. Dissert. ad gradum magistri in facult. theol. consequendum conscriptæ*, sér. II, t. XXII, Louvain, 1931.

2° *Les mystères païens*. — A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des hl. Paulus*, dans les *Bibl. Zeitfragen*, sér. XII, fasc. 8-10, Munster-en-W., 1928. — S. Angus, *The religious tenents of the græco-roman world. A study in the historical background of early christianity*, Londres, 1929. — *J.-S. Hoyland, *The Great Forerunner. Studies in the interrelation of platonism and christianity*, Londres, 1928. — *C.-H. Kræling, *The origin and antiquity of the Mandæans*, dans le *Journ. amer. or. Soc.*, t. XLIX, 1929, p. 195-218. — G. Messina, *La dottrina manichea e le origine del cristianesimo*, dans *Biblica*, t. X, 1929, p. 313-331. — *M. Lidzbarski, *Alter u. Heimat der mandäischen Religion*, dans la *Zeitschr. neutest. Wiss.*, t. XXVII, 1928, p. 321-327. — *J. Scheftelowitz, *Die mandäische Religion und das Judentum*, dans les *Monatsschr. Gesch. Wiss. Jud.*, t. LXXIII, 1929, p. 211-232. — *F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4e édit., Paris, 1929. — *H. Gressmann, *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter*, Berlin, 1930. — *H. Gunkel, *Zum religionsgeschicht. Verständnis des N. T.*, 3e édit. anast., Gœttingue, 1930. — *R. Stahl, *Les Mandéens et les origines chrétiennes*, dans la collection *Christianisme*, Paris, 1930. — *A. Loisy, *Les mystères paiens et le mystère chrétien*, 2e édit. revue, Paris, 1930. — *V. Macchioro, *Zagreus. Studi intorno all'orfismo*, Florence, 1930. — *H. Odeberg, *Die mandäische Religionsanschauung. Zur Frage nach Wesen, Grundzügen u. Herkunft der Mandäer*, Upsala, 1930. — *H. Lietzmann, *Ein Beitrag zur Mandäerfrage*, dans les *Sitzb. d. pr. Akad. Wiss. Phil.-hist. Kl.*, 1930, p. 596-608. — *A. Aall, *The hellenistic elements in christianity*, Londres, 1931. — *J. Leipoldt, *Die Mandäerfrage*, dans le *Theol. Lit. Blatt*, t. LII, 1931, p. 97-100. — B. Heigl, *Antike Mysterienreligionen und Urchristentum*, dans les *Bibl. Zeitfragen*, sér. XIII, fasc. 11-12, Munster-en-W., 1932. — T. R. Glover, *The conflict of religions in the early roman empire*, 8e édit., Londres, 1919. — G. Kittel, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum*, Gütersloh, 1931. — G. Heuten, *La diffusion des cultes égyptiens en Occident*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. CIV, 1931, p. 409-416 (cf. la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XXVIII, 1932, p. 721).

3° *Les mystères de Mithra*. — *Fr. Spiegel, *Avesta. Die heilige Schriften der Parsen, aus dem Grundtexte übersetzt*,

mit steter Rücksicht auf die Tradition, 3 vol., Leipzig, 1852, 1859, 1863. — J. Darmsteter, *Le Zend-Avesta*. Traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique, dans les *Annales du musée Guimet*, t. XXI, XXII, XXIV, 3 vol., Paris, 1892-1893. — *F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra publiés avec une introduction critique*, t. I et II, Bruxelles, 1899 et 1896. — A. Gasquet, *Essai sur le culte et les mystères de Mithra*, Paris, 1899. — *J. Toutain, *La légende de Mithra, étudiée surtout dans les bas-reliefs mithriaques*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. XLV, 1902, p. 141 sq. — *J. Grill, *Die persische Mysterienreligion im römischen Reich*, dans la *Sammlung gemeinverständlicher Vorträge*, fasc. 34, Tubingue, 1903. — *Rœses, *Ueber Mithrasdienst*, Stralsund, 1905. — A. d'Alès, *Mithriacisme et christianisme*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, t. III, 1907, p. 462 sq., p. 519 sq. — C.-C. Martindale, *The religion of Mithra*, dans *The Month*, t. CXII, 1908, p. 390 sq., 471 sq., 577 sq. — *R. Glaser, *Ueber die Religion des Mithras*, dans la *Neue kirchliche Zeitschr.*, t. XIX, 1908, p. 1062 sq. — *G. Wolff, *Ueber Mithrasdienst und Mithreen*, Francfort, 1909. — *H. Westphal, *Mithra et le Christ en présence dans le monde romain*, Cahors et Alençon, 1911. — *J. Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain*, Ire partie : *Les provinces latines*, t. II : *Les cultes orientaux*, dans la *Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses*, t. XXV, Paris, 1911. — *T. Kluge, *Der Mithrakult*, Leipzig, 1911. — *H. Böhlig, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften*, dans *Forsch. zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Gœttingue, 1913. — *F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, 3e édit., Bruxelles, 1913. — *W.-J. Phytian Adams, *Mithraism*, Chicago, 1915. — K. Benz, *Die Mithrasmysterien*, dans le *Historisches Jahrbuch*, t. XXXIX, 1918, p. 1-30. — *C. Clemen, *Fontes historiæ religionis Persicæ*, Bonn, 1920; *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion*, Giessen, 1920. — *L. Patterson, *Mithraism and christianity. A study in comparitive religion*, Cambridge, 1921. — L.-W. Keeler, *The mysteries of Mithra*, dans l'*American catholic quarterly review*, t. XLVII, 1922, p. 276 sq. — *H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, 3e et 4e édit., Stuttgart et Berlin, 1923. — C. Van Crombrugghe, *Les mystères de Mithra*, dans la *Semaine d'ethnologie religieuse. Compte rendu analytique de la IIIe session tenue à Tilbourg* (6-14 sept. 1922), Enghien, 1923. — C. Huart, *La Perse antique et la civilisation iranienne*, dans la *Bibliothèque de synthèse historique. L'évolution de l'humanité*, Paris, 1925. — *F. Behn, *Das Mithräum von Dieburg*, dans *Angelos*, t. II, 1926, p. 163-166. — *J. Leipoldt, *Die Religion des Mithra*, dans le *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, fasc. 15, Leipzig, 1930. — Fr. Saxl, *Mithras typengeschichtliche Untersuchungen*, Berlin, 1931.

4° *Sur les autres mystères* : voir la bibliographie de l'article BAPTÊME et W. Goossens, *op. cit.*, p. 256, note 1; p. 259, notes 1 et 2; p. 262, note 4; p. 272, note 1; p. 280, note 4; p. 284, note 3; p. 291, note 3; p. 306. note 1,

J. COPPENS.

EUTHALIUS. — Voir *Dict. de la Bible*, t. II, 2e part., col. 2056. Sous le nom d'Euthalius, L.-A. Zacagni a publié à Rome, en 1698, dans les *Collectanea monumentorum veterum*, en le faisant précéder d'une importante introduction, un travail critique relatif aux épîtres de saint Paul, aux Actes des apôtres et aux épîtres catholiques. Ce travail a été partiellement réimprimé en 1774, à Venise, par Galland, au t. X de la *Veterum Patrum bibliotheca*, et c'est de là qu'il a passé dans la *Patrologie* de Migne (*P. G.*, t. LXXXV, col. 619-790). Un des trois morceaux qui constituent ce travail, la recension des Actes des apôtres, avait été, sur ces entrefaites, édité par B. de Montfaucon en 1715, sous le nom de saint Pamphile de Césarée et il figure, en effet, parmi ses œuvres (*P. G.*, t. X, col. 1549-1558).

Il est d'ailleurs certain que les trois parties du travail proviennent bien d'un seul et même auteur : celui-ci, dans l'introduction dont il fait précéder la recension des Actes (*P. G.*, t. LXXXV, col. 629), rappelle, en effet, qu'il a commencé par s'occuper du texte de saint Paul et qu'il continue sa besogne par les Actes et par les épîtres catholiques.

En quoi consiste précisément le travail d'Euthalius? Suivant l'opinion la plus probable, Euthalius est l'auteur d'une édition des Actes, des Épîtres catholiques et des épîtres de saint Paul, dans laquelle le texte était écrit στιχηδόν, c'est-à-dire, non pas en stiques de même longueur, mais en membres de phrases alignés *per cola et commata*. Plusieurs manuscrits nous ont conservé le texte du Nouveau Testament écrit de cette manière, et il est vraisemblable que, parmi eux, il y en a qui reproduisent le texte d'Euthalius : on cite, en particulier, comme représentant cette recension, le *codex H* des épîtres de saint Paul (*Coislinianus*, VIe siècle).

De plus, Euthalius aurait ajouté au texte ainsi présenté une division en chapitres, κεφάλαια, chacun de ces chapitres étant lui-même subdivisé en parties plus petites qu'il appelle μερικαὶ ὑποδιαιρέσεις. Il aurait encore marqué le commencement et la fin des leçons, ἀναγνώσεις, probablement des lectures faites au cours des assemblées liturgiques. Enfin, il aurait ajouté une liste des citations des Livres saints et d'autres écrits qui figurent dans les Actes et les Épîtres catholiques. On admet par contre que les suppléments fournis par l'édition de Zacagni : indication du nombre des stiques, liste du contenu des chapitres et de leurs subdivisions, collation du texte avec les manuscrits de Pamphile, ne proviennent pas d'Euthalius et représentent des additions postérieures.

Euthalius aurait divisé les Actes en 40 chapitres et en 48 subdivisions; l'épître de Jacques en 3 chapitres et 9 subdivisions; la Ire épître de Pierre en 2 chapitres et 5 subdivisions; la IIe épître de Pierre en 1 chapitre et 1 subdivision; la Ire épître de Jean en 5 chapitres et 8 subdivisions; la IIe en 1 chapitre et 1 subdivision; la IIIe, en 1 chapitre et 1 subdivision; l'épître de Jude en 1 chapitre et 1 subdivision. Il aurait compté 19 chapitres dans l'épître aux Romains, 9 dans la Ire aux Corinthiens, 10 ou 11 dans la IIe; 13 dans l'épître aux Galates; 10 dans l'épître aux Éphésiens; 7 dans l'épître aux Philippiens; 10 dans l'épître aux Colossiens; 7 dans la Ire aux Thessaloniciens; 6 dans la IIe; 22 dans l'épître aux Hébreux; 18 dans la Ire à Timothée; 9 dans la IIe; 6 dans l'épître à Tite, 2 dans celle à Philémon.

On se demande d'ailleurs dans quelle mesure Euthalius a fait œuvre originale dans cette division en chapitres; il écrit, dans sa préface aux épîtres de saint Paul : καθ' ἑκάστην ἐπιστολὴν προστάξομεν τὴν τῶν κεφαλαίων ἔκθεσιν ἑνὶ τῶν σοφωτάτων τινὶ καὶ φιλοχρίστων πατέρων ἡμῶν πεπονημένην, ce qui semble indiquer qu'il utilise un travail antérieur au sien; pour les Actes, il est de même possible qu'il ait noté, à côté de sa propre division en quarante chapitres, une division plus ancienne en 36 chapitres, qui est celle du *Vaticanus*. Il est assuré du moins qu'Euthalius ne fut pas le seul à se préoccuper de diviser en chapitres et en parties le texte néo-testamentaire : pour les évangiles, Eusèbe avait fait un travail analogue, mais plus précis et plus minutieux, puisqu'il se préoccupait de mettre en relief les harmonies évangéliques.

Le problème de l'originalité d'Euthalius est lié très étroitement avec celui de sa date; et celui-ci est des plus discutés parmi les exégètes. Plusieurs manuscrits donnent à la suite de la préface aux épîtres de saint Paul un *Martyrium Pauli apostoli*, dont le témoignage est loin d'être clair. Cette pièce, en effet, nous fournit deux dates contradictoires : elle commence par déclarer que l'apôtre Paul a souffert le martyre en l'an 69 de la venue de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et que depuis la mort de l'Apôtre jusqu'au présent consulat qui est le quatrième d'Arcadius et le troisième d'Honorius, il s'est écoulé 330 ans. Un supplément ajoute que, depuis lors et jusqu'à l'année présente, celle du premier consulat de Léon, il s'est passé 63 ans, de

sorte que, depuis la venue du Sauveur, on doit en tout compter 462 ans.

On pourrait supposer qu'Euthalius, après avoir textuellement recopié le morceau qu'il avait sous les yeux, le complète et le corrige en indiquant la date à laquelle il écrit lui-même, celle de 462 : telle était l'opinion de Zacagni. On pourrait encore penser qu'un copiste, après avoir reproduit le texte même d'Euthalius, qui aurait daté son livre de 399, a voulu ensuite indiquer la date de son propre travail de copie; c'est à cette conclusion que s'arrêtait F.-C. Conybeare, *On the codex Pamphili and the date of Euthalius*, dans *The journal of philology*, t. XXIII, 1905, p. 241-259. J.-A. Robinson, *Euthaliana*, Cambridge, 1895, p. 28 sq. a proposé une autre explication qui demeure la plus vraisemblable : suivant lui, en effet, le *Martyrium Pauli* n'a rien à voir avec Euthalius, c'est l'œuvre médiocre d'un inconnu qui a pillé la préface originale d'Euthalius, si bien que celui-ci serait de beaucoup antérieur à la fin du IVe siècle et aurait vécu vers 350.

Une nouvelle solution du problème a été proposée naguère par H. von Soden, *Die Schriften des neuen Testaments*, t. I, 1, Berlin, 1902, p. 638 sq. Dans un manuscrit du Mont-Athos, G. Wobbermin a découvert, en effet, une profession de foi qui porte le titre suivant : Εὐθαλίου ἐπισκόπου Σούλκης ὁμολογία περὶ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Von Soden estime que ce symbole n'est pas antérieur à la seconde moitié du VIIe siècle et il croit qu'Euthalius aurait été, à cette époque, diacre dans une église d'Orient, peut-être à Antioche, dont un patriarche, Athanase, l'aurait chargé de préparer une édition des épîtres de saint Paul. A la suite de faits que l'on ignore, mais que l'on peut supposer avoir été des dissentiments dogmatiques, Euthalius aurait été exilé en Sardaigne, et c'est là, qu'après avoir présenté la confession de foi récemment découverte, il aurait été nommé évêque de Sulci.

Cette hypothèse a été vivement combattue dès son apparition. Elle se heurte avant tout au fait que, bien avant le VIIe siècle, dès le Ve siècle en arménien et au commencement du VIe en syriaque, l'œuvre d'Euthalius aurait déjà été traduite. Le recenseur dont nous nous occupons n'a donc rien de commun avec l'évêque du VIIe siècle dont nous possédons le symbole.

La personnalité d'Euthalius n'en reste pas moins environnée de mystères. On a généralement admis qu'Euthalius était égyptien, et J.-A. Robinson a cru pouvoir affirmer que le personnage du nom d'Athanase, à qui sont adressées ses préfaces, n'est autre que le grand évêque d'Alexandrie. La chose reste possible, bien que nous ne connaissions pas, en Égypte, de ville épiscopale ou autre, appelée Sulcé ou Sulci. Th. Zahn préfère admettre qu'Euthalius a écrit en Syrie et que les titres de diacre et d'évêque de Sulci, sous lesquels il figure, sont des hypothèses tardives des copistes, qui auraient emprunté la première aux préfaces authentiques, la seconde à l'évêque de Sulci, auteur du symbole cité tout à l'heure. Si la date du IVe siècle reste solidement appuyée, elle est le seul point ferme autour duquel nous pouvons grouper ce que nous savons d'Euthalius.

BIBLIOGRAPHIE : J.-A. Robinson. *Euthaliana, studies of Euthalius codex H. of the Pauline epistles and the armenian version, with an appendix containing a collation of the Eton ms. of the pseudo athanasian synopsis*, dans *Texts and studies*, t. III, 3; Cambridge, 1895; F.-C. Conybeare, *On the codex Pamphili and the date of Euthalius*, dans *The journal of philology*, t. XXIII, 1905, p. 241-259; A. Ehrhard, *Der codex H. ad epistolas Pauli und Euthalios diaconus*, dans *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, t. VIII, 1891, p. 385-411 (Ehrhard, tenant pour primitive la leçon Evagrios, niait l'existence d'Euthalius et identifiait avec Evagrius Ponticus l'auteur des travaux sur le texte du Nouveau Testament. Cette hypothèse a été vivement combattue par E. van Dobschütz, *Ein Beiträg zur Euthaliusfrage*, dans *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, t. X, 1893, p. 49-70); F.-C. Conybeare, *The date of Euthalius*, dans *Zeitschr. f. neutestamentl. Wissensch.*, t. V, 1904, p. 39-52; J.-A. Robinson, *Recent works on Euthalius*, dans *The journal of theol. studies*, t. VI, 1905, p. 87-90; Th. Zahn, *Neues und altes über den isagogischen Euthalius*, dans *Neue kirch. Zeitschr.*, t. XV, 1904, p. 305-330, 375-390; E. von Dobschütz, *Euthaliustudien*, dans *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, t. XIX, 1899, p. 107-154; A. Vardanean, *Euthaliana* (articles parus depuis 1924, dans *Handes Amsoreay*, et réunis en volume en 1930).

G. BARDY.

ÉVANGILES ET COMMISSION BIBLIQUE. — Cet article n'a pas pour but d'aborder et de traiter *ex professo* les problèmes d'ordre littéraire ou historique que soulèvent la composition des évangiles, leurs rapports réciproques, et le récit de chacun des auteurs sacrés. Ces problèmes seront traités aux mots SYNOPTIQUE et TESTAMENT, dans des articles d'ensemble, où seront étudiés les livres de la Bible, en fixant les positions adoptées vis-à-vis de chacun d'eux par la critique catholique. Ici, nous voulons seulement faire connaître, en les accompagnant du commentaire explicatif et justificatif indispensable, les directives imposées à l'exégèse catholique par la Commission biblique.

Cet article aura comme subdivisions celles que suggèrent les décisions à commenter : I. Le problème synoptique et la Commission biblique; II. l'évangile de saint Matthieu et la Commission biblique; III. les évangiles de saint Marc et de saint Luc et la Commission biblique; IV. l'évangile de saint Jean et la Commission biblique.

I. LE PROBLÈME SYNOPTIQUE ET LA COMMISSION BIBLIQUE. — C'est le 26 juin 1912 que la Commission biblique a exprimé son avis sur le problème synoptique et les rapports de dépendance littéraire des trois premiers évangiles, soit entre eux, soit vis-à-vis de la tradition écrite ou de la tradition orale. Cf. *Enchiridion biblicum*, n. 417 et 418.

Elle l'a fait en deux articles : le premier indique dans quelles conditions le problème synoptique est laissé à la libre discussion des exégètes catholiques; le second interdit l'hypothèse dite des « deux sources ».

1° *Les exégètes catholiques et le problème synoptique.*

ART. 1. — Utrum, servatis, quæ juxta præcedentes statuta omnino servanda sunt, præsertim de authenticitate et integritate trium evangeliorum Matthæi, Marci et Lucæ, de identitate substantiali evangelii græci Matthæi cum ejus originali primitivo, necnon de ordine temporum, quo eadem scripta fuerunt, ad explicandum eorum ad invicem similitudines aut dissimilitudines, inter tot varias oppositasque auctorum sententias, liceat exegetis libere disputare et ad hypotheses traditionis sive scriptæ sive oralis vel etiam dependentiæ unius a præcedenti seu a præcedentibus appellare?

Resp. — Affirmative.

ART. 1. — Tout en se conformant aux décisions précédentes, qui doivent être rigoureusement observées, spécialement, en ce qui concerne l'authenticité et l'intégrité des trois évangiles de Matthieu, de Marc et de Luc, l'identité substantielle de l'évangile grec de Matthieu avec son premier texte original, comme aussi en ce qui touche l'ordre chronologique de composition de ces mêmes évangiles, les exégètes peuvent-ils, pour expliquer les ressemblances et les divergences des synoptiques entre eux, au milieu de tant d'opinions diverses et opposées émises par les critiques, discuter librement et embrasser à leur gré les hypothèses de la tradition soit écrite soit orale, ou même celle de la dépendance d'un évangéliste par rapport à l'un ou à plusieurs de ses devanciers?

Rép. — Oui.

Disons d'abord qu'un catholique ne doit pas manifester la moindre surprise de voir intervenir le magis-

tère de l'Église dans cette question. Le problème synoptique, en effet, n'est pas uniquement un problème d'ordre littéraire qu'il est loisible à chacun de résoudre à son gré; ce problème est en étroite connexion avec le dogme puisque la véracité de nos évangiles dépend, pour une bonne part, de l'attitude adoptée vis-à-vis de leur authenticité littéraire, de la méthode qui a présidé à leur composition et de la date à laquelle ils ont été rédigés. Voir, à ce propos, Höpfl, Critique biblique, dans le *Supplément*, t. ii, col. 198-202.

Mais on voit tout aussitôt avec quelle largeur de vues et avec quelle prudence l'Église veut intervenir dans de tels débats. Elle vise à orienter, non à ligoter, et, au lieu du sol, toujours un peu mouvant, de la critique interne, elle invite à s'appuyer sur les données traditionnelles dont elle s'est elle-même inspirée dans des décisions antérieurement ou simultanément promulguées. Ces décisions sont celles : sur l'auteur, l'époque de composition, la vérité historique des évangiles de saint Matthieu (19 juin 1911, *Enchiridion biblicum*, n. 401-407), de saint Marc et de saint Luc (26 juin 1912, *op. cit.*, n. 408-416). Ces décisions comportent trois affirmations catégoriques : 1° l'authenticité et l'intégrité des évangiles de Matthieu, Marc et Luc; 2° l'identité substantielle de l'évangile grec de Matthieu avec son original araméen; 3° la composition des synoptiques dans l'ordre suivant, qualifié d'ordre traditionnel, Matthieu araméen, Marc et Luc. De ce chef, se trouve écartée la solution qu'avait autrefois défendue, à la suite de Clément d'Alexandrie, *P. G.*, t. xx, col. 552, M. l'abbé Pasquier, supérieur du grand séminaire de Tours, dans *La solution du problème synoptique*, Tours, 1911.

A la condition de respecter ces trois points, que la Commission biblique considère comme définitivement acquis parce qu'ils reposent sur des témoignages de la tradition que confirme l'étude même du texte de chacun de nos évangiles, toute latitude est laissée à l'exégète catholique. Pour résoudre un problème littéraire aussi complexe, où il faut rendre compte tout à la fois du plan général de nos trois premiers évangiles, de leurs ressemblances ou dissemblances simultanées de fond et de forme, il peut recourir à l'hypothèse de la catéchèse orale, à celle de documents écrits ou à l'hypothèse de la dépendance mutuelle, sans qu'il ait nécessairement à faire choix entre l'une ou l'autre; il peut en adopter simultanément plusieurs pour aboutir à une solution plus nuancée. Et, de fait, nos critiques catholiques ont usé, et largement, de la liberté qui leur a été laissée; bien peu se sont contentés d'une seule hypothèse et la plupart, comme nous allons le voir, ont recouru à deux, sinon aux trois.

1. *Hypothèse de la catéchèse orale.* — L'existence d'un évangile oral, antérieur à nos évangiles écrits, a été admise de tout temps; la prédication apostolique fit naître la foi et recruta des disciples à l'Église bien avant qu'on ne songeât à rédiger systématiquement cette prédication pour les milieux palestiniens, romains et grecs. Mais jamais l'importance de la catéchèse orale, sous ses divers aspects, n'avait autant été mise en relief qu'elle le fut ces années dernières. Le mérite en revient pour beaucoup à M. l'abbé Levesque, dans son livre devenu aujourd'hui classique, *Nos quatre évangiles*. A sa suite, se sont appliqués également à bien faire ressortir toute l'importance de la catéchèse orale dans l'élaboration de nos évangiles synoptiques : les Pères Huby, *L'Évangile et les évangiles*, Paris, 1929; de Grandmaison, dans *Jésus-Christ*, t. i, Paris, 1928, p. 35-50, 91-118; Lebreton, dans *La vie et l'enseignement de N.-S. J.-C.*, t. i, Paris, 1931, p. 4-14. Dans un mémoire sur *Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs*, paru en 1925 dans les *Archives de philosophie*, vol. ii, cahier iv (Paris), le P. Marcel Jousse a fait remonter en partie à Notre-Seigneur la forme stéréotypée que prit très rapidement l'Évangile oral; il a vu dans les discours du divin Maître de véritables récitatifs organisés pour être aisément retenus par les auditeurs, grâce aux procédés propres au style oral; ces procédés, ce sont : le parallélisme des membres, l'alternance des strophes, les mots agrafes destinés à faciliter le travail de la mémoire. Il a même émis l'hypothèse que si, par delà la forme grecque de nos évangiles, on pouvait atteindre leur substrat araméen, on serait surpris de voir combien s'estomperaient les divergences verbales. Et, le 23 janvier 1927, le P. Jousse était admis à exposer, dans une conférence à l'Institut pontifical biblique de Rome, tout ce que son système semblait apporter de nouveau dans la solution du problème synoptique.

Les études du P. Jousse eurent, comme celles de M. Levesque, le mérite d'attirer l'attention sur l'importance de la catéchèse orale et sur les modalités de sa transmission. Il y a certaines vérités qu'il est toujours bon de répéter, alors même qu'elles sont anciennes, telle l'importance du rythme pour faciliter la transmission orale des récits ou des poèmes chez les peuples primitifs ou chez les peuples orientaux. Ce rythme se reconnaît facilement, en dépit de la traduction, en certains passages de nos évangiles : Matth., iii, 7-12, et Luc., iii, 7-9 et 16; Marc., vii, 6-13, et Matth., xv, 3-6, 7-9; Marc., i, 7, 8; Matth., vi, 2-6 et 16-18. Mais ces passages bien choisis sont en nombre limité, et il convient de ne pas oublier qu'à l'époque de Notre-Seigneur les Juifs n'étaient plus depuis longtemps un peuple de style oral. Il est bon également de ne pas oublier que Marc et Luc ont écrit directement en grec, que la ressemblance littéraire de Matthieu grec avec Marc et Luc se rencontre dans une traduction qui ne peut d'aucune façon, par conséquent, être le produit du style oral. Que le recours au substrat araméen puisse effacer parfois certaines divergences, nous l'admettons bien volontiers, mais il s'en faut de beaucoup qu'il les fasse toutes disparaître (par exemple, pour les paroles de la consécration, pour la confession de Pierre à Césarée, pour la réponse du Christ à Pilate), et ce serait tomber dans la fantaisie et céder à un engouement irréfléchi que de vouloir corriger notre texte grec en s'inspirant d'un texte araméen hypothétique. Des observations fort judicieuses ont été présentées contre la thèse du P. Jousse, surtout en raison de l'importance exagérée que d'aucuns voulaient lui attribuer, par le R. P. Vosté, *De synopticorum mutua relatione et dependentia*, Romæ, 1928, p. 39-41; de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. i, 2e éd., p. 201-209; et surtout Chaine, *Les théories du P. Jousse et leur application à la Bible*, dans *Rev. apologétique*, janv. 1930, p. 32-50; février, p. 172-192.

Or, en dépit du relief plus considérable donné de nos jours à la catéchèse orale et, sans doute, en raison même de ce relief, qui a permis de mieux apprécier ce que peut et ce que ne peut pas la catéchèse orale pour la solution de ce problème, les partisans de l'unique tradition orale se font de plus en plus rares parmi les catholiques. Dans le passé, il y a eu Cornely, Kaulen, Schanz, le cardinal Meignan, Fouard, etc.; dans le présent, il y a les PP. Lattey, Soiron et Jousse. Aucun critique protestant ne s'en contente plus aujourd'hui.

On ne tarda pas, en effet, à se rendre compte autrefois, et on s'en rend, semble-t-il, compte de plus en plus de nos jours que, si la catéchèse orale explique de manière satisfaisante les ressemblances dans le plan général, dans le cadre des récits ou même certaines ressemblances verbales, il lui est impossible de fournir à elle seule une explication vraiment satisfaisante du problème synoptique. Elle est notamment

impuissante à expliquer : le groupement dans le même ordre de certains faits dont la liaison est purement artificielle, la liberté dont usent les synoptiques et saint Jean dans leurs récits de la résurrection qui devaient pourtant constituer, à en croire saint Paul (I Cor., xv) et les vraisemblances, l'un des thèmes favoris de la catéchèse, les divergences tant de fois signalées dans la transmission de formules capitales comme le *Pater*, les paroles de la consécration, les béatitudes, etc., les similitudes verbales parfois si frappantes entre les synoptiques alors que leur texte fut rédigé ou traduit en grec et que la catéchèse primitive fut nécessairement araméenne au cours des premières années qui suivirent la mort de Jésus, puis devint grecque sur des lèvres juives, grecques ou romaines, enfin la teneur identique dans les synoptiques de textes de l'Ancien Testament bien que différant tout à la fois de la traduction des Septante et de l'original hébreu. Ces difficultés n'avaient pas échappé à des hommes comme Belser, Fillion et Knabenbauer; partisans primitivement de la seule tradition orale, ils ne manquèrent pas, dans des éditions postérieures, tout en lui demeurant fidèles, de faire également appel ou à quelque source écrite ou à la dépendance mutuelle. Voir : Belser, *Einleitung in das neue Testament*, Freiburg i. Br., 2e édit., 1905; Knabenbauer, *Cursus S. S... Commentarius in quatuor S. Evangelia... Evangelium secundum S. Marcum*, 1894, p. 18; *Evangel. secundum Lucam*, 1896, p. 12-13; Fillion, *La sainte Bible commentée*, t. VII, 1901, p. 15 et 16.

2. *Hypothèse de sources écrites antérieures.* — Que de telles sources aient existé, du vivant peut-être de Jésus (cf. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. I, p. 27), en tout cas, qu'elles se soient multipliées après sa mort, nous en avons pour garant un témoin des mieux qualifiés, puisqu'il appartient à la première génération chrétienne, saint Luc, l'auteur du troisième évangile. Dans le prologue mis en tête de son récit, il fait allusion à ces πολλοὶ qui essayèrent, avant lui, de fixer par écrit certains faits ou enseignements du Christ. On peut affirmer, sans crainte de se tromper, que Luc n'a pas négligé ces aide-mémoires, ces résumés de discours, ces récits fragmentaires rédigés sous la garantie vigilante des apôtres pour les besoins de la catéchèse, par des anonymes qui n'ont pas jugé bon de se faire connaître à la postérité parce qu'on les connaissait dans leur milieu, peut-être aussi parce que leurs narrations ou leur recueil des paroles de Jésus étaient considérés comme un bien commun. Si Luc a fait état de ces sources écrites multiples en tête de son évangile, il est bien évident que saint Matthieu et saint Marc ont dû les utiliser tout en ne les nommant pas. L'inspiration se concilie fort bien, nul ne l'ignore, avec l'utilisation par l'hagiographe de documents non inspirés et l'emploi, par les évangélistes, de sources écrites quasi contemporaines des faits, ne peut que renforcer, aux yeux des incrédules, la valeur historique de nos évangiles.

Tout en faisant ressortir l'importance de la catéchèse orale se diversifiant suivant les besoins des milieux palestiniens, grecs et romains, M. Levesque ne manqua jamais de faire remarquer que la catéchèse orale s'était partiellement fixée grâce à l'écriture en des recueils de récits et de sentences avant la composition de nos évangiles canoniques (cf. *Nos quatre évangiles*, 3e édit., Paris, 1923, p. 46-47, note 1; p. 50, note 3). Il serait donc injuste de le ranger parmi les tenants de la seule tradition orale. M. Verdunoy a également admis, à sa suite, ces catéchèses écrites fragmentaires, *Manuel d'Écriture sainte*, t. IV : *Les évangiles, Vie de Jésus-Christ*, p. 51-54. Récemment (*La catéchèse primitive et le problème synoptique*, dans *Revue apologétique*, févr. 1933, p. 129-148), M. Levesque est revenu sur le même sujet : « Envoyés pour prêcher, les apôtres, dit-il, n'avaient pas d'abord le souci d'écrire, mais ils devaient y être amenés par une sorte de nécessité. Prévoyant le départ, pour d'autres régions des témoins autorisés, ou craignant de les voir disparaître par la mort, les fidèles ne désiraient rien tant que de voir fixer par l'écriture leur témoignage. Il semble bien, d'après le prologue de saint Luc, qu'on n'attendit point la mort des témoins pour réaliser ce désir, au moins dans une certaine mesure. Il dut y avoir d'abord plus d'un essai d'initiative privée, les catéchistes sentaient le besoin d'un aide-mémoire; ils étaient naturellement portés à noter la prédication des témoins. Ils prévenaient par là les accidents de l'oubli et se donnaient une garantie de fidélité. » (*Op. cit.*, p. 138, 139.) Selon lui, l'audition des mêmes témoins, les aides-mémoire de leur prédication recueillie à des moments divers, devaient, dans la fixation par écrit de la catéchèse par plusieurs écrivains, donner des évangiles d'une étonnante ressemblance, et, en même temps, d'une non moins étonnante divergence. « L'influence des catéchèses orales complétée par ces aides-mémoire nous explique suffisamment, conclut-il, le problème synoptique. » (*Op. cit.*, p. 148.)

Certains trouveront peut-être bien catégorique et quelque peu osée la conclusion de M. Levesque en face des affirmations de dépendance mutuelle émises par quelques-uns des nôtres, dépendance difficile parfois à concilier d'ailleurs avec les possibilités que suggèrent les dates ou les lieux de rédaction pour Marc et pour Luc et de traduction pour Matthieu. Qu'on s'en contente ou non, il convient en tout cas de remarquer que l'hypothèse de catéchèses écrites fragmentaires, jointe à la tradition orale, donne de certains faits, que celle-ci était impuissante à justifier, une explication somme toute satisfaisante. Signalons parmi ces faits : 1. *pour les sentences :* l'identité de certaines d'entre elles, leur groupement bout à bout, sans aucun lien logique, dans Luc, XII, 13-59; XVII, 20-37, alors qu'elles sont autrement disposées dans Matthieu, le sermon sur la Montagne, la prière du Seigneur en Matthieu et en Luc, les invectives contre les pharisiens (Matth., XXIII) dont une moitié seulement se retrouve dans Luc avec une disposition tout autre et quelques-unes seulement dans Marc, enfin, les doublets propres à chaque évangéliste, 14 dans Matthieu, 7 dans Luc, 1 seulement dans Marc; 2. *pour les fragments d'histoire évangélique :* les récits de l'enfance, des groupes de récits sur le ministère galiléen formant corps dans les trois synoptiques sans être ni précédés, ni suivis des mêmes faits; cf. Marc., VIII, 27-IX, 31, Matth., XVI, 13-XVII, 22, Luc., IX, 18-45, la section d'histoire du ministère galiléen propre à Matthieu, XIV, 22-XVI, 4, et à Marc, VI, 45-VIII, 13, etc. C'est sans doute aussi de sources particulières et d'un recueil de paraboles que Luc a dû s'inspirer dans cette longue section qui va du c. IX, 51, au c. XVIII, 14.

Il va sans dire que cette hypothèse de sources communes écrites dont dépendraient, en dehors de la tradition orale, nos évangélistes, ne fait pas d'eux de simples compilateurs. Ils furent, sous l'inspiration du divin Esprit, de véritables auteurs poursuivant un but précis, ayant en vue des lecteurs déterminés, choisissant dans leurs souvenirs catéchétiques, oraux ou écrits, les paroles et les faits qui leur convenaient et ils se sont si bien assimilés ces souvenirs qu'il est impossible, autrement que par des indices extérieurs qui conduisent à des vraisemblances ou à des probabilités, de départager les passages dans lesquels ils sont les échos de la tradition orale ou les tributaires de textes écrits. Bien qu'il ne se contente pas uniquement de la catéchèse orale et de sources écrites communes pour résoudre la question synoptique, M. Camerlynck, dans

la 4e édition de sa synopse, a fort bien exposé et discuté cette hypothèse d'un recours à des sources écrites communes, multiples et fragmentaires. Cf. *Evangeliorum... synopsis cum introductione de quæstione synoptica*, p. XXIX-XXXVII, Bruges, 1932.

3. *Dépendance mutuelle.* — Dans le cadre des données traditionnelles, c'est-à-dire selon l'ordre chronologique de composition : Matthieu araméen, Marc et Luc et, en tenant compte de toutes les observations critiques d'ordre littéraire, beaucoup d'exégètes catholiques ont cherché, avec plus ou moins de bonheur, dans la dépendance mutuelle, la solution adéquate, ou peu s'en faut, du problème synoptique. Les évangiles plus récents se seraient inspirés des plus anciens, dans les endroits communs, pour l'ordre et la contexture des récits; dans les parties qui leur sont propres et dans celles où ils divergent, ils auraient subi plus fortement l'influence soit de la catéchèse prêchée dans le milieu où ils furent rédigés, soit de quelques sources écrites fragmentaires. Et voici quelles sont les relations de dépendance mutuelle des évangiles entre eux, qui ont été examinées, et les conclusions certaines ou probables auxquelles ont cru devoir se rallier dans cet ordre d'idée, en plus ou moins grand nombre, les exégètes catholiques.

a) Bien que l'évangile de Marc se retrouve, sauf quelques péricopes, dans le récit de Matthieu, ce qui fit dire à saint Augustin que Marc avait été le *pedisequus et breviator* de Matthieu (*P. L.*, t. XXXIV, col. 1044), il semble néanmoins que la dépendance de Marc par rapport au Matthieu araméen ne doive pas être exagérée. Comme l'enseigne la plus ancienne tradition, Marc est avant tout le tributaire de la prédication de Pierre. En effet, sauf pour les c. XIV-XVII, il a un ordre différent de celui de Matthieu et dans les c. XIV-XVII la ressemblance avec ce dernier peut fort bien ne provenir que de la prédication de Pierre; Marc contient aussi des péricopes où abondent les détails vivants et pittoresques qui trahissent le témoin oculaire; il a des omissions voulues et son cadre suit étroitement celui de la catéchèse primitive, telle que Pierre en dessinait les linéaments avant l'élection de Matthias (Act., I, 22). Il n'y a d'ailleurs en cela rien qui soit de nature à nous surprendre. Dès lors que Marc était le porte-parole de Pierre pour les récits comme pour les discours, il devait être indépendant de quiconque, car la catéchèse de Pierre fourmillait de souvenirs personnels qui authentifiaient suffisamment son récit, lui donnaient un cachet très particulier et en faisaient tout le prix.

b) L'évangile de Luc dépend de celui de Marc. Luc a pris dans Marc, dit le P. Lagrange (*Évangile selon saint Luc*, p. LXVI), les grandes lignes de son œuvre. Abstraction faite des récits de l'enfance (I et II) et des sections propres au troisième évangile (VII, 1-VIII, 3, et IX, 51-XVIII, 14), il est incontestable qu'à trois reprises : Luc, IV, 31-VI, 19, et Marc, I, 21-III, 12; Luc, VIII, 4-IX, 50, et Marc, IV, 1-IX, 41; Luc, XVIII, 15-XXI, 38, et Marc, X, 13-XIII, 37, des portions de Luc semblent dépendre, pour l'ordre et l'ensemble des récits, du deuxième évangile et de lui seul. Dans ces sections importantes, Luc suit pas à pas son devancier, ajoutant parfois, retranchant peu et pour des raisons aisées à fournir; il lui doit, dans ces sections qui constituent le tiers à peu près de son livre, d'avoir un récit plus vivant, plus pittoresque, émaillé de détails familiers (cf. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. I, 2e édit., p. III; Lagrange, *op. cit.*, p. XLIX-LI). A la dépendance de Luc vis-à-vis de Marc, on attribue également la présence en Luc de doublets reproduits parfois dans le contexte de Marc et dans un style qui lui ressemble : Luc, VIII, 16 et XI, 33, à rapprocher de Marc, IV, 21; Luc, XI, 43 et XX, 46, comparé avec Marc, XII, 38; Luc, IX, 5 et X, 10, pour Marc, V, 11, etc.; l'adjonction par saint Luc, à la suite de saint Marc, de détails qui manquent dans les endroits parallèles de Matthieu (cf. Marc, II, 1-12; V, 1-20, 21-43); la similitude de phrases et d'expressions entre Marc et Luc contre Matthieu, cf. Marc., X, 14, 15, et Luc., XVIII, 16, 17, avec Matth., XIX, 14, 15; le progrès littéraire sensible pour le style de Luc sur Marc, etc. Cf. Camerlynck, *op. cit.*, p. LII-LVII.

Cette dépendance de Luc vis-à-vis de notre deuxième évangile canonique est considérée comme certaine par la majorité des exégètes catholiques et elle est présentée comme telle par : Höpfl, Simon-Prado, Merk, Lusseau-Collomb.

Tous, pourtant, ne l'admettent pas : « Quant à affirmer, écrit M. Levesque, que saint Luc s'est directement servi du second évangile comme source pour la composition de son œuvre, c'est plus que douteux... » (*Nos quatre évangiles*, p. 50, note 3.) Et, de fait, il reste pour la dépendance *directe* de Luc vis-à-vis de Marc plus d'une difficulté qui n'a pas encore reçu de solution favorable : dans des récits parallèles des expressions plus araméennes en Luc qu'en Marc, ainsi l'expression καὶ ἐγένετο qui correspond à *vayehi*, « et il arriva que », rencontrée 32 fois dans Luc contre 4 fois seulement dans Marc et 6 fois dans Matthieu, des omissions étonnantes de Luc par rapport à Marc dans les c. IV, 1-IX, 41, d'autres omissions non moins surprenantes, même en tenant compte de l'indépendance de Luc comme écrivain et du but qu'il poursuivait. Qu'il ait omis le passage sur la syro-phénicienne (Marc, VII, 24-30) qui cadrait pourtant si bien avec son désir de montrer les miséricordes du Maître pour les femmes et pour les païens ou ce qui était trop judaïque comme récit ou comme coutume, passe encore, mais on conçoit difficilement que l'historien bien informé que voulait être saint Luc ait laissé de côté de parti pris, s'il en avait eu le texte sous les yeux, les reproches concernant Pierre, l'impuissance des disciples ou l'ambition des fils de Zébédée, la mort du précurseur, la seconde multiplication des pains, etc., etc. Par ailleurs, à côté d'endroits où Luc suit incontestablement Marc, il en est d'autres où il s'écarte de lui, spécialement dans les récits de la passion et de la résurrection; là, à côté d'omissions nombreuses, on trouve, chez Luc, des additions importantes.

Ajoutons à ces difficultés d'ordre littéraire, une difficulté d'ordre chronologique : les deux évangiles de Marc et de Luc ont été composés sensiblement vers la même date, avec priorité en faveur de Marc, mais avant le livre des Actes rédigé vers 63, à la fin de la première captivité de saint Paul à Rome (cf. décis. de la Commission biblique, 26 juin 1912, art. VII, *Enchirid. biblic.*, n. 414). Si le second évangile fut écrit à Rome, on ne sait pas au juste où Luc écrivit son récit. Dans ces conditions, ne peut-on pas se demander si la dépendance littéraire indiscutable de Luc vis-à-vis de Marc, ne trouverait pas sa raison suffisante dans l'utilisation, par Luc, de fragments plus ou moins étendus de la catéchèse de Pierre, composés déjà par saint Marc, et qui auraient servi au troisième évangéliste, de cadre pour l'ordonnance des faits et de source pour compléter ses récits?

c) Il est plus probable que Luc a utilisé le premier évangile. Mais sous quelle forme l'a-t-il utilisé? Est-ce sous sa forme araméenne ou en sa traduction grecque complète ou seulement fragmentaire, ainsi que l'insinue le P. Lagrange, *Évang. selon saint Luc*, p. LXXXV-LXXXVI? L'accord est loin d'être réalisé sur ces divers points entre les critiques. L'utilisation de Matthieu par Luc explique mieux les groupements de faits; il y en a treize énumérés par Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, p. LXXV-LXXIX, dans lesquels Luc semble

dépendre de Matthieu; elle rend mieux compte aussi des similitudes des expressions et des formules, surtout quand il s'agit des paroles de Notre-Seigneur; par contre, elle laisse inexpliquée la manière dont Luc a conçu ses récits de l'enfance, en omettant la visite des mages et aussi l'intention qui présida à la généalogie de Notre-Seigneur, le morcellement du sermon sur la montagne, etc. (Cf. Camerlynck, *op. cit.*, p. LXV-LXVII et LXXI, LXXII).

d) L'influence de Luc sur le traducteur grec de Matthieu est des plus problématiques; par contre, l'influence de Marc sur la traduction grecque de l'évangile araméen de Matthieu semble difficilement contestable *au point de vue littéraire.*

Dans ses *Horæ synopticæ,* Hawkins avait relevé vingt passages dans lesquels Matthieu et Luc s'accordaient contre Marc dans l'expression de la pensée, et il avait attribué cet accord à une influence du troisième évangile sur le traducteur grec de saint Matthieu. Ce qui prouve bien que ces rapprochements sont rarement indiscutables, sinon dans leur fait lui-même, du moins dans l'explication de leur origine, c'est que le R. P. Lagrange, sur les 20 cas signalés par Hawkins, n'a cru devoir en retenir que 9. Lui-même en a ajouté quelques autres. Cf. *Évangile selon saint Luc*, p. LXX-LXXX. On peut se demander, toutefois, si la similitude constatée est bien attribuable à une influence de Luc sur le traducteur du Matthieu araméen. Ne proviendrait-elle pas bien souvent de la catéchèse orale à formules stéréotypées et de la forme primitivement araméenne de cette catéchèse?

Par contre, le traducteur grec de saint Matthieu, de l'aveu à peu près unanime des critiques, s'est aidé du second évangile pour le passage de l'araméen au grec. Cette dépendance d'ordre littéraire repose sur les faits suivants : 45 versets, la quinzième partie de l'évangile de Marc, ont des ressemblances qui vont parfois jusqu'à l'identité des expressions; — 23 mots très rares ne se trouvent que dans des passages parallèles de Matthieu-grec et de Marc; — toutes les citations du second évangile, à l'exception de Marc, I, 2 sq., citées d'après les LXX, textuellement ou librement, se rencontrent dans le Matthieu grec avec la même ressemblance ou la même discordance vis-à-vis de la version alexandrine. Pour rendre compte d'une telle dépendance, il faut supposer ou bien que Marc a utilisé la traduction grecque de Matthieu pour rédiger son récit, ou que l'auteur de cette traduction grecque s'est inspiré du second évangile déjà composé. La première hypothèse est bien peu probable : on sent trop, à travers tout le récit de Marc, la catéchèse si vivante de Pierre, et il est vraisemblable que notre second évangile était déjà écrit et répandu quand fut traduit de l'araméen notre premier évangile. La seconde seule semble vraiment acceptable et elle est généralement admise. Le traducteur se servit-il aussi de Marc pour faire certaines transpositions dans l'ordre des récits, ajouter certains détails, voire même certaines péricopes? Nous aurons à examiner ces diverses questions quand nous traiterons de l'identité substantielle du Matthieu grec avec le Matthieu araméen (voir col. 1243-1245).

Cette priorité de Marc par rapport au Matthieu grec ne va nullement contre les décisions de la Commission biblique. Quand celle-ci a parlé de l'ordre chronologique de composition des évangiles, elle a eu exclusivement en vue le Matthieu araméen : *Matthæum et ceteros evangelistas in scribendo præcessisse, et primum evangelium patrio sermone a Judæis palæstinensibus tunc usitato... conscripsisse.* Décis. du 19 juin 1911, art. 11, *Enchir. biblic.*, n. 402, 412. Elle-même a d'ailleurs envisagé, dans sa décision du 26 juin 1912, art. 5, 2°, *Enchirid. biblic.*, n. 412, l'hypothèse où le second et le troisième évangiles auraient été composés avant la version grecque du premier pour déclarer que cette manière de voir n'était nullement en opposition avec l'ordre chronologique de composition des évangiles. N'est-ce pas insinuer suffisamment que l'exégète catholique a pleine liberté pour admettre une dépendance littéraire du Matthieu grec vis-à-vis de Marc ou de Luc si des faits établissent cette dépendance, à condition, toutefois, de ne pas mettre en péril l'identité substantielle entre la version grecque de Matthieu et l'original araméen? (Décis. du 19 juin 1911, art. 5, *Enchir. biblic.*, n. 405.)

2° *Les exégètes catholiques et l'hypothèse dite des « deux sources ».*

ART. 2. — Utrum ea quæ superius statuta sunt, ii servare censeri debeant, qui, nullo fulti traditionis testimonio nec historico argumento facile amplectuntur hypothesim vulgo duorum fontium nuncupatam, quæ compositionem evangelii græci Matthæi et evangelii Lucæ ex eorum potissimum dependentia ab evangelio Marci et a collectione sic dicta sermonum Domini contendit explicare, ac proinde eam libere propugnare valeant?

Resp. — Negative ad utramque partem.

ART. 2. — Sont-ils censés demeurer fidèles à ce qui a été indiqué ci-dessus (à savoir dans l'art. 1er) ceux qui, n'ayant l'appui d'aucun témoignage de la tradition ni d'aucun argument historique embrassent facilement l'hypothèse dite des deux sources, selon laquelle la composition de l'évangile grec de Matthieu et de l'évangile de Luc s'expliquerait par leur mutuelle dépendance vis-à-vis de l'évangile de Marc et de la collection dite « des discours du Seigneur »; et, en conséquence, peuvent-ils librement défendre cette thèse?

Rép. — Non, dans les deux cas.

Nous nous trouvons ici en présence d'une hypothèse critique maintes fois mise en avant pour résoudre la question synoptique. La Commission biblique interdit formellement aux catholiques d'y recourir. Voyons l'origine de cette hypothèse, sa forme actuelle, les raisons pour lesquelles elle est réprouvée.

L'hypothèse des deux sources a dû, pour une bonne part, son origine et sa fortune à un témoignage de Papias, rapporté par Eusèbe, *H. E.*, l. III, c. XXIX, 15-17. (Cf. Rouet de Journel, *Enchirid. patristic.*, n. 95.) L'évêque d'Hiérapolis y dit de Marc *qu'il écrivit exactement, mais sans ordre, tout ce dont il se souvint des paroles et des actions du Christ*, et de Matthieu *qu'il réunit les* LOGIA *de Jésus en langue hébraïque*, laissant à chacun le soin de les traduire comme il pouvait. On ne voulut pas se résoudre à reconnaître dans ce Marc soi-disant sans ordre notre second évangile et on s'autorisa de ce qu'il était parlé de *logia* de Jésus pour n'attribuer à l'apôtre Matthieu qu'un recueil de sentences de Jésus et non plus notre premier évangile, même sous sa forme araméenne.

Ainsi prit forme l'hypothèse des deux sources. A côté d'un recueil primitif de *logia*, on supposa, comme source de nos évangiles actuels de Matthieu et de Luc, d'abord un Marc primitif *(Ur-Markus* ou *proto-Marc);* ce fut le premier aspect, assez éphémère d'ailleurs, sous lequel fut présentée au public scientifique l'hypothèse des deux sources par Reuss, Réville, Holtzmann, Bernard et Jean Weiss, etc. De nos jours, au contraire, la plupart des critiques admettent que le Marc qui servit de source au premier et au troisième évangile est notre Marc actuel. Il est possible toutefois que les copies de Marc, dont se sont servis le premier et le troisième évangéliste, n'aient pas été identiques de tous points. A côté de Marc, Matthieu et Luc auraient aussi utilisé un recueil de sentences du Seigneur, recueil qu'on désigne d'ordinaire par le sigle Q *(quelle)* quand on ne se sert pas du terme *logia.* Il va sans dire

qu'on ne s'accorde ni sur la nature, ni sur l'étendue de ce second document; pour les uns, ce fut une ébauche d'évangile primitif; pour d'autres, une catéchèse ou un simple recueil. Le document était rédigé en grec au moment où l'on s'en servit; mais était-ce un original ou bien une traduction de l'araméen? Et ce précieux document fut-il ou non connu par Marc? Ce sont là tout autant de points sur lesquels les avis sont fort partagés. Et, de même que l'on se demande si le premier et le troisième évangile se sont inspirés de la même copie de Marc, on se demande également s'ils ont eu sous les yeux la même recension des *logia*.

Sous cette forme d'un recueil de *logia* dont Harnack (*Spruche und Reden Jesu, die zweite Quelle des Matthäus und Lukas*, Leipzig, 1907) et B. Weiss (*Die Quellen der synoptischen Ueberlieferung*, Leipzig, 1908) tentèrent l'impossible reconstitution et d'un Marc identique substantiellement à notre Marc actuel, l'hypothèse des deux sources a été admise par : Wendling, Wellhausen, Wernle, Swete, Hawkins, Salmond Sanday, Wendt, Weizsæcker, Jülicher, O. Holtzmann, von Soden, etc., etc. De nos jours, c'est à cette hypothèse que recourent le plus volontiers les savants non catholiques pour expliquer la composition des évangiles synoptiques.

Quelle fut l'attitude des auteurs catholiques vis-à-vis de la théorie des deux sources? Aucun, que nous sachions, ne se laissa jamais prendre au mirage d'un *Ur-Markus* ou d'un *proto-Marc*. Certains d'entre eux, avant le 26 juin 1912, furent-ils même favorables à la théorie maintenant condamnée? On cite volontiers — nous le savons — comme ayant été dans ce cas Mgr Batiffol, Mgr Barnes, Fracassini, Gigot, Ermoni, Mangenot, Camerlynck, dom Chapman, etc.; cf. Prat, *La question synoptique*, dans *Études*, t. CXXXIV, 1913, p. 26-28; Renié, *Rev. apologétique*, mai 1933, p. 543, note 1; Lusseau et Collomb, *Manuel d'études bibliques*, t. IV, p. 95, note 24. Il est à craindre que des énumérations de ce genre, faute de nuances, soient inexactes et qu'elles exposent à manquer de justice envers des auteurs réputés. Nous avons eu l'occasion de le faire remarquer déjà pour Mgr Batiffol et pour le R. P. Lagrange, voir *Ami du clergé*, 1913, p. 38, note 5; on vient d'en convenir pour M. Camerlynck et Mgr Coppieters; cf. Renié, *op. cit.*, p. 543, note 1. C'est que nos auteurs catholiques, quand ils ont parlé des deux sources, quand ils les ont envisagées comme un moyen de solution des difficultés soulevées par le problème synoptique, ont bien rarement considéré les *logia* et Marc comme les considéraient les critiques indépendants. La plupart d'entre eux ont vu dans les *logia* araméens de Matthieu l'édition originale de notre premier évangile substantiellement identique au Matthieu grec; ce fut le cas de Mgr Batiffol (*Six leçons sur les évangiles*, 5[e] édit., 1902, p. 69) et, dès 1896, du R. P. Lagrange (*Les sources du troisième évangile*, dans *Revue biblique*, p. 27). De plus, en parlant de priorité de Marc, ces auteurs ont visé non le Matthieu araméen, mais le Matthieu grec, notre premier évangile canonique, le seul que nous possédions et avec lequel puisse se discuter, par rapport aux autres synoptiques, des problèmes d'influence ou de dépendance littéraires. Mettre à la base de nos évangiles le Matthieu araméen et notre Marc canonique, ce n'est pas du tout suivre une hypothèse condamnée et condamnable si l'on sauvegarde l'identité substantielle entre le Matthieu araméen et le Matthieu grec.

La Commission biblique a réprouvé l'hypothèse des deux sources, telle que la défendent les critiques indépendants, pour deux motifs : d'abord, parce qu'elle ne repose sur aucun témoignage traditionnel, ensuite parce qu'elle manque de base historique, *nullo fulti raditionis testimonio nec historico argumento*.

1. *Aucun témoignage traditionnel ne peut être invoqué en faveur de l'hypothèse des deux sources.* — Nous avons sur l'origine de nos évangiles des témoignages anciens et d'origine diverse. Il nous suffira de citer ici, à titre de rappel, des noms et des références pour permettre de se reporter aux textes :

Papias (75?-155?), disciple de Jean l'Apôtre, familier de Polycarpe, évêque de Smyrne, lui-même évêque d'Hiérapolis en Phrygie. Dans ses λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως βιβλία πέντε, Papias a dit ce qu'il savait sur l'origine des évangiles de Matthieu et de Marc. Cf. Eusèbe, *H. E.*, l. III, c. XXXIX, 14-16, et Rouet de Journel, n. 95;

Irénée (125-202 ou 208), disciple de Polycarpe, évêque de Lyon dans les Gaules, a écrit vers 177 son *Contra hæreses* dont quelques fragments grecs, visant nos quatre évangiles, sont parvenus jusqu'à nous grâce à Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. VIII; cf. Rouet de Journel, n. 208, et J. Chapman, *St. Irenæus on the dates of the Gospels*, dans *Journal of theological studies*, t. VI, p. 563 sq.;

Le canon de Muratori, composé à Rome, vers 170-200, faisant allusion sans doute à l'évangile de saint Marc et donnant quelques détails sur ceux de Luc et de Jean; cf. Rouet de Journel, n. 268, et Th. Zahn, *Grundriss der Geschichte des N. T. Kanons*, Leipzig, 1901, p. 75; E. S. Buchanan, *Journal of theological studies*, 1907, p. 540; Erwin Preuschen, *Analecta*, II. Teil : *Zur Kanongeschichte*, 1910, p. 27 sq.;

Clément d'Alexandrie (150-210) a donné dans ses *Hypotyposes* l'opinion qui avait cours dans son milieu sur l'ordre dans lequel furent composés les évangiles et il a ajouté quelques détails particuliers sur les origines de l'évangile de saint Marc; cf. Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XIV, 5-7, et Rouet de Journel, n. 439;

Origène (183?-253), disciple de Clément, auquel il succéda vers 203 à la tête du Didascalée; cf. *P. G.*, t. XX, col. 582, Rouet de Journel, n. 503;

Tertullien (160?-245), *Adv. Marcion.*, l. IV, c. II, dans l'édition de Kroymann, *Corp. script. eccl. latin.*, t. XLVII, p. 426, ou Rouet de Journel, n. 339;

Eusèbe de Césarée (265?-340?), dans *H. E.*, l. III, c. XXIV, 5-8, *P. G.*, t. XX, col. 266;

Saint Jérôme (340?-420), dans le prologue de son commentaire sur saint Matthieu, *P. L.*, t. XXVI, col. 18;

Saint Augustin (354-430), dans le *De consensu evangelistarum*, l. I, c. II, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1043;

Les témoignages d'Origène, Tertullien, Eusèbe, saint Jérôme et saint Augustin concernent nos quatre évangiles.

Sans doute, la question synoptique en elle-même, telle qu'elle est présentement envisagée, n'a jamais été examinée sérieusement dans l'antiquité chrétienne. Des œuvres comme le *Diatessaron* de Tatien, l'*Harmonie évangélique* d'Ammonius utilisèrent les ressemblances pour faire des quatre évangiles un seul récit, mais saint Augustin fut le premier à chercher dans la dépendance mutuelle des évangiles postérieurs, par rapport aux évangiles antérieurs, l'explication des ressemblances et des divergences; il donna son avis personnel sur ce délicat problème, mais il ne le donna pas comme le tenant de la tradition, c'est du moins l'opinion la plus communément admise; cf. *De consensu evangel.*, l. I, c. II-IV; l. III, c. XIII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1011, et Cornely, *Introduct. specialis in singulos N. T. libros*, p. 179.

Toutefois, il y a dans les indications traditionnelles relatives à l'origine de nos évangiles des précisions qui sont à retenir, et c'est sur ces précisions que s'est appuyée la Commission biblique pour condamner l'hypothèse des deux sources.

Tous les témoignages des auteurs que nous venons de citer s'accordent :

a) pour déclarer que Matthieu, Marc et Luc ont écrit chacun un évangile et l'ont fait sous la forme où cet évangile nous est parvenu. Ils ont ignoré le soi-disant recueil de *logia* de Matthieu, l'*Ur-Markus* ou le proto-Marc et les diverses couches rédactionnelles que nos critiques modernes prétendent découvrir et se flattent d'isoler;

b) pour affirmer que Matthieu a écrit en araméen un évangile proprement dit avec lequel notre Matthieu grec est substantiellement identique et pour mettre en relation étroite avec saint Pierre, dont il a été l'interprète, l'évangile de Marc et en relation étroite avec saint Paul, qualifié d'*illuminator Lucæ*, l'évangile de Luc;

c) enfin, pour assigner à la rédaction de nos évangiles synoptiques l'ordre chronologique suivant : Matthieu araméen, Marc et Luc.

2. *L'hypothèse des deux sources manque de base historique.— a) En ce qui concerne saint Marc.*— Parlant de saint Marc, Papias avait dit : « Marc écrivit exactement, *mais sans ordre*, tout ce dont il se souvint des paroles et des actions du Christ. » Et voilà sur quelle base on avait édifié l'hypothèse d'un Marc primitif, précanonique, distinct de notre Marc canonique si bien ordonné et si vivant. A l'examen, cette base se révéla singulièrement fragile. Somme toute, à y regarder d'un peu plus près, il était facile de voir combien Papias estimait le second évangile dont il vantait l'exactitude et la fidélité. Écrivant entre 130-150, à une époque et dans une contrée où se lisait beaucoup le quatrième évangile, il est fort probable que le vieil évêque, en parlant de manque d'ordre chez Marc, répondait plus à une objection qu'il ne formulait un grief et, à son entourage, il faisait remarquer combien l'ordre chronologique de Marc, différent de celui du quatrième évangile, était compréhensible et parfaitement excusable puisqu'il provenait de cette catéchèse de Pierre dont Marc avait voulu être l'écho très fidèle. Or, Pierre « *donnait son enseignement selon les besoins et sans nul souci d'établir une liaison entre les sentences du Seigneur. Marc*, dit Papias, en guise de conclusion, *ne se trompe donc pas en écrivant selon qu'il se souvient; il n'a qu'un souci, ne rien laisser de ce qu'il avait entendu et ne rien dire de mensonger.* » (*H. E.*, l. III, c. XXXIX, 15, traduct. Grapin, p. 359.)

b) En ce qui concerne un recueil de logia *par Matthieu, recueil qui aurait été distinct de notre premier évangile écrit en araméen.* — Nous aurons à examiner à fond cette hypothèse en commentant ci-après (col. 1234-1236) l'art. 4 de la décision de la Commission biblique du 19 juin 1911, relative à saint Matthieu. Qu'il nous suffise de dire ici : α) que le mot λόγια n'a pas toujours eu, dans l'antiquité chrétienne, le sens exclusif de discours, sentences, préceptes ou maximes; β) que chez Papias, en particulier, le mot a servi à désigner l'évangile de Marc où les discours sont plus rares que dans n'importe quel récit évangélique; γ) que saint Irénée et Eusèbe de Césarée, qui eurent en mains l'ouvrage de Papias, n'ont jamais supposé que son témoignage sur Matthieu pût s'appliquer à un autre écrit qu'à notre premier évangile canonique.

Il résulte de ces affirmations, dont nous donnerons plus loin les preuves, que l'hypothèse d'un évangile précanonique de Matthieu, consistant en un recueil de discours ou de sentences de Jésus, ne saurait s'autoriser en aucune façon du témoignage ou de l'autorité de Papias. Il est couramment admis aujourd'hui que dans la pensée de Papias et dans celle de ses répondants sa notice n'a pu que concerner notre premier évangile en la forme sous laquelle il nous est parvenu.

Bibliographie. — Puisque nous n'envisageons ici que les directives de la Commission biblique relatives à nos évangiles et la façon dont elles ont été commentées et suivies par les catholiques, nous nous bornerons à une bibliographie des travaux catholiques les plus importants publiés sur la question synoptique, avant ou après le 26 juin 1912.

I. INTRODUCTION. — J. Belser, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg i. Br., 2e édit., 1905. — R. Cornely, *Introductio specialis in singulos N. T. libros*, Parisiis, 2e édit. 1897. — R. Cornely-Merk, *Manuel d'introduction historique et critique à toutes les saintes Écritures*, t. II, 1928. — H. Höpfl, *Introduct. specialis in libros N. T.*, 3e édit., 1931. — E. Jacquier, *Histoire des livres du N. T.*, t. II : *Les évangiles synoptiques*, Paris, 1905. — Lusseau et Collomb, *Manuel d'études bibliques*, t. IV : *Les évangiles*, Paris, 1932. — Mgr E. Ruffini, *Introductio in sacram Scripturam*, t. II, 1re part., *Evangelia*, Torino-Roma, 1925. — P. Vannutelli, *De evangeliorum origine*, Romæ, 1923. — Verdunoy, *Manuel d'Écriture sainte*, t. IV : *Les évangiles*, Dijon, 1930. — Renié, *Manuel d'E. S.*, t. IV : *Les évangiles*, Paris, 1934. — Voir aussi, dans la plupart des commentaires sur les évangiles synoptiques, ce qui est dit de la question synoptique.

II. ARTICLES OU BROCHURES SUR LA QUESTION SYNOPTIQUE. — P.-G. Bonaccorsi, *I tre primi Vangeli e la critica letteraria ossia la questione sinottica*, Monza, 1904.— B. Bonkamp, *Zur Evangelienfrage*, Münster, 1909.—P.-Th. Calmes, *Comment se sont formés les évangiles*, Paris, 1899. — A. Camerlynck, *Evangeliorum synopsis cum introductione de quæstione synoptica*, 4e édit., Bruges, 1932. — P. Dausch, *Die Drei älteren Evangelien*, Bonn, 1916; *Die Zweiquellentheorie und die Glaubwürdigkeit der drei älteren Evangelien*, dans *Bibl. Zeitfragen* (VII, F. 4 et 9 H.), Freiburg, 1914, 1915. — P.-V. Ermoni, *Le noyau primitif des évangiles synoptiques*, dans *Rev. biblique*, 1897, p. 83-93, 245-264. — J. Huby, *Autour de la question synoptique*, dans *Recherches de science religieuse*, 1924, p. 80-94. — M. Lepin, *Évangiles canoniques*, dans *Dict. apologétique*, t. I, col. 1598-1704. — E. Levesque, *Nos quatre évangiles. Leur composition et leur position respective. Étude suivie de quelques procédés littéraires de saint Matthieu*, 3e édit., Paris, Beauchesne, 1923; *La catéchèse primitive et le problème synoptique*, dans *Revue apologétique*, févr. 1933, p. 129-148. — P. G. Semeria, *La question synoptique*, dans *Revue biblique*, 1892, p. 520-559. — T. Soiron, *Die Logia Jesu*, Münster, 1916. — P. Vannutelli, *I sinottici*, dans *La scuola catt.*, 1927, t. I, p. 355-364; t. II, p. 1-97; *Les évangiles synoptiques*, dans *Rev. biblique*, 1925, p. 32-53, 321-346, 505-523 et 1926, p. 27-39. — Vosté, *De synopticorum mutua relatione et dependentia* Romæ, 1928.

II. L'ÉVANGILE SELON SAINT MATTHIEU ET LA COMMISSION BIBLIQUE. — Dans sa décision en sept articles du 19 juin 1911, la Commission biblique vise l'authenticité (art. 1 et 4), la langue originelle et la date de composition (art. 2, 3), les rapports entre l'écrit araméen et le texte canonique actuel (art. 5), l'historicité de l'évangile de saint Matthieu (art. 6), l'authenticité, l'autorité et la valeur dogmatiques de certains passages de cet évangile (art. 7).

1° *Authenticité de l'évangile selon saint Matthieu.*

ART. 1. — Utrum, attento universali et a primis sæculis constanti Ecclesiæ consensu, quem luculenter ostendunt diserta Patrum testimonia, codicum evangeliorum inscriptiones, sacrorum Librorum versiones vel antiquissimæ et catalogi a sanctis Patribus, ab ecclesiasticis scriptoribus, a summis pontificibus et conciliis traditi, ac tandem usus liturgicus Ecclesiæ orientalis et occidentalis, affirmari certo possit et debeat Matthæum, Christi apostolum, revera evangelii sub ejus nomine vulgati esse auctorem?

Resp. — Affirmative.

ART. 1. — Si l'on tient compte du consentement universel et constant de l'Église depuis les premiers siècles, consentement clairement attesté par les témoignages éloquents des Pères, les titres des manuscrits des évangiles, les versions les plus anciennes des Livres saints et les catalogues dressés par les saints Pères, les écrivains ecclésiastiques, les souverains pontifes et les conciles, si l'on tient compte, enfin, de l'usage liturgique de l'Église orientale et occidentale peut-on et doit-on affirmer avec certitude que Matthieu, l'apôtre du Christ, est vraiment l'auteur de l'évangile publié sous son nom?

Rép. — Oui.

Art. 4. — Utrum sustineri vel probabiliter possit illa modernorum quorumdam opinio, juxta quam Matthæus non proprie et stricte evangelium composuisset, quale nobis est traditum, sed tantummodo collectionem aliquam dictorum seu sermonum Christi, quibus tamquam fontibus usus esset alius auctor anonymus, quem evangelii ipsius redactorem faciunt?

Resp. — Negative.

Enchirid. biblic., n. 401, 404.

Art. 4. — Peut-on soutenir, au moins probablement, cette opinion de certains modernes, d'après laquelle Matthieu n'aurait point composé proprement et strictement un évangile tel que celui qui nous est parvenu mais seulement un recueil de sentences et de discours du Christ, qu'aurait utilisé comme source un autre auteur anonyme qui aurait été le rédacteur de l'évangile lui-même.

Rép. — Non.

L'authenticité de l'évangile de saint Matthieu doit être considérée comme un fait *absolument certain*, et la Commission biblique énumère les principaux chefs de preuve qui établissent l'unanimité et la constance du suffrage traditionnel. Il est bon, d'ailleurs, de remarquer qu'au moment où nous rencontrons les premiers témoignages littéraires attribuant explicitement le premier évangile à l'apôtre saint Matthieu, nous sommes en présence de deux faits importants qui mettent parfaitement en relief la valeur de ces témoignages : le premier, c'est que cet évangile était alors très connu, très répandu et fort goûté, et cela non pas seulement dans les milieux palestiniens, mais encore dans les milieux romains (cf. *Épît. de saint Clément*, XIII, 2, vers 95) et dans les milieux grecs (cf. *Épîtres de saint Ignace d'Antioche*, passim), bien que, pour ces contrées, Marc et Luc aient écrit chacun un évangile; le second, c'est que les Pères et les écrivains ecclésiastiques, attribuant à Matthieu notre premier évangile, donnent cette attribution comme un fait connu et accepté de tous, qu'il est inutile de prouver parce que personne ne le conteste.

Ceci dit, énumérons les témoignages littéraires sur lesquels repose le verdict de la Commission biblique.

Le premier en date est celui de Papias. Il se trouve dans les cinq livres d'*Explications des sentences du Seigneur* (λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως βιβλία πέντε) auxquels Bardenhewer assigne comme date de rédaction le règne d'Hadrien, 117-138 (*Geschichte der altkirchl. Literatur*, 1913, p. 452); Zahn, les années 125-130 (*Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons*, t. VI, p. 112); Harnack, les années 140-160 (*Die Chronologie*, t. I, p. 656). L'ouvrage est aujourd'hui perdu, mais Eusèbe en a reproduit divers fragments. Celui qui nous intéresse se lit dans l'*Histoire ecclésiastique*, l. III, c. XXXIX, 16, *P. G.*, t. XX, col. 300; en voici la teneur, Ματθαῖος μὲν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. « Quant à Matthieu, il a mis en ordre les discours de Jésus en langue hébraïque et chacun les a traduits comme il pouvait. » Ici, Papias donne son opinion personnelle et non celle de son presbytre comme il avait fait pour saint Marc. Et cette opinion, c'est que les λόγια de Jésus ont été mis en ordre par Matthieu. Si l'on rapproche ce qu'il dit de Matthieu de ce qu'il a dit de Marc, il est évident qu'il oppose la belle ordonnance des discours de Jésus en saint Matthieu au manque d'ordre apparent qu'il y a dans le second évangile, car saint Marc, n'ayant ni entendu, ni accompagné le Sauveur, n'a pu écrire que selon ses souvenirs. Les discours du Maître ont été, au contraire, groupés dans saint Matthieu. Ils ont été rapportés en langue hébraïque, c'est-à-dire en langue araméenne, dialecte usité en Palestine depuis la captivité et dont se servit le Christ lui-même. Papias ajoute que chacun a traduit comme il pouvait, c'est-à-dire de son mieux, ces λόγια de Jésus. Ainsi donc, de même que Papias avait écrit cinq livres pour expliquer les λόγια du Seigneur, il est à présumer que d'autres avant lui s'étaient efforcés de traduire, pour l'expliquer, l'œuvre de Matthieu. Et de ces traductions Papias n'aurait pas parlé, dit-on, comme il l'a fait s'il avait eu en vue notre Matthieu canonique, ce texte grec que nous possédons maintenant et dont nous nous servons.

Nous verrons plus loin que, par cette expression λόγια, Papias a désigné notre premier évangile et non un simple recueil de discours dont l'existence n'a pu être historiquement établie (cf. col. 1234-1235). Contentons-nous de faire remarquer ici, pour conserver au témoignage de Papias toute sa valeur, que l'évêque d'Hiérapolis ne fut pas l'objet d'une mystification, qu'il ne prit pas pour l'original araméen de Matthieu un évangile apocryphe, celui des Nazaréens, ainsi que l'affirmèrent Schmidtke et Waitz (cf. *Revue biblique*, 1912, p. 587-596, et *Das Evangelium der zwölf Apostel*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1912, p. 338 sq.; 1913, p. 39 sq.).

L'*évangile des Nazaréens* ou *des Hébreux* a été connu et cité dans l'antiquité par de nombreux Pères ou écrivains ecclésiastiques, depuis Clément d'Alexandrie jusqu'à saint Jérôme (cf. sur cet évangile, Lagrange, *L'évangile selon les Hébreux*, dans *Revue biblique*, 1922, p. 161-181 et 321-349). L'attitude de la critique à son égard fut assez variable. A certaines heures, on lui accorda un très grand crédit au point de voir en lui soit l'original, soit une source de Matthieu et de Luc et d'émettre l'hypothèse qu'il avait été écrit au nom des apôtres et traduit en grec par saint Matthieu; à d'autres moments, au contraire, on l'a traité avec le plus grand dédain. Sans entrer dans le dédale des discussions de critique littéraire auxquelles entraînerait la réfutation approfondie de la thèse de Schmidtke et Waitz, il nous suffira de signaler les points qu'une critique sérieuse doit considérer comme acquis pour bien établir que Papias n'a pas pu prendre l'*évangile des Nazaréens* pour l'original araméen de l'apôtre Matthieu.

1. L'évangile araméen que lisaient les Nazaréens de Bérée est vraisemblablement le même que l'*évangile selon les Hébreux*, dont parlent saint Épiphane, Eusèbe et saint Jérôme. Cet évangile était complet, c'est dire qu'il contenait les généalogies : il avait un caractère judéo-chrétien nettement accusé, il donnait à Jacques la première place, multipliait les allusions à l'Ancien Testament et avait une tendance très antipharisaïque. L'*évangile des Nazaréens* doit être distingué de l'évangile ébionite d'Épiphane qui est, par contre, vraisemblablement le même que l'*évangile des douze apôtres* dont parle Origène; cf. Amann, Apocryphes du Nouveau Testament, dans le *Supplément*, t. I, col. 471-475.

2. Or, un examen minutieux des extraits que nous possédons de l'*évangile des Nazaréens*, s'il est fait sans parti pris et sans idée préconçue, aboutit à cette conclusion que notre apocryphe n'a pas pu être considéré comme étant l'original de l'évangile de saint Matthieu. S'il n'a vu le jour qu'aux environs de l'an 100, selon le P. Lagrange, ou même, s'il a été composé un peu plus tôt, entre 65 et 100, d'après Harnack, on est en droit de se demander, vu le milieu spécial très fermé dans lequel il a pris naissance et a été en usage, s'il est jamais parvenu à la connaissance de Papias, évêque d'Hiérapolis en Phrygie. Il ne faut donc pas conclure à la légère de la confusion que firent Épiphane et Jérôme de cet apocryphe avec notre Matthieu canonique, à une confusion identique que Papias aurait faite avant eux. Et encore, avions-nous raisonné jusqu'ici dans l'hypothèse la plus favorable qui puisse être faite au sujet de cet apocryphe, dans l'hypothèse où l'*évangile des Nazaréens* remonterait à une haute antiquité. Mais il s'en faut de beaucoup que

tous se rallient à son sujet à une date aussi reculée. Si cet évangile n'a été écrit qu'après 135 ou même vers 150, comme le veut Zahn, la possibilité de sa connaissance par Papias est tellement problématique que la supposition d'une confusion ne mérite même plus d'être discutée. Le témoignage de Papias sur notre premier évangile est donc parfaitement recevable et il conserve de nos jours encore, en dépit des efforts d'une critique plus soucieuse de démolir que de construire, toute la valeur que lui donnent et l'antiquité du témoin et les relations que ce témoin eut, au dire d'Irénée, avec l'apôtre saint Jean et avec saint Polycarpe.

Viennent ensuite les témoignages alexandrins de Pantène (dans Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. x, *P. G.*, t. xx, col. 455, et dans Jérôme, *De viris illustribus*, *P. L.*, t. xxiii, col. 651), de Clément d'Alexandrie (*Strom.*, l. I, c. cxlvii, n. 5) et d'Origène (dans Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. xxv, 3, *P. G.*, t. xx, col. 581, et *Homil.*, vii, *in Josue*, *P. G.*, t. xii, col. 847; *in Joann.*, t. i, 6, *P. G.*, t. xiv, col. 29); puis les témoignages de Tertullien, *Adv. Marcion.*, l. IV, c. ii, *P. L.*, t. ii, col. 363, 364; *De carne Christi*, xxii, *P. L.*, t. ii, col. 789, de saint Irénée, *Contra hæres.*, l. III, c. i, *P. G.*, t. vii, col. 844, d'Eusèbe de Césarée, *H. E.*, l. III, c. xxiv, 6, *P. G.*, t. xx, col. 265; *Quæstion. ad Marin.*, *P. G.*, t. xxii, col. 941; à propos du ps. lxxvii, 2, cité par Matth., xiii, 35, *P. G.*, t. xxiii, col. 904; de saint Jérôme, *In Matth. præfat.*, *P. L.*, t. xxvi, col. 18; *In quat. evang. prolog.*, *P. L.*, t. xxix, col. 527; *De viris illustr.*, cap. iii, *P. L.*, t. xxiii, col. 613; *Dialog. contra Pelagian.*, iii, 2, *P. L.*, t. xxiii, col. 570; *In Michæam*, vii, 6, *P. L.*, t. xxv, col. 1221; *In Matth.*, xii, 13, *P. L.*, t. xxvi, col. 78. Quelle qu'ait été l'opinion de saint Jérôme sur le prétendu original de saint Matthieu utilisé par les Nazaréens de Bérée ou conservé dans la bibliothèque de Césarée, peu importe; il nous suffit de savoir pour l'instant que saint Jérôme fut très catégorique pour affirmer que l'apôtre Matthieu rédigea, le premier, en Judée, un évangile destiné aux Juifs convertis et qu'il le rédigea en araméen. Après Eusèbe et saint Jérôme, les autres Pères et écrivains ecclésiastiques ne firent que répéter les mêmes affirmations : saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, xiv, 15, *P. G.*, t. xxxiii, col. 843; saint Épiphane, *Hæres.*, xxx, 3, 6; li, 5, *P. G.*, t. xli, col. 409, 416, 896; saint Jean Chrysostome, *Hom. in Matth.*, i, 3, *P. G.*, t. lvii-lviii, col. 17; saint Éphrem, *Matthæus hebraice evangelium scripsit*, édit. Mœsinger, p. 286. Sur tous ces témoignages de l'ancienne littérature chrétienne, voir *Ami du clergé*, 20 mars 1924, p. 178-182.

Il convient de joindre à ces témoignages, comme le fait d'ailleurs la Commission biblique, les titres des manuscrits, les anciens prologues latins, les notes mises à la fin des manuscrits du premier évangile aux ve et vi^e siècles (cod. *15* et *40*). Le titre Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον fut sans doute mis en tête des manuscrits pour indiquer quels livres devaient être utilisés dans la lecture publique; pour Matthieu, comme pour les autres évangiles, ce titre est fort ancien, il était en usage dans la seconde moitié du iie siècle et il fut connu d'Irénée, de Clément d'Alexandrie, du Fragment de Muratori. Si l'on avait quelque hésitation sur le sens précis qu'il faut lui donner, il suffirait de prendre le début du *Muratorianum* : *Tertio evangelii librum secundo lucam; lucas iste medicus... scripsit...*, pour voir que cette expression « évangile selon Matthieu » signifiait aux yeux de ceux-là mêmes qui l'employèrent « évangile composé par l'apôtre Matthieu ». C'est encore le iiie (cf. P. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien, Texte und Untersuchungen*, xv, 1) ou, tout au plus, le ive siècle (cf. E. Mangenot, dans *Rev. du clergé français*, t. liii, 1908, p. 390-416; S. Berger, *Les préfaces jointes aux livres de la Bible dans les manuscrits de la Vulgate*, Paris, 1902, p. 9 sq.) que nous atteignons avec ces anciens prologues latins dont Lietzmann, *Kleine Texte für theol. und philolog. Vorlesungen...*, Bonn, 1908, p. 12-16, et E. Preuschen, *Analecta*, t. ii, Tubingue, 1910, p. 89-93, ont publié le texte attribué par dom Chapman à Priscillien. (*Priscillian the author of the monarchian prologues to the Vulgate Gospels*, dans *Rev. bénédictine*, 1906, p. 331-349; du même, *Notes on the early history of the Vulgate Gospels*, Oxford, 1908, p. 217-288.) Là, encore, l'expression *secundum Matthæum* est clairement commentée puisqu'elle est suivie de ces mots : *Matthæus ex Judæa... evangelium in Judæa primus scripsit.*

Vu cet ensemble de témoignages, la Commission biblique est donc parfaitement en droit de considérer *comme certaine* la rédaction de notre premier évangile par Matthieu, l'apôtre du Christ.

Et qu'on ne vienne pas dire, pour tenter d'éluder la force probante de ces témoignages, recueillis un peu partout, aussi bien en Phrygie, avec Papias, qu'à Alexandrie avec Pantène et Origène, et à Lyon avec Irénée, qu'ils dépendent tous du seul Papias (cf. Loisy, *Évangiles synoptiques*, t. i, p. 141). Qu'Eusèbe, par son *Histoire ecclésiastique*, ait pu influencer les Syriens et saint Jérôme, soit! Mais qu'Eusèbe, qui n'avait pour Papias qu'une assez médiocre estime, ait pris à son compte son opinion s'il l'avait trouvée sujette à caution, ce n'est pas vraisemblable. Il ne l'a rapportée que parce qu'elle était communément admise autour de lui; il n'a cité Papias que parce que Papias était un témoin ancien de ce que l'on croyait à son époque et dans son milieu. Il en faut dire tout autant de saint Irénée, qui n'aurait pas apporté d'Asie cette tradition sur la composition par Matthieu de notre premier évangile si elle n'avait pas été conforme à l'opinion couramment reçue. Quant à Origène, il s'appuie trop nettement sur la tradition « ὡς ἐν παραδόσει μαθών » (dans Eusèbe, *H. E.*, l. I, c. vi, 25), pour qu'on puisse le faire dépendre lui aussi soit de Papias, soit d'Irénée. Nous avons donc aux iie et iiie siècles, comme garants de la composition en araméen de notre premier évangile par l'apôtre Matthieu : Papias, Irénée, Origène, les titres des manuscrits et, peut-être, selon P. Corssen, les anciens prologues latins. A ces auteurs ou aux témoignages anonymes, ajoutons un peu plus tard Eusèbe de Césarée, dans lequel il faut voir non un simple écho de Papias mais un témoin de la croyance universelle.

On a affirmé plus ou moins depuis 1832 (cf. Schleiermacher, *Ueber die Zeugnisse des Papias von unseren beiten ersten Evangelien*, dans *Theolog. Studien und Kritiken*, t. v, p. 735-768), et on va répétant de nos jours, comme étant le dernier mot de la science (cf. Guignebert, *Modernisme et tradition catholique*, p. 37; *Le christianisme antique*, p. 36; *Le programme des modernistes*, p. 61 et 63) que saint Matthieu a composé non pas notre premier évangile, mais un simple recueil de *logia* dont se servit, comme source, un auteur anonyme pour rédiger le récit évangélique qui nous est parvenu comme étant de l'apôtre Matthieu. C'est cette affirmation de la critique que vise la Commission biblique par l'article 4 de sa décision.

Que vaut cette affirmation? Elle ne peut en aucune façon se prévaloir de l'autorité de Papias. En effet, l'usage restrictif donné au mot λόγια ne cadre ni avec l'emploi de ce mot dans l'ancienne littérature, ni avec son emploi dans Papias lui-même, ni avec la manière dont le texte de Papias fut compris par les écrivains contemporains ou postérieurs.

Le mot λόγια, diminutif de λόγος, signifie, chez les classiques, « réponse d'oracle, prédiction ». Il a ce sens chez Hérodote, Thucydide, Euripide (cf. Bailly, *Dic-*

tionnaire grec-français, Paris, Hachette; Zorell, *Lexicon græcum N. T.*, Parisiis, 1931) et aussi dans les LXX et chez Philon, où il indique des paroles inspirées, les dix commandements τὰ δέκα λόγια. Avec le Nouveau Testament, sous l'influence peut-être de l'hébreu, *dâbâr* qui signifie tout à la fois « parole » ou « fait », et auquel λόγιον correspondit parfois dans les LXX (cf. Hatch et Redpath, *A concordance to the Septuagint*, t. II, Oxford), ce mot prit un sens plus général; il désigna toujours, d'abord, les oracles divins : révélations faites à Moïse, révélations de tout l'Ancien Testament, surtout les prophéties messianiques, mais il désigna aussi des récits où sont entremêlés les discours et les faits. Ainsi, l'épître aux Hébreux veut apprendre à ses lecteurs les λόγια τοῦ Θεοῦ; or, elle unit, dans son enseignement, paroles inspirées et faits de l'Ancien Testament (Heb., V, 12). A la fin du Ier siècle, Clément de Rome rappelle aux chrétiens qu'ils ont étudié les λόγια τοῦ Θεοῦ et, à titre d'exemple, il leur cite les récits du Deutéronome (IX, 12) et de l'Exode (XXXII, 7-10). Le mot λόγιον n'avait donc plus ce sens restrictif que d'aucuns voudraient lui imposer.

Et, de fait, Papias lui-même employa ce mot au sens large d'écrits contenant des paroles et des faits. A son traité en cinq livres contre les gnostiques, recueil de faits et de traditions, il donna comme titre Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις. Parlant de l'évangile de Marc, écho de la catéchèse de Pierre, donnée selon les besoins et sans nul souci d'établir une liaison entre les sentences du Seigneur, σύνταξιν τῶν κυριακῶν... λογίων, il a bien soin de noter que cette catéchèse n'était pas un simple recueil de discours ou de sentences, mais qu'elle contenait ce que Jésus avait dit et avait fait τὰ ὑπὸ τοῦ Κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα (*H. E.*, l. III, c. XXXIX, 15). Un contemporain de Papias, disciple en même temps que lui de Polycarpe à Éphèse, l'évêque de Lyon, Irénée, désignait par le titre de κυριακὰ λόγια la catéchèse primitive réunie dans les évangiles lorsqu'il reprochait aux gnostiques de la pervertir en citant comme exemple de leurs méfaits leur interprétation du récit de la résurrection de la fille de Jaïre. Nous pouvons donc conclure que les mots τὰ λόγια τοῦ Κυρίου, sous la plume de Papias, désignaient tout simplement nos évangiles et nos évangiles dans la forme sous laquelle ils nous sont parvenus.

C'est d'ailleurs en ce sens que les écrivains contemporains ou postérieurs à Papias, Irénée et Eusèbe de Césarée, qui eurent en mains les *Exégèses* de Papias, ont toujours entendu son témoignage. (Cf. *H. E.*, l. V, c. VIII; l. III, c. XXIV; *Quæst. ad Marin.*) Eux, et tous les Pères après eux, l'ont appliqué à l'écrit de l'apôtre Matthieu.

Le contexte dans lequel se trouve enchâssé par Eusèbe ce texte de Papias fait mieux ressortir encore en quel sens l'interpréta l'évêque de Césarée. En cet endroit de son *Histoire ecclésiastique*, il eut le souci de grouper les avis de la tradition au sujet de Marc qui écrivit l'évangile et au sujet de Matthieu. Une telle juxtaposition de ces deux noms, dans un passage où est examinée l'œuvre littéraire attribuée à chacun d'eux, montre qu'il ne peut s'agir, dans la pensée d'Eusèbe, que des écrits connus de tous alors sous le nom d'évangiles de Marc et de Matthieu et non d'une forme de ces évangiles soi-disant primitive que la tradition ignora toujours et dont aucun manuscrit ne conserva la trace.

A cette interprétation sensée du texte de Papias concernant Matthieu, la critique contemporaine revient de plus en plus aujourd'hui. En 1907, M. Loisy écrivait déjà dans les *Évangiles synoptiques* : « On admet maintenant que dans la pensée de Papias et même de ses répondants, elle (la notice sur Matthieu) concerne notre premier évangile » (p. 27)... En disant que Matthieu, dont le livre consiste en discours bien plus qu'en récits, a écrit en hébreu « les sentences du Seigneur », on a voulu signifier simplement que l'apôtre, auteur du premier évangile, avait composé dans sa langue maternelle *son livre tout entier*... L'idée d'un recueil de sentences qui aurait été rédigé d'abord en hébreu ou en araméen par l'apôtre Matthieu, et qui, une fois traduit en grec, serait entré, avec des modifications plus ou moins importantes, dans la rédaction de l'évangile, *n'est qu'une hypothèse critique*, avantageuse pour la solution du problème synoptique, mais qui ne devrait pas s'autoriser de Jean l'Ancien et de Papias (p. 28). En 1911, Schmidtke tenait à son tour un pareil langage : « Sauf quelques peu nombreuses exceptions, on est revenu, disait-il, *de cette étrange opinion* que Papias parlerait... d'une œuvre précanonique de Matthieu, et l'on entend la notice, avec raison, comme Irénée... et Eusèbe de Césarée de notre premier évangile. » (*Neue Fragmente und Untersuchungen zu den Judenchristlichen Evangelien*, p. 44. C'est nous-mêmes qui avons souligné certains passages dans les textes cités de Loisy et de Schmidtke.)

2° *Langue originelle et date de composition de l'évangile de saint Matthieu* (art. 2 et 3).

ART. 2. — Utrum traditionis suffragio satis fulciri censenda sit sententia quæ tenet Matthæum et ceteros evangelistas in scribendo præcessisse, et primum evangelium patrio sermone a Iudæis Palæstinensibus tunc usitato, quibus opus erat directum, conscripsisse?	ART. 2. — Doit-on considérer comme suffisamment appuyée par le suffrage de la tradition l'opinion selon laquelle Matthieu a écrit avant tous les autres évangélistes et a composé le premier évangile dans la langue nationale dont se servaient alors les Juifs de Palestine, auxquels l'ouvrage était destiné?
Resp. — Affirmative ad utramque partem.	Rép. — Oui sur les deux points.
ART. 3. — Utrum redactio hujus originalis textus differri possit ultra tempus eversionis Ierusalem, ita ut vaticinia, quæ de eadem eversione ibi leguntur, scripta fuerint post eventum; aut, quod allegari solet Irenæi testimonium, incertæ et controversæ interpretationis, tanti ponderis sit existimandum, ut cogat rejicere eorum sententiam, qui congruentius traditioni censent eamdem redactionem etiam ante Pauli in Urbem adventum fuisse confectam?	ART. 3. — La rédaction de ce texte original peut-elle être différée au delà de la ruine de Jérusalem, en sorte que les prophéties qu'on y lit sur cette destruction auraient été écrites après l'événement; ou bien le témoignage habituellement invoqué d'Irénée (*Adv. hæres.*, l. III, c. I, 2) d'une interprétation incertaine et controversée, doit-il être estimé d'un tel poids qu'il oblige à rejeter l'affirmation de ceux qui, en plus grande conformité avec la tradition, pensent que cette rédaction a été faite même avant l'arrivée de Paul à Rome?
Resp. — Negative ad utramque partem.	Rép. — Non sur les deux points.
Cf. *Enchirid. biblic.*, n. 402, 403.	

Au moment où la Commission biblique édicta cette décision, les critiques en grand nombre étaient partisans de la priorité de Marc et, parmi les tenants d'un original sémitique pour notre premier évangile, quelques-uns, comme Resch, estimaient que cet original avait été rédigé en hébreu proprement dit (cf. *Die Logia Iesu nach dem griech. und hebr. Texte wieder hergestellt*, Leipzig, 1898).

Dans l'article 2, et, comme toujours, au nom de la tradition, la Commission biblique affirme trois choses : 1. Matthieu a rédigé *le premier* un récit évangélique; 2. il l'a rédigé *en araméen*, idiome dont se servaient, au milieu du Ier siècle, les Juifs de Palestine; 3. il l'a rédigé *pour les Juifs de Palestine* convertis au christianisme sans exclure, évidemment, ceux qui ne s'étaient

pas convertis et que la lecture de son récit pourrait amener à la foi en Jésus-Messie.

Il suffit de se reporter aux textes de Papias, d'Irénée, de Pantène, de Clément d'Alexandrie, d'Origène, d'Eusèbe, de saint Jérôme, etc., dont nous avons donné les références (col. 1231-1233), pour admettre que la composition par Matthieu, *le premier*, d'un récit évangélique est une vérité suffisamment appuyée par des témoignages historiques. Il en faut dire tout autant de la langue dans laquelle fut écrit ce récit. Par sa façon de s'exprimer sur Matthieu, que chacun traduisait de son mieux, Papias se trouve être le plus ancien écrivain qui dépose en faveur de la rédaction araméenne du premier évangile. Et la confusion à laquelle donna lieu, au IVe siècle, vis-à-vis de l'original araméen de Matthieu, l'*évangile des Nazaréens* témoigne en faveur de l'unanimité de l'ancienne tradition sur la langue dont se servit l'apôtre Matthieu. L'apocryphe est une retouche de notre premier évangile, retouche qui abrège ou qui glose suivant les cas, mais le fait que cet écrit araméen est uniquement rattaché à Matthieu, tout en étant assez indépendant de lui pour se permettre à l'occasion des transformations ou des additions, prouve clairement, au dire du P. Lagrange, que le Matthieu qu'il reproduisait était un texte sémitique (cf. *Rev. biblique*, 1922, p. 347; dans le même sens, Zahn, *Einleitung in das N. T.*, t. II, p. 707). Il est probable que les judéo-chrétiens qu'étaient les Nazaréens, désireux d'avoir un évangile à eux, s'étaient appropriés l'évangile araméen de Matthieu sans se soucier des trois autres écrits en grec. S'ils avaient eu en leur possession les quatre évangiles, on ne voit vraiment pas pourquoi ils auraient utilisé le seul évangile de saint Matthieu. Ils ne l'ont adopté que parce qu'il était écrit dans leur langue, et leur façon de procéder fut peut-être pour beaucoup dans la disparition si rapide de l'original de notre premier évangile. A quoi bon s'en soucier puisque les païens convertis avaient son équivalent en grec (Marc et Luc) et puisque les judéo-chrétiens, fraction bien peu importante et très fermée de la grande Église, avaient, ou du moins croyaient avoir, son équivalent en araméen dans cet évangile frelaté qu'ils utilisaient et dont si peu d'extraits sont parvenus jusqu'à nous, alors qu'au début du Ve siècle saint Jérôme nous dit l'avoir eu en mains et l'avoir traduit tout à la fois en grec et en latin?

La rédaction en araméen de l'évangile par l'apôtre Matthieu fut admise sans aucune contestation jusqu'au XVIe siècle. Érasme osa, le premier, la mettre en doute : *Non mihi fit verisimile*, dit-il, *Matthæum hebraice scripsisse, cum nemo testatur se vidisse ullum illius voluminis vestigium... Mihi videtur probabile hoc evangelium eadem fuisse scriptum lingua qua ceteri scripserunt evangelistæ* (Matth., VIII, 23). Le cardinal Cajétan fut du même avis. Leur opinion insuffisamment informée ne peut diminuer en rien la valeur probante des textes allégués ou des considérations développées ci-dessus. Il n'y a pas lieu non plus de se laisser impressionner par la conduite d'Origène commentateur, rapprochée de celle d'Eusèbe de Césarée. Du fait que, dans ses commentaires, l'Alexandrin ne recourt jamais à l'original araméen comme faisait Eusèbe pour trancher une difficulté de critique textuelle, il ne faut pas conclure qu'il ne croyait pas très fermement à ce qu'il avait affirmé tenir de tradition, à savoir que le premier évangile avait été composé par Matthieu en langue hébraïque. Sa façon de procéder se conçoit parfaitement sans qu'il puisse y avoir contradiction entre ses déclarations et sa manière d'agir. L'*évangile selon les Hébreux* n'étant pas pour lui, comme peut-être il l'était dans une certaine mesure pour Eusèbe, le texte original de Matthieu (il l'en distingue nettement à plusieurs reprises) et le texte original de notre premier évangile ayant déjà disparu à son époque, Origène trouvait inutile d'argumenter d'après un texte inexistant, et c'est là sans doute l'explication la meilleure de sa manière de procéder.

D'ailleurs, écrivant pour les Juifs de Palestine, Matthieu se devait d'utiliser leur dialecte. Or, encore ici, au sujet des destinataires du premier évangile, le suffrage de la tradition est absolument unanime : Irénée *ad Iudæos scriptum est* (*P. G.*, t. VII, col. 1244); Origène *Iudæis ad fidem conversis* (*P. G.*, t. XIII, col. 829); Eusèbe, *Matthieu prêcha d'abord aux Hébreux; comme il dut ensuite aller en d'autres pays, il leur donna son évangile dans sa langue maternelle; il suppléait à sa présence auprès de ceux qu'il quittait, par un écrit.* (*H. E.*, l. III, c. XXIV, 6, *P. G.*, t. XX, col. 581); saint Jérôme, *Matthæus... qui evangelium in Iudæa hebræo sermone edidit, ob eorum vel maxime causam, qui in Iesum crediderant ex Iudæis.* (*Prolog. comment. in Matth.*, *P. L.*, t. XXIII, col. 613.) L'examen d'ensemble ou de détail de notre premier évangile, le but poursuivi par son auteur, son appel constant aux prophéties de l'Ancien Testament, les termes utilisés, la connaissance supposée des traditions, des coutumes et mœurs juives, des particularités des divers partis, de la topographie palestinienne ou hiérosolymitaine, etc., etc., confirmeraient parfaitement, s'il en était besoin, les affirmations de la tradition sur les destinataires du premier évangile.

Avec l'article 3, la Commission biblique prend nettement position sur la date de rédaction de l'évangile de saint Matthieu et elle affirme d'abord que l'original araméen a été rédigé avant la ruine de Jérusalem, donc avant 70 et, ensuite, que l'on ne saurait se fonder sur un texte d'Irénée dont le sens a été et est encore très discuté, pour fixer la rédaction de l'original araméen de Matthieu, même avant l'arrivée de Paul à Rome, donc même avant l'an 60.

Sur la date absolue où parut le texte original de saint Matthieu, les sentiments, avant 1911, étaient fort divergents, aussi bien chez les critiques indépendants que parmi les exégètes catholiques.

Les critiques indépendants visant, il est vrai, non l'œuvre primitive, mais l'évangile actuel, différent à leurs yeux, s'accordaient généralement à en fixer l'apparition soit un peu avant 70 (Harnack, Zahn), soit longtemps après (Renan, Jülicher, Loisy). Toutefois, les raisons d'ordre historique ou littéraire n'entraient pas seules en ligne de compte pour déterminer la position de ces derniers. Cette position leur était en quelque sorte imposée par leur préjugé philosophique contre la prophétie, manifestation éclatante du surnaturel (cf. *Critiques catholiques et critiques indépendants*, dans l'*Ami du clergé*, 1926, p. 561-572). Dès lors qu'il y avait dans Matthieu l'annonce de la destruction de la Ville sainte, le livre qui contenait cette annonce ne pouvait avoir été rédigé qu'après l'an 70. Un tel raisonnement condamne une critique qui est d'autant moins indépendante qu'elle prétend garder pour elle seule ce qualificatif. La Commission biblique, dans son décret, a tenu à faire allusion aux prophéties visant la ruine de Jérusalem (Matth., XXIV) parce que celles-là sont plus souvent mises en avant. Mais elle aurait pu indiquer tout aussi bien d'autres passages du premier évangile, comme les persécutions contre les disciples (X, 16-23), la parabole des noces (XXII, 1-14), sur lesquelles Réville, Jülicher et Loisy s'appuyèrent tour à tour pour reculer au delà de 70 la composition de l'évangile de saint Matthieu.

Les arguments intrinsèques sont si peu péremptoires qu'ils n'ont même pas réussi à rallier tous les suffrages des indépendants puisque deux d'entre eux, et non des moindres, Harnack et Zahn, n'hésitèrent pas à fixer

avant 70 la composition de l'évangile de saint Matthieu. De fait, plus on y regarde de près et plus on doit convenir que si le c. xxiv avait été écrit après 70, l'intervalle qui devait exister entre la destruction de la Ville sainte et le second avènement du Christ aurait été sans doute plus expressément indiqué pour éviter de paraître mettre sur le même plan les détails sur la catastrophe et les signes avant-coureurs de la parousie. Au lieu de dire que le temple serait démoli, n'aurait-on pas annoncé plutôt, après 70, qu'il serait brûlé! Et pourquoi conclure de la parabole des noces que Jérusalem était déjà ruinée, sinon parce qu'on ne veut pas admettre que Jésus ait pu prédire le sort réservé à la nation juive? Tous les commentateurs catholiques sont d'accord pour voir dans cette parabole l'annonce de la ruine de la théocratie juive et leur explication est des plus vraisemblables (cf. Buzy, *Les paraboles*, Paris, 1932, p. 290-310). Par les prophètes sous l'ancienne Loi, par Jésus-Christ au temps de son ministère public, les Juifs avaient été invités à entrer dans l'Église, à s'asseoir au festin messianique où devaient être célébrées les noces du Christ avec son épouse mystique. Les notables Juifs, ceux qui devaient orienter le menu peuple, ont décliné l'invitation pour eux et pour ceux qu'ils dirigeaient. Après la résurrection du Christ, certains d'entre eux sont même allés jusqu'à saisir, frapper ou tuer les apôtres et autres missionnaires qui leur avaient été envoyés. A cette nouvelle, le roi indigné, Dieu le Père, a fait s'avancer contre eux ses armées, les légions romaines; il a exterminé les meurtriers et brûlé leur ville. En définitive, si l'on admet la possibilité du surnaturel, il n'y a rien dans les c. xxii et xxiv de saint Matthieu qui impose une rédaction de l'original postérieure à 70.

La Commission biblique a donc indiqué dans la Ire partie de l'article 3 le terme chronologique au delà duquel ne pouvaient aller les exégètes catholiques pour fixer la date de composition du premier évangile. Elle a fait plus : en basant son sentiment sur les prophéties concernant la ruine de Jérusalem, elle a déclaré par le fait même que ces passages étaient de véritables prophéties et elle en a donné une interprétation exégétique autorisée. Il va de soi que cette interprétation s'impose à ceux-là mêmes qui placent après 70 la traduction en grec de l'original araméen. Ils ne peuvent admettre qu'avec la plus extrême prudence une précision du texte primitif faite, soi-disant, par le traducteur à la lumière des faits accomplis, sinon ils risqueraient de faire perdre à l'original son caractère de vraie prophétie, lui feraient subir une altération substantielle et ainsi iraient, dans leur interprétation, à l'encontre de l'article 5 du décret sur l'identité entre notre Matthieu canonique et son original araméen.

Quant aux critiques catholiques, ils étaient, avant 1911, fort divisés sur la date de composition de l'évangile de saint Matthieu. Les uns la fixaient vers les années 40-50 : Bacuez, 40-45; Glaire, 41; Felten, Belser, 41-42; Bisping, 42; Gutjahr, 41-45; Kaulen, 42-50; Cornely, 40-50; les autres après 60 au moment de l'apostolat à Rome des apôtres Pierre et Paul : Schanz, Rose, Brassac, Mgr Batiffol, vers 61-66. Sur cette question, on se trouve, en effet, en présence de deux courants traditionnels nettement divergents.

D'après Eusèbe de Césarée, Matthieu aurait rédigé son évangile au moment où il quittait la Palestine pour aller évangéliser les païens, *H. E.*, l. III, c. xxiv, *P. G.*, t. xx, col. 265. Ce départ de Matthieu dut coïncider avec la dispersion des apôtres que provoqua la persécution d'Hérode Agrippa Ier, mort en 44. C'est à ce moment-là, d'après les Actes des apôtres (xii, 17), que Pierre, miraculeusement délivré de prison, s'en alla « vers un autre lieu ». Les autres apôtres avaient dû se mettre à l'abri de tout emprisonnement dès les premières manifestations de la persécution en 42 ou 43 à en croire une très ancienne tradition qui veut que les apôtres ne soient restés sur l'ordre de Jésus en Palestine et dans les pays circonvoisins que douze ans après l'ascension. Cf. Prat, Chronologie biblique du N. T., dans le *Supplément*, t. i, col. 1294, 1295. Donc Matthieu aurait écrit son évangile, au dire d'Eusèbe, vers 42-44.

Mais voici qu'Irénée semble à l'avance s'être inscrit en faux contre l'opinion que devait exprimer Eusèbe et adopter, à sa suite, l'ensemble de la tradition patristique et exégétique. Selon lui, le premier évangile aurait été composé au temps où saint Pierre et saint Paul prêchaient l'Évangile à Rome, donc vers 61-67. « Matthieu, dit-il, publia chez les Hébreux un évangile écrit dans leur propre langue au temps où Pierre et Paul prêchaient l'Évangile à Rome et y fondaient l'Église », τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν Ἐκκλησίαν (*Contra hæres.*, l. III, c. i, *P. G.*, t. vii, col. 844.)

L'affirmation de saint Irénée est évidemment gênante et, comme elle semble opposée à l'opinion communément admise dans le passé sur la date de rédaction du premier évangile, on s'est efforcé de donner à son texte une interprétation supprimant toute dissonance, d'où ces controverses auxquelles fait allusion la Commission biblique à propos du texte d'Irénée.

En 1897, Cornely, dans son *Introductio*, t. iii, p. 78, le commentait de la façon suivante : *illo tempore, quo primum Petrus et postea una cum eo Paulus Romæ prædicabant ecclesiamque fundabant, Matthæus ex Palæstina profectus Evangelium suum, quod jam antea scripserat inter Hebræos laborans, in aliis terris propagavit.* D'autres, comme dom Chapman, se sont efforcés d'enlever au génitif absolu τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου εὐαγγελιζομένων, toute valeur chronologique. Selon eux, Irénée ne nous aurait donné, dans sa notice, aucune indication sur l'époque à laquelle furent rédigés les évangiles; il aurait seulement indiqué que la prédication des quatre principaux apôtres ne disparut pas avec eux, mais nous fut transmise par écrit. Dans *The journal of theological studies*, 1905, *St. Irenæus on the dates of the Gospels*, p. 563-579, dom Chapman paraphrase ainsi le texte d'Irénée : *Matthæus inter Hebræos propria lingua scripturam edidit evangelii (præter quamquod prædicabat illud), dum Petrus et Paulus prædicarent (evangelium non Judæis sed) Romæ (quin illud scriberent) ibique Ecclesiam fundarent. At (quamvis obirent nullo relicto evangelio scripto) post eorum mortem (prædicatio eorum non periit nobis nam) Marcus discipulus et interpres Petri tradidit nobis scripta (sicut Matthæus) ea quæ a Petro prædicata erant.* Cette interprétation du texte d'Irénée reçut l'assentiment de A. Harnack : *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, p. 90, 92; du même, *Date of Acts and synoptic Gospels*, p. 130, 131; de F. Maier, *Die drei älteren Evangelien*, Berlin, 1912, p. 34; de Cladder, *Unsere Evangelien*, p. 28-39; de P. Dausch, *Die drei älteren Evangelien*, Bonn, 1918, p. 46; de Belser, *Theolog. Quartalschrift*, 1913, p. 325; de Linder, *Zeitschrift für kathol. Theolog.*, 1914, p. 80 sq. Selon le P. Höpfl, le texte d'Irénée devrait être entendu au sens large : *Matthæus scripsit inter Judæos librum suum quo tempore principes apostolorum adhuc superstites erant et extra Palæstinam viva voce evangelium propagarunt. Introduct. specialis in libros N. T.*, 3e édit., p. 18. Au fond, la difficulté ne vient pas seulement du mot ἔξοδον, que la plupart traduisent par « mort », « trépas », d'autres par « sortie », elle vient aussi de la teneur même du texte et de l'état dans lequel il nous a été transmis. Dans le désarroi où se trouve la critique à son sujet, il convient de signaler avec sympathie l'effort tenté par M. Levesque pour

reconstituer et pour interpréter le texte d'Irénée. Selon lui, ce texte bien compris n'est nullement en désaccord avec la pensée des autres Pères. L'examen attentif du texte grec actuel montre, comme l'avait déjà soupçonné le P. Cornely (*op. cit.*, p. 77), qu'il est tronqué et que le sens qu'on lui donne d'ordinaire ne saurait se soutenir ni grammaticalement, ni logiquement. Pour saisir la pensée d'Irénée, il faut rapprocher ce texte grec du c. Ier de la version latine et de la préface. Il est dit, à la fin de cette préface : *Dominus omnium dedit apostolis suis potestatem evangelii, per quos et veritatem, hoc est, Dei Filii doctrinam cognovimus.* L'expression générale *dedit apostolis potestatem evangelii* va recevoir une première explication dès le début du c. Ier conservé seulement en latin. « Nous n'avons pas connu, y lit-on, l'économie du salut par d'autres que par ceux qui nous ont *apporté l'Évangile, que d'abord ils ont prêché*, et qu'ensuite, par la volonté de Dieu, *ils nous ont transmis par écrit* comme le fondement et le soutien de notre foi. Il n'est pas permis de dire qu'ils ont prêché avant d'avoir une parfaite connaissance (de l'économie du salut), comme quelques-uns ont la témérité de le dire, se vantant de corriger les apôtres. C'est après la résurrection du Seigneur, après avoir été revêtus de la vertu de l'Esprit-Saint descendu sur eux et avoir été comblés de tous les dons et avoir reçu une parfaite connaissance, qu'ils *sont sortis* pour aller aux extrémités du monde, pour répandre la bonne nouvelle des bienfaits dont il a plu à Dieu de nous combler et annoncer aux hommes la paix du ciel, *tous et chacun possédant également l'Évangile de Dieu.* » Cet extrait projette une singulière clarté sur le sens qu'il convient de donner, dans le texte grec d'Irénée, à des termes fort discutés, ἐξήνεγκεν et ἔξοδον : les apôtres ont d'abord prêché de vive voix l'évangile avant de le transmettre par écrit et ils sont sortis non de ce monde, mais de Jérusalem et de la Palestine pour s'en aller jusqu'aux extrémités de la terre, ayant tous et chacun l'Évangile de Dieu.

La suite du texte relative aux évangélistes est donnée comme une explication de cette remarque générale. Malheureusement, le texte qui nous est parvenu est incomplet : la conjonction καὶ indique le commencement d'un nouveau membre de phrase alors que ce qui précède n'a point de verbe. Il manque quelques mots que le rapprochement du texte latin permet, semble-t-il, de rétablir avec quelque vraisemblance, pour indiquer la prédication de Matthieu et la fixation par écrit de cette prédication. Quant à la suite, on traduit généralement γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου par « il donna par écrit l'Évangile », alors que le verbe, à en juger par l'extrait que nous venons de citer, signifie *exporter*, porter l'évangile en dehors de la Palestine, et ne vise nullement la rédaction d'un écrit. Le mot κηρυσσόμενα traduit dans la version latine par un passé doit être rendu par un présent : Marc a donné par écrit non ce que Pierre *avait prêché*, mais ce qu'il *prêchait encore;* de même Luc ce que Paul prêchait. La fixation par écrit est donc contemporaine de la prédication. Il en résulte que les mots μετὰ τὴν τούτων ἔξοδον ne peuvent indiquer la mort de Pierre et de Paul, mais leur sortie de Palestine. La phrase μετὰ δὲ, etc., concernant la prédication de Pierre et de Paul et la composition de leur évangile par Marc et Luc est en corrélation et opposition avec ce qui est dit de Matthieu : Ὁ μὲν, etc.

Si l'on tient compte de la notice concernant Marc et Luc et de l'extrait du c. Ier et de la préface de la version latine que nous avons citée plus haut, le texte complet de saint Irénée aurait été ainsi libellé :

« Ainsi Matthieu *écrivit ce qui était prêché par les apôtres*, chez les Hébreux, dans leur langue, et il porta au loin l'écrit de l'Évangile, tandis que Pierre et Paul évangélisaient Rome et fondaient l'Église. Après leur sortie (de Palestine), Marc, le disciple-interprète de Pierre, nous donne lui aussi par écrit ce que Pierre prêchait; Luc, le compagnon de Paul, consigne dans un livre ce qu'il prêchait. »

Ainsi donc Matthieu aurait été chargé de rédiger, en sa qualité de publicain, non sa propre prédication, mais celle faite en commun par les apôtres à Jérusalem; il aurait écrit avant la sortie des apôtres de Palestine, donc avant 44. La date de composition du second et du troisième évangile ne serait indiquée par Irénée que d'une manière générale; elle serait postérieure à leur sortie de Palestine sans que le moment soit autrement précisé; mais Marc et Luc auraient rédigé leur œuvre du vivant même de Pierre et de Paul, donc avant l'an 67 (cf. *Rev. apologétique*, février 1933, p. 139-144).

Le témoignage d'Irénée, tel que le complète et l'interprète M. Levesque, en faisant intervenir des faits nouveaux qui pourront modifier les positions adoptées jusqu'à ce jour, ne crée donc plus aucune difficulté pour la date des évangiles synoptiques, que l'on envisage les autres données de la tradition ou les directives de la Commission biblique fixant la rédaction de l'évangile de Luc avant celle des Actes des apôtres, qui eut lieu vers la fin de la première captivité de Paul à Rome, donc vers 62-63. Nous ignorons quel sort sera fait à cette interprétation, mais nous avouons bien simplement qu'elle nous paraît judicieusement étayée et logiquement déduite; à ce titre, elle est séduisante et, si elle ne rallie pas le suffrage des critiques, elle ira rejoindre, pour la rajeunir, celle du P. Cornely avec laquelle elle présente des points de ressemblance. Dans ce cas, elle ne fera que justifier davantage le jugement porté par la Commission biblique sur ce fameux texte « d'interprétation incertaine et controversée », et démontrer l'à-propos qu'il y eut d'en libérer, dès 1911, l'exégèse catholique. La Commission biblique n'a pas voulu trancher définitivement le débat et prendre parti d'une façon absolue. Il semble résulter, toutefois, de la teneur de sa réponse, que ses sympathies n'allaient point aux auteurs, chaque jour de plus en plus nombreux, qui pensaient trouver dans le texte fameux de saint Irénée la meilleure indication touchant la date d'apparition des trois synoptiques et spécialement de saint Matthieu. Il eût été excessif, néanmoins, d'en inférer que tout débat sur ce sujet se trouvait désormais écarté et que l'opinion d'Irénée devait être rejetée. On peut la suivre encore, mais dans la mesure où l'indication que l'on croira suggérée pour Marc et pour Luc sera conciliable avec leur rédaction avant 62-63, dans la mesure aussi où la rédaction tardive de l'original araméen de Matthieu sera en harmonie avec l'utilisation réelle ou supposée de cet original par Marc ou par Luc. Seulement, on devra s'abstenir de s'autoriser désormais de saint Irénée pour déclarer insoutenable l'opinion de ceux qui font rédiger, non sans raison, notre premier évangile vers les années 45-50.

3o *Rapports entre l'écrit araméen et le texte canonique actuel.*

Art. 5. — Utrum ex eo, quod Patres et ecclesiastici scriptores omnes, immo Ecclesia ipsa jam a suis incunabulis, unice usi sunt, tamquam canonico, græco textu evangelii sub Matthæi nomine cogniti, ne iis quidem exceptis, qui Matthæum apostolum patrio scripsisse sermone expresse tradiderunt, certo probari possit, ipsum evangelium græcum	Art. 5. — Du fait que tous les Pères et tous les écrivains ecclésiastiques, bien plus, du fait que l'Église elle-même depuis son berceau, sans en excepter même ceux qui disent expressément que l'apôtre Matthieu a écrit, dans sa langue nationale, se sont servis uniquement, comme texte canonique, du texte grec de l'évangile connu sous le nom de Mat-

identicum esse quoad substantiam cum evangelio illo, patrio sermone ab eodem apostolo exarato?

Resp. — Affirmative.

Enchirid. biblic., n. 405.

thieu, peut-il être prouvé avec certitude que cet évangile grec est identique quant à la substance à cet évangile composé par ce même apôtre dans sa langue nationale?

Rép. — Oui.

La Commission biblique — il convient de le remarquer une fois de plus — si elle fixe un certain nombre de points : authenticité, intégrité, date et ordre de rédaction, historicité, laisse néanmoins aux exégètes catholiques une certaine latitude pour résoudre comme bon leur semble divers problèmes d'ordre purement critique. C'est ainsi qu'après avoir affirmé, comme elle le fait ici, l'identité substantielle du Matthieu grec avec le Matthieu araméen, elle laissera dans sa décision du 26 juin 1912, art. 5, toute liberté pour supposer, sans aller contre l'ordre chronologique traditionnel, que le deuxième et le troisième évangile ont été composés avant la traduction grecque du premier. Laisser libre cours à une pareille supposition, c'est indiquer évidemment, à qui sait lire entre les lignes et peser les termes employés, que la traduction grecque de Matthieu a pu subir dans une certaine mesure, si des raisons d'ordre littéraire l'établissent, l'influence de l'évangile de saint Marc et peut-être aussi de celui de saint Luc.

Comment les exégètes catholiques ont-ils cru pouvoir profiter de cette latitude qui leur était laissée?

Tout d'abord, pesant avec soin les expressions employées par la Commission biblique, ils ont fait remarquer qu'elle n'avait parlé que d'*identité substantielle;* elle n'avait pas déclaré purement et simplement *authentique* le texte grec de Matthieu comme avait fait, pour la Vulgate, le concile de Trente. On peut donc, dit le P. Lagrange, « alléguer entre le grec connu et l'araméen inconnu à tout le moins autant de différences qu'il y en a entre les textes originaux et la Vulgate. Et personne ne prétend que la traduction grecque, dite des LXX, que saint Augustin tenait pour inspirée, n'est pas identique en substance avec la parole de Dieu. » (Cf. *Évangile selon saint Matthieu*, p. XXXIV.) Il peut donc y avoir une certaine marge dans la façon de concevoir l'identité substantielle du Matthieu grec avec le Matthieu araméen et nous ne devons pas être surpris s'il n'y a pas, sur ce point, accord parfait entre les commentateurs. De plus, et la Commission biblique met ce fait en relief, tous les Pères et les écrivains ecclésiastiques, aussi loin qu'il est possible de remonter vers les origines de l'Église, se sont uniquement servis du texte grec de l'évangile de saint Matthieu, et ils s'en sont servis comme d'un *texte canonique.* C'est dire assez que l'auteur, quel qu'il soit, de cette traduction était inspiré et qu'il ne doit pas être confondu avec un traducteur ordinaire, avec l'un des LXX ou avec saint Jérôme. Enfin, la large diffusion, dès la plus haute antiquité, de cette traduction, son utilisation par les Pères apostoliques imposent, pour sa composition, une date assez reculée, les environs de 75-85, une époque, par conséquent, comme le note avec soin M. le chanoine Camerlynck, où saint Jean le dernier des apôtres vivait encore et où n'était pas close l'ère de la révélation (cf. *Synopsis*, 4ᵉ édit., p. LXXIII). Il n'y a donc pas lieu d'être surpris si, en raison de ces diverses considérations, des auteurs catholiques, très fermement résolus à rester dans les limites imposées à leur critique par la Commission biblique, supposent que le traducteur de Matthieu, jouissant, par le fait de son inspiration, d'une indépendance qui faisait défaut aux LXX et à saint Jérôme, a pu en user dans sa traduction. Mais dans quelle mesure l'a-t-il fait sans qu'ait pu être compromise cette identité substantielle, par ailleurs si nettement affirmée?

Deux tendances se sont manifestées, à ce propos, parmi les exégètes catholiques.

Tous ont admis sans difficulté une influence de Marc sur le traducteur grec de Matthieu; l'influence de Luc a semblé bien plus délicate à établir (cf. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, p. LXX-LXXXVI). Cette influence de Marc se serait exercée sur le vocabulaire, le style, la manière de raconter, l'ordre des récits. Ainsi on suppose volontiers que l'auteur de la traduction grecque recourant au second évangile pour faire plus commodément sa traduction, a adopté, sous son influence, certains termes, modifié l'ordre de quelques récits (Matth., XIV-XVII, et Marc, VI-IX; Matth., XXI, 23-XXIII, 36, et Marc, XI, 27-XII, 40), ajouté des doublets (Matth., V, 29, 30; XVIII, 8, 9, d'après Marc, IX, 43, 45, 47; Matth., X, 38, et XVI, 24, d'après Marc, VIII, 34 et, peut-être, Matth., XVII, 20; XXI, 21, d'après Marc, XI, 23) ramené au texte des LXX les citations de l'Ancien Testament qui se trouvaient également dans Marc, ajouté peut-être quelques détails comme Matth., XVIII, 8, 9, et XXII, 33, ou encore, selon le P. Lagrange, atténué une phrase qui, dans Marc, pouvait prêter à équivoque à propos du séjour de Jésus à Nazareth, Matth., XIII, 58. Ceux qui tiennent avant tout à ne pas compromettre l'identité substantielle du Matthieu grec avec le Matthieu araméen en restent généralement là.

D'autres, pourtant, tout aussi soucieux que les premiers de ne pas compromettre cette identité substantielle, pensent pouvoir aller plus loin pour mieux tenir compte de tous les éléments du problème. Ainsi, dans sa *Synopsis* (4ᵉ édit., 1932), M. Camerlynck écrit : *Quæ cum ita esse videantur, nonne admitti posset prioritas secundi evangelii relate ad Matthæum græcum non tantum ratione styli et dictionis græcæ, sed etiam ita ut certo quodam gradu secundum evangelium verus fons primi græci diceretur? Nonne admitti posset auctorem Matthæi græci identidem breviasse narrationem Marci, quam suo operi inserebat, aut etiam addidisse relationem alicujus facti quod traditione fide digna didicerat, quodque temporis adjuncta evangelio inserendum opportune suaderent? Profecto sub Spiritus sancti inspiratione et diu ante clausum ævum apostolicum scribebat. Unde principia catholica in hac explicatione in tuto posita apparent* (p. LXXIV-LXXV). De son côté, le P. Lagrange essaie de préciser quelles additions auraient été faites au Matthieu grec sous l'influence de Marc : Matth., VIII, 1-4, d'après Marc, I, 40, 46; Matth., X, 2-4; XII, 46-50; XIII, 53-58; XIV, 22-27, d'après Marc, VI, 45-50, en partie; Matth., XV, 32-38; XVI, 9, 10, d'après Marc, VIII, 19, 20; Matth., XXIV, 29-31, d'après Marc, XIII, 24-27, enfin, probablement, deux ou trois doublets. « C'est bien peu de chose, ajoute-t-il, et sûrement cela n'atteint pas la substance. Peut-être faudrait-il même, dans ce cas, parler de retouches plutôt que d'additions. Peut-être, au contraire, faudrait-il regarder comme des additions des indications de changement de scène. L'esprit critique lui-même impose une grande discrétion. » (Cf. *op. cit.*, p. CXLVI.) En tout cas, il ne faut pas considérer comme des additions du traducteur grec à l'œuvre araméenne originale les c. I et II de notre Matthieu canonique sur l'enfance de Jésus. Ces chapitres faisaient certainement partie intégrante de l'œuvre primitive. Pour se guider dans le choix des passages supposés ajoutés, en dehors de toute indication provenant des manuscrits ou de la littérature primitive, qui, en l'espèce, fait naturellement totalement défaut, il faut se contenter d'examiner avec grand soin les endroits parallèles, noter les moindres nuances d'expressions et de style et ne se prononcer d'après tout un ensemble de probabilités qu'avec une extrême circonspection et une très grande réserve. S'il y a une question dans laquelle il convient d'être prudent et

modeste dans ses conclusions, c'est bien assurément celle-là. Ni le R. P. Lagrange, ni M. le chanoine Camerlynck ne manquent de cette prudence et de cette modestie. Pour ce dernier, voir *Synopsis*, p. LXXV.

4° *Historicité de l'évangile de saint Matthieu.*

Art. 6. — Utrum ex eo, quod auctor primi evangelii scopum prosequitur præcipue dogmaticum et apologeticum, demonstrandi nempe Iudæis Iesum esse Messiam a prophetis prænuntiatum et a Davidica stirpe progenitum, et quod insuper in disponendis factis et dictis, quæ enarrat et refert, non semper ordinem chronologicum tenet, deduci inde liceat ea non esse ut vere recipienda; aut etiam affirmari possit narrationes gestorum et sermonum Christi, quæ in ipso evangelio leguntur, alterationem quamdam et adaptationem sub influxu prophetiarum Veteris Testamenti et adultioris Ecclesiæ status subiisse, ac proinde historicæ veritati haud esse conformes?

Resp. — Negative ad utramque partem.

Enchirid. biblic., n. 406.

Art. 6. — Du fait que l'auteur du premier évangile poursuit un but principalement dogmatique et apologétique, à savoir démontrer aux Juifs que Jésus est le Messie annoncé par les prophètes et né de la race de David, et qu'en outre, dans la disposition des faits et des paroles qu'il narre et rapporte, il ne suit pas toujours l'ordre chronologique, est-il permis d'en conclure qu'on ne doit pas tenir ces récits pour vrais? — ou bien peut-il être aussi affirmé que les récits des actes et des paroles du Christ, qui se lisent dans cet évangile, ont subi, sous l'influence des prophéties de l'Ancien Testament et d'une croissance plus avancée de l'Église une certaine altération et adaptation d'où il résulte qu'ils ne sont plus conformes à la vérité historique?

Rép. — Non sur les deux points.

Cet article 6 vise l'historicité en général du premier évangile. Nous ne donnerons, à son propos, que quelques indications, la question de l'historicité de l'évangile de saint Matthieu, comme celle d'ailleurs des autres évangiles, devant être traitée ultérieurement *ex professo* au mot Testament *(Nouveau, Évangiles).*

On connaît les principales objections soulevées depuis longtemps contre l'historicité de saint Matthieu; le but dogmatique et apologétique qui présida à sa composition, l'absence d'ordre chronologique qu'on y constate parfois pour les discours et pour les faits seraient tout autant de préjugés censés légitimes pour lui enlever toute valeur comme document historique. Ajoutons à cela qu'il serait à craindre que les faits et les paroles du Christ aient subi une sorte d'idéalisation et de transformation sous l'influence des prophéties de l'Ancien Testament dont on voulait montrer la parfaite réalisation dans la vie de Jésus-Messie, sous l'influence aussi du développement de la foi et de la piété chrétiennes.

La Commission biblique rejette toutes ces objections et se refuse à admettre le bien-fondé d'aucune de ces craintes. L'œuvre de Matthieu est une œuvre historique, absolument digne de toute notre confiance, pour nous faire connaître en partie, selon le but poursuivi et le plan adopté, la doctrine et les actes de Jésus. En lui, il a voulu montrer le Messie promis à Israël, justifier par les événements l'admission des gentils dans l'Église au même titre que les vrais fils d'Abraham, défendre aussi la foi des judéo-chrétiens de Palestine et essayer de gagner à la religion nouvelle les Juifs encore hésitants. Pour atteindre son but, il n'a donné qu'une esquisse de la vie de Jésus, qu'un résumé de sa prédication en en groupant de préférence les divers éléments pour en faire mieux ressortir la doctrine. C'est pour cela qu'il s'est soucié fort peu de la suite réelle des faits, de leur ordre chronologique et des moindres circonstances de détails. Ses formules de transition sont vagues : *in illo die, in illo tempore, in illa hora, tunc.* Les remarques que nous venons de formuler sont loin d'être nouvelles; il y a longtemps déjà qu'elles furent faites par les Pères, les écrivains ecclésiastiques et les commentateurs (cf. saint Jean Chrysostome, *Homil.*, Iª *in Matth.*, *P. G.*, t. LVII, col. 16; saint Augustin, *De consensu evangelistar.*, l. II, c. XXI, XXXIX-XL, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1101-1102, 1118-1120; Patrizi, *De evangeliis*, l. I, c. II, p. 2; Cornely, *Introduct. in lib. N. T.*, p. 65-66). Par contre, cette absence d'un ordre chronologique précis ne nuit en rien chez Matthieu à la réalité des faits et à l'historicité de l'enseignement tels qu'ils furent répandus dès la première heure au lendemain de la Pentecôte par cette catéchèse apostolique dont le livre de Matthieu est un écho d'autant plus fidèle qu'il fut rédigé sans doute aux environs de l'an 45, une quinzaine d'années après la mort de Jésus, quand l'Église était encore à son berceau et avait à peine franchi les limites de la Palestine proprement dite. A cette époque, dans l'intérêt même de la foi des judéo-chrétiens et des prosélytes à conquérir, il fallait donner des faits un exposé strictement objectif sous peine de s'exposer à des démentis qui n'auraient pas manqué de se produire de la part d'adversaires d'autant plus acharnés que l'Église progressait davantage, sous peine aussi d'étonner ou de mécontenter les croyants de la première heure dont beaucoup, s'ils n'avaient pas été mêlés aux faits et gestes du ministère public, avaient pu du moins en entendre parler.

D'ailleurs, si on examine sans parti pris les récits de miracles ou la doctrine contenue dans le premier évangile, on voit nettement que Matthieu est demeuré fidèle à la réalité historique sans subir en aucune façon, pour la décrire, l'influence soi-disant déformatrice de la foi en progrès dans la communauté chrétienne primitive.

S'il avait multiplié à plaisir les miracles, aurait-il laissé de côté les trois miracles fort circonstanciés : guérison du possédé (Marc., I, 23-28), du sourd-muet (Marc., VII, 31-37), de l'aveugle de Bethsaïde (Marc., VIII, 22-26), que rapporte saint Marc? Cette question devrait à tout le moins se poser pour les adversaires de la véracité de Matthieu qui, dans le camp des critiques indépendants, sont en même temps de fervents partisans de la priorité de Marc. Dire, pour expliquer cette omission, que Matthieu a laissé ces faits de côté parce que ces guérisons n'avaient pas été instantanées ou ne s'étaient pas produites à la seule parole de Jésus, c'est oublier que le même Matthieu a reproduit la guérison de l'hémorroïsse qui se fait seulement par contact et, dans la pensée de la miraculée, à l'insu de Jésus (Matth., IX, 21). Si Matthieu a quelques miracles que ne contient pas Marc : la marche de Pierre sur les eaux, XIV, 28-31, le didrachme, XVII, 24-27, la résurrection des morts à la passion du Christ (XXVII, 51), il n'y a aucune raison d'incriminer pour ce motif sa probité d'historien, pas plus qu'il ne faut faire grief à Marc et à Luc des miracles qui leur sont particuliers. Nos évangélistes n'ont pas voulu reproduire tous les faits parvenus à leur connaissance par la catéchèse; ils ont fait parmi eux un choix, en toute liberté, selon leur but, leur milieu et leurs destinataires et le silence ou la loquacité des uns ne saurait porter préjudice à la véracité des autres.

Il est également incontestable que Matthieu a parfaitement mis en relief le caractère prophétique de l'Ancien Testament par rapport au Nouveau, mais il n'a, dans ce dessein, ni inventé, ni dénaturé les faits. Qui mieux est, certaines de ses applications prophétiques typiques ou forcées, telles : le voyage en Égypte, II, 13-15, l'ânesse avec l'ânon, XXI, 1-7, le repentir inefficace de Judas, XXVII, 3-10, le vin mêlé de fiel, XXVII, 34, attestent clairement que ce sont les faits réalisés qui ont fait songer au texte prophétique et non

les événements qui furent imaginés pour donner raison aux textes. Jugeant les faits à la lumière de la foi, Matthieu a pu déclarer en toute justice qu'ils avaient eu lieu afin que fût accomplie telle ou telle parole de l'Écriture, mais s'il a pu faire cette observation qui aurait échappé à un historien profane, il n'en a pas moins raconté l'événement tel qu'il l'avait vu se produire sous ses yeux ou tel qu'il savait, par ses sources écrites ou orales, qu'il s'était produit.

Quant au témoignage que Matthieu donne sur Jésus et sur les apôtres, il est identique au fond à celui que nous recueillons dans saint Marc et il ne porte pas la moindre trace d'une sublimation voulue du Christ ou des apôtres sous l'influence de la foi de la première génération chrétienne. Lui aussi nous montre Jésus accessible à l'émotion comme l'un de nous, capable d'une pitié agissante (IX, 36; XIV, 14; XV, 32; XX, 34), capable aussi d'un juste courroux légitimé par les dommages causés aux âmes (XXIII); lui aussi montre Jésus incapable de se faire obéir des aveugles guéris (IX, 30) ou de cacher sa présence aux gens des confins de Tyr et de Sidon. Dans la mesure où le permettait le cadre de son récit, il n'a donc pas dissimulé, plus que ne l'a fait Marc, les traits qui faisaient ressortir la physionomie humaine de Jésus; il n'a pas davantage donné des apôtres un portrait flatteur. Il a noté leur inintelligence, leur manque de foi, VIII, 26; XVI, 8-10; XVII, 20, leurs ambitions, XX, 20, 24; leurs vues intéressées, XVIII, 1; XIX, 27, leur manque d'énergie à Gethsémani, XXVI, 38, 40, 43. Leur chef, Pierre, est, à l'occasion, présenté d'une façon fort peu avantageuse (XIV, 28-32; XVI, 23; XXVI, 69-75).

Notons enfin que la conception du premier évangile sur la Loi et sur le royaume de Dieu est bien celle qui devait ressortir de la prédication du divin Maître et que devait exposer la catéchèse primitive (V, 18, 19 et V-VII), à une époque où les prétentions des judéo-chrétiens vis-à-vis des gentils ne s'étaient pas encore affirmées avec cette opiniâtreté intransigeante qui nécessitera, en 49-50, l'intervention des apôtres à l'assemblée de Jérusalem.

5° *Authenticité, autorité et valeur dogmatique de certains passages de l'évangile de saint Matthieu.*

Art. 7. — Utrum speciatim solido fundamento destitutæ censeri jure debeant opiniones eorum, qui in dubium revocant authenticitatem historicam duorum priorum capitum, in quibus genealogia et infantia Christi narrantur, sicut et quarumdam in re dogmatica magni momenti sententiarum, uti sunt illæ, quæ respiciunt primatum Petri, formam baptizandi cum universali missione prædicandi apostolis traditam, professionem fidei apostolorum in divinitatem Christi, et alia hujusmodi, quæ apud Matthæum peculiari modo enuntiata occurrunt?

Resp. — Affirmative.

Enchirid. biblic., n. 407.

Art. 7. — Doit-on spécialement regarder comme dépourvues de solide fondement les opinions de ceux qui mettent en doute l'authenticité historique des deux premiers chapitres où sont rapportées la généalogie et l'enfance du Christ et aussi celle de certaines affirmations, très importantes au point de vue dogmatique, comme les passages concernant la primauté de saint Pierre (Matth., XVI, 17-19) la formule du baptême et la mission confiée aux apôtres de prêcher par tout l'univers (Matth., XXVIII, 19-21), la profession de foi des apôtres à la divinité du Christ (Matth., XIV, 33) et autres textes du même genre qu'on trouve particulièrement mis en relief chez saint Matthieu?

Rép. — Oui.

Ce dernier article vise des attaques anciennes ou récentes contre certaines portions ou certains textes importants de l'évangile de saint Matthieu. La Commission biblique revendique fermement l'authenticité historique et la valeur dogmatique de ces portions ou de ces textes qui ont été ou qui seront l'objet d'une étude particulière dans ce *Supplément*.

Cf. pour la valeur historique des récits de l'enfance, (Matth., I et II), art. Jésus-Christ, dans le *Supplément*, et Durand, *L'enfance de J.-C. d'après les évangiles canoniques*, Paris, 1908; pour Matth., XVI, 17-19, Médebielle, art. Église, dans le *Supplément*, t. II, col. 545-585; pour Matth., XXVIII, 19-21, d'Alès, art. Baptême, dans le *Supplément*, t. I, col. 859-863, et Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, t. I, 6ᵉ édit., note E, p. 599-610; sur la profession de foi des apôtres à la divinité du Christ, art. Jésus-Christ, *op. cit.*, et Lebreton, *op. cit.*, t. I, p. 314.

Bibliographie. — Parmi les publications catholiques, on pourra consulter : Knabenbauer, dans le *Cursus S. S. Evangelium secundum Matthæum*, 2 vol., Paris, 1892, 1893; 3ᵉ édit., 1903. — Ceulemans, *Comm. in evangelium secundum Matthaeum*, Malines, 1900. — Van Steenkiste, *Evangelium secundum Matthaeum*, Bruges, 1903. — Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923. — Durand, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1924. — Verhelst, *Évangile selon saint Matthieu*, Malines, 1927. — Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. II, Paris, 1905, et les articles de MM. Mangenot et Venard, dans les *Dictionnaires de la Bible* et de *Théologie*.

III. Les évangiles de saint Marc et de saint Luc et la Commission biblique. — Dans sa décision en neuf articles du 26 juin 1912, la Commission biblique a revendiqué : *a)* l'authenticité des évangiles de saint Marc et de saint Luc (art. 1ᵉʳ); *b)* fixé leur date de composition (art. 5, 6, 7); *c)* démontré leur valeur historique (art. 8, 9); *d)* affirmé la canonicité et l'historicité de certains passages (Marc, XVI, 9-20; Luc, I, II; XXII, 43) (art. 2 et 3); *e)* attribué à la très sainte Vierge le *Magnificat* (art. 4).

1° *Authenticité des évangiles de saint Marc et de saint Luc.*

Art. 1. — Utrum luculentum traditionis suffragium, inde ab Ecclesiæ primordiis mire consentiens ac multiplici argumento firmatum, nimirum disertis sanctorum Patrum et scriptorum ecclesiasticorum testimoniis, citationibus et allusionibus in eorumdem scriptis occurrentibus, veterum hæreticorum usu, versionibus librorum Novi Testamenti, codicibus, manuscriptis antiquissimis et pene universis, atque etiam internis rationibus ex ipso sacrorum Librorum textu desumptis, certo affirmare cogat Marcum, Petri discipulum et interpretem, Lucam vero medicum, Pauli adjutorem et comitem, revera evangeliorum, quæ ipsis respective attribuuntur esse auctores?

Resp. — Affirmative.

Cf. *Enchiridion biblic.*, n. 408.

Art. 1. — Le suffrage digne de foi de la tradition admirable, concordant et appuyé sur de nombreuses preuves depuis les origines de l'Église : à savoir d'abondants témoignages des saints Pères et des écrivains ecclésiastiques, les citations et les allusions que l'on rencontre dans leurs écrits, l'usage qu'en ont fait les anciens hérétiques, les versions des livres du Nouveau Testament, les manuscrits les plus anciens presque à l'unanimité, et aussi les preuves intrinsèques tirées du texte même des Livres sacrés oblige-t-il à affirmer d'une manière certaine que Marc, disciple de Pierre et son interprète, et que le médecin Luc, auxiliaire et compagnon de Paul, sont réellement les auteurs des évangiles qui leur sont respectivement attribués?

Rép. — Oui.

Pour établir l'authenticité de saint Marc et de saint Luc, la Commission biblique fait appel à deux groupes d'arguments : les uns sont empruntés à la critique externe : témoignages des Pères, des écrivains ecclésiastiques et des hérétiques, titres des versions et des manuscrits du Nouveau Testament; les autres sont empruntés à la critique interne, c'est-à-dire à l'étude même du texte de saint Marc et de saint Luc susceptible de nous fournir quelques indications de nature à préciser ou à confirmer les données déjà acquises par

l'examen des témoignages traditionnels. C'est là un exemple, et il vient de haut, de fidélité à la vraie méthode historique.

Voyons successivement comment se justifie pour saint Marc et pour saint Luc l'opinion de la Commission biblique.

1. *Authenticité de l'Évangile de saint Marc.* — *a) Pères et écrivains ecclésiastiques.* — Le plus ancien témoin de la tradition en faveur de l'évangile de saint Marc et aussi le plus important est, encore cette fois, Papias. On lit, dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe (l. III, c. XXXIX, 15, traduct. Grapin) : « Marc étant l'interprète de Pierre, écrivit exactement, mais sans ordre, tout ce qu'il se rappelait des paroles ou des actions du Christ, car il n'a ni entendu, ni accompagné le Sauveur. Plus tard, ainsi que je l'ai rapporté, il a suivi Pierre. Or, celui-ci donnait son enseignement selon les besoins et sans nul souci d'établir une liaison entre les sentences du Seigneur. Marc ne se trompe donc pas en écrivant selon qu'il se souvient; il n'a eu qu'un souci : ne rien laisser de ce qu'il avait entendu et ne rien dire de mensonger. »

Papias, dont les *Exégèses* remontent, nous l'avons vu (col. 1231), au deuxième quart du IIe siècle, ne donne pas ici son opinion personnelle, mais celle d'un plus ancien que lui, d'un presbytre : « Et le presbytre disait ceci... » Que ce presbytre ait été l'apôtre saint Jean comme le veut M. Lepin (*Dict. apologétique*, t. I, col. 1637-1640), ou qu'il faille, avec Eusèbe (*H. E.*, l. III, c. XXXIX, 4 et 5) et de nombreux exégètes contemporains, Lagrange, Venard, Jacquier, Bardy, de Grandmaison, etc., le distinguer des apôtres (voir sur cette question dom Chapman, *Le témoignage de Jean le presbytre au sujet de saint Marc et de saint Luc*, dans *Rev. bénédictine*, juillet 1905, p. 357-376; du même, *John the presbyter and the fourth Gospel*, Oxford, 1911), il n'en reste pas moins acquis que par le témoignage de Papias nous atteignons ou la tradition apostolique elle-même, ou un auditeur immédiat des apôtres. Or, que nous apprend Papias?

a. Que Marc ne fut pas un témoin direct du Christ, mais seulement le compagnon, le disciple de Pierre; b. qu'il ne se proposa pas d'écrire un autre évangile que celui que Pierre donnait par sa catéchèse; c. que son évangile, par conséquent, n'a pas d'autre ordre chronologique que celui que Pierre mettait dans sa catéchèse.

On ne saurait établir, et au point de vue historique, le fait est d'importance, de dépendance plus étroite entre l'évangile de Marc et la catéchèse de Pierre, et il est impossible, tout le monde en convient aujourd'hui, de mettre sérieusement en question l'identité de notre évangile de Marc avec l'écrit que visait Papias (cf. Harnack, dans *Die Chronologie der altchristlich. Lit.*, t. I, Leipzig, 1897, p. 652). Interprète ou secrétaire de Pierre, Marc le devint surtout en rédigeant le second évangile d'après la prédication du prince des apôtres.

Cette étroite dépendance de Marc évangéliste vis-à-vis de Pierre est aussi parfaitement mise en relief par saint Irénée : « Marc, disciple et interprète de Pierre, nous a transmis par écrit ce que Pierre avait prêché », καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα (*Contra hæres.*, l. III, c. I, 1, *P. G.*, t. VII, col. 844, et dans Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. VIII, 1; *Contra hæres.*, l. III, c. X, 6, *P. G.*, t. VII, col. 872), par saint Justin qui appelle notre second évangile *Mémoires de Pierre* (*Dialog.*, CVI, *P. G.*, t. VI, col. 724), par Tertullien, « *licet et Marcus quod edidit, Petri adfirmatur, cujus interpres Marcus* », *Contra Marcion.*, l. IV, c. II, *P. L.*, t. II, col. 363, 367), par Origène, « le second [évangile] est celui selon Marc, qui l'a fait selon les indications de Pierre... », ὡς Πέτρος ὑφηγήσατο αὐτῷ, dans Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XXV, 5, cf. aussi *In Lucam homil.*, I, *P. G.*, t. XIII, col. 1802, 1803), par un ancien prologue latin que Donat. de Bruyne date d'avant 170 (*Rev. bénédictine*, juillet 1928) et que le P. Lagrange croit postérieur à saint Irénée (*Rev. biblique*, 1929, p. 115 sq.) où nous lisons que Marc fut *interpres Petri. Iste post discessionem ipsius Petri descripsit idem hoc in partibus italiæ evangelium.*

Clément d'Alexandrie invoque la tradition des presbytres, παράδοσιν τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων, pour indiquer que l'évangile de Marc fut rédigé à la demande des auditeurs de Pierre (dans Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XIV, 5, et *Adumbratio, in I Petri*, V, 13 *P. G.*, t. IX, col. 732). Pierre, informé, ne fit rien pour s'opposer au dessein de son disciple et rien non plus pour l'encourager, tandis que, selon Eusèbe de Césarée, informé par révélation de ce qui se passait, il aurait vu l'entreprise avec joie et autorisé l'usage de l'écrit de Marc pour la lecture dans les églises (*H. E.*, l. II, c. XV, 1 et 2). Il semble bien que, pour ces nouveaux détails qui prêteraient à Pierre une attitude contradictoire, Eusèbe ne soit l'écho ni de Papias, ni de Clément, mais de détails peu autorisés visant à compléter, sans souci de la contredire, la tradition de Clément d'Alexandrie (cf. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, 4e édit., Paris, 1929, p. XXIII).

Le plus grand nombre des autres Pères ou écrivains ecclésiastiques ne font que répéter par la suite ce que nous savons déjà.

b) Attitude des hérétiques. — La lecture du *Contra hæreses*, de saint Irénée, montre combien les hérétiques des premiers siècles recouraient aux quatre évangiles pour attaquer nos dogmes et légitimer leurs erreurs. Ils torturaient les textes, épiloguaient sur les moindres mots pour y découvrir des contradictions, des expressions douteuses ou répréhensibles. Sans doute, en ce qui regarde saint Marc, leurs citations ou leurs allusions sont d'une utilisation assez délicate parce qu'elles sont d'une étendue restreinte et offrent trop de points de ressemblance avec les passages correspondants des autres évangiles, spécialement de l'évangile de saint Matthieu qui, dans l'antiquité, fut bien plus utilisé que ne le fut celui de saint Marc. Toutefois, de l'attitude générale des hérétiques vis-à-vis du second évangile, il résulte que son authenticité ne fut jamais niée ou même discutée par eux. L'opinion régnante s'est imposée à eux avec une telle unanimité et avec de telles garanties de certitude qu'ils ont dû l'adopter. Irénée signale même certains hérétiques, qui étaient plutôt partisans de l'évangile de Marc sans néanmoins rejeter les autres pour ce motif. Leur position était analogue, somme toute, à celle de Marcion, qui préférait adopter l'évangile de saint Luc en le mutilant, mais admettait quand même l'authenticité des trois synoptiques.

c) Titres des versions et des manuscrits. — Ces titres ne sont pas des auteurs de nos évangiles, mais, comme nous l'avons déjà fait remarquer (cf. col. 1233), ces titres remontent à la seconde moitié du IIe siècle et il devint nécessaire de les mettre en tête du rouleau de papyrus ou de parchemin contenant un récit évangélique quand les Églises commencèrent à se servir simultanément de plusieurs évangiles. La formule usitée : Κατά Μάρκον, κατά Λουκαν, désignait par cet accusatif, qui équivalait dans la basse grécité à un génitif d'auteur, non pas le garant mais le rédacteur même du récit évangélique. D'ailleurs, il est bien évident que si, par cette expression, on avait voulu ne désigner que le garant de l'évangile, on aurait eu recours non pas aux noms obscurs et sans notoriété de Marc et de Luc, mais aux noms des saints apôtres Pierre et Paul dont Marc et Luc étaient chacun, pour leur part, les fidèles échos. Si donc on a écrit « évan-

gile selon saint Marc », « évangile selon saint Luc », si Tertullien et l'ancienne version syriaque ont traduit ces formules par un génitif d'auteur, c'est parce que ces titres signifiaient pour tous que le second et le troisième évangiles avaient été, en réalité et dans toute l'acception du terme, rédigés respectivement par saint Marc et par saint Luc (cf. Prat, *La question synoptique : L'origine des évangiles selon saint Marc et selon saint Luc*, dans les *Études*, t. CXXXIII, 1912, p. 590-592).

d) L'étude même de l'évangile de Marc confirme les données de la tradition. — A la façon dont sont racontés, dans cet évangile, les incidents relatifs à Pierre, surtout quand ces incidents sont communs aux trois synoptiques : vocation de Pierre, I, 16, omission de la marche sur les eaux, de la collation de la primauté, du statère trouvé dans la bouche du poisson, récit des reproches faits par Jésus (VIII, 33) et du triple reniement (XIV, 66-72); aux traits spéciaux qu'ajoute saint Marc pour décrire jusque dans les moindres circonstances les faits et miracles : I, 20; II, 2-4; IV, 38; V, 3-5, 13, 37; VI, 33-44; VII, 26; VIII, 14; IX, 2-8; X, 46; XV, 21, etc., on se rend compte que celui qui a rédigé notre second évangile fut un disciple familier de saint Pierre. On voit également que cet auteur était Juif à son usage des hébraïsmes (Marc, V, 41; VII, 11, 34; XVI, 2), à son style sans élégance avec pléonasmes et répétitions (Marc, II, 19; VII, 13; XII, 23; XIII, 19), à sa connaissance des coutumes juives (Marc, VII, 3); il écrivit non pour des Juifs, puisqu'il explique hébraïsmes et coutumes juives, mais pour des Latins, à en juger par les mots latins grécisés dont il se sert souvent (Marc, II, 23; V, 9, 15, 23; VI, 27, 37; X, 12; XI, 32; XII, 14, 15, 42; XIV, 5; XV, 15, 21, 39, 44, 45, etc.), et le cadre de son histoire évangélique se trouve précisément circonscrit par la catéchèse de Pierre telle que le prince des apôtres la délimitait avant l'élection de Papias (Act., I, 21 sq.) et l'exposait au centurion Corneille (Act., X, 34-43). Le grec, d'usage courant à Rome, durant les deux premiers siècles, fut la langue dans laquelle Marc rédigea son évangile. L'opinion de Bellarmin (*De Verbo Dei*, II, 7) et de Baronius (*Annal., ad ann. 45*, n. 39), selon lesquels le second évangile aurait été écrit en latin, a été reprise de nos jours par L. Couchoud (*L'évangile de Marc a-t-il été écrit en latin?* dans *Rev. de l'histoire des religions*, 1926, p. 162-192) mais sans succès (cf. Lagrange, *L'évangile de saint Marc n'a pas été écrit en latin*, dans *Rev. biblique*, 1928, p. 100-116).

2. *Authenticité de l'évangile de saint Luc.* — *a) Pères et écrivains ecclésiastiques.* — Une tradition constante, remontant à une haute antiquité, attribue le troisième évangile à Luc, « le médecin, aide et compagnon de Paul ». Les témoins principaux de cette tradition sont : saint Irénée : καὶ Λουκᾶς δὲ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βίβλῳ κατέθετο, « Luc, le compagnon de Paul, publia en un livre l'Évangile prêché par lui » (dans Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. VIII, 3, et *Contra hæres.*, *P. G.*, t. VII, col. 845, 872, 879, 913, 986; cf. Hoh, *Die Lehre des heilig. Irenäus*, p. 28-30). Saint Irénée, dont ces divers passages montrent à quel point il connaissait parfaitement notre troisième évangile, rattache si étroitement à saint Paul l'œuvre de saint Luc qu'il semble supposer que l'Apôtre le chargea de faire connaître ce qu'il savait par lui de la vie de Jésus et de son enseignement.

Le canon de Muratori, sensiblement à la même époque, vers 170-200, consacre au troisième évangile la notice suivante que nous citons d'après Kirch, *Enchiridion fontium historiæ ecclesiasticæ*, n. 156, en maintenant avec Lagrange et Harnack la leçon *juris studiosum*, au lieu de celle proposée par Zahn, *itineris studiosum;* par Hort, *itineris sui socium;* par Lietzmann et Kirch, *litteris studiosum :*

Tertium evangelii secundum Lucam
Lucas iste medicus, post ascensum Christi
cum eum Paulus quasi juris studiosum
secum adsumpsisset, nomine suo
ex opinione conscripsit, Dominum tamen nec ipse
vidit in carne, et ideo prout assequi potuit
ita et a nativitate Iohannis incipit dicere...

donc, d'après le *Muratorianum*, le troisième évangile, clairement désigné par son début, a été écrit *ex opinione* d'après la prédication de Paul; *audita magis quam visa referens* suivant l'expression de saint Jérôme ou encore *à sa manière*, faisant allusion au prologue de l'évangile par Luc, médecin, versé dans l'étude du droit, qui n'avait pas vu le Christ aux jours de sa vie terrestre.

Clément d'Alexandrie connaît et utilise souvent l'évangile selon Luc (*P. G.*, t. VIII, col. 386, 394, 404, 885; t. IX, col. 732), et Origène ajoute que cet écrit fut loué par Paul et composé pour les gentils (dans Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XXV, 5).

Tertullien, à la fin du IIe siècle, n'est pas moins explicite : *Nam et Lucæ digestum Paulo adscribere solent* (*Contra Marcion.*, *P. L.*, t. II, col. 367) *: Nobis fidem ex apostolis Joannes et Matthæus insinuant; ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant... Nam ex iis commentatoribus quos habemus Lucam videtur Marcion elegisse, quem cæderet. Porro Lucas non apostolus sed apostolicus, non magister sed discipulus, utique magistro minor; certe tanto posterior, quanto posterioris apostoli sectator, Pauli sine dubio. P. L.*, t. II, col. 363, 364.

Pour les siècles postérieurs, mentionnons : Eusèbe (*H. E.*, l. III, c. IV, 6), les *Constitutions apostoliques* (*P. G.*, t. I, col. 729), saint Jérôme (cf. Wordsworth-White, t. I, p. 12), saint Jean Chrysostome (*P. G.*, t. LX, col. 15), saint Augustin (*P. L.*, t. XXXIV, col. 1043).

Il convient de rapprocher de ces témoignages celui des prologues anonymes contenus dans certains manuscrits de l'ancienne version latine : le *Cavensis*, le *Toletanus*, le *Corbiensis*, rédigés primitivement en grec et, pour ce motif, remontant sans doute à la seconde moitié du IIe siècle, On en trouvera les textes et une étude dans Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, p. XIII-XVII. De cette longue et curieuse notice consacrée à l'auteur du troisième évangile, il résulte que Luc, Syrien d'origine, né à Antioche, médecin de profession, disciple des apôtres, et, en particulier, de Paul, aurait gardé le célibat, vécu jusqu'à 84 ans et serait mort en Béotie. Il aurait écrit son évangile quand déjà Matthieu, en Judée, et Marc, en Italie, avaient rédigé le leur; il l'aurait écrit à l'instigation du Saint-Esprit en Achaïe et les πολλοί visés dans son prologue seraient Marc et Matthieu. Enfin, Luc aurait composé son évangile pour les Grecs convertis afin de les prémunir contre les fables juives ou hérétiques. Il aurait ensuite écrit le livre des Actes des apôtres.

b) Attitude des hérétiques. — Aucune voix ne s'est élevée parmi eux contre l'authenticité de l'évangile de saint Luc. Bien plus, nous savons par Tertullien que Marcion préféra le troisième évangile (*P. L.*, t. II, col. 363, 364); par Clément d'Alexandrie ou par saint Irénée que Valentin, Héracléon, les marcosiens, les ophites s'en servirent beaucoup, et bien qu'il fût adversaire de saint Paul, l'auteur des *Homélies clémentines* ne dédaigna pas de l'utiliser (cf. *Homil.*, III, 15; IV, 71; VIII, 7; IX, 22; Cornely-Merk, *Introduct. specialis*, t. III, p. 126, note 19). Vers 178, Celse reprocha à saint Luc d'avoir eu l'insolence, dans la généalogie de Jésus, de faire remonter au premier homme et aux rois d'Israël le fils d'un charpentier. A propos de la résurrection, Celse prit encore Luc à partie, opposant les récits de Matthieu et de Marc qui montrent deux anges auprès du tombeau à ceux de Luc et de Jean qui n'en men-

tionnent qu'un (cf. *Contra Celsum*, l. II, c. 32; l. V, c. 56, *P. G.*, t. xi, col. 852 et 1269).

A tous ces témoignages s'ajoutent, pour Luc, comme auparavant pour Marc, les titres des versions et des manuscrits.

Nous avons donc le droit de conclure avec Godet (*Introduction au Nouveau Testament*, t. ii, Neufchâtel, 1900, p. 666) qu'une tradition aussi unanime et aussi précise que celle qui désigne le nom de l'auteur du troisième évangile ne peut être un pur accident, et que ceux qui la rejettent sont tenus de l'expliquer. Un autre auteur protestant, Plummer, n'est pas moins catégorique : *It is manifest that in all parts of the christian world the third Gospel... was universally believed to be the work of St. Luke. No one speaks doubtfully on this point.* (*Critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. Luke*, p. 16.)

c) L'étude de l'évangile de Luc confirme les affirmations de la tradition. — Nous nous contenterons de donner ici, comme nous l'avons fait pour saint Marc, quelques indications. L'examen du texte du troisième évangile prouve que son auteur était un personnage cultivé, sachant écrire avec art et élégance. Si l'on trouve dans son récit des termes sémitiques, s'il contient des hébraïsmes principalement dans les premiers chapitres, mais aussi un peu partout dans son évangile, ce fut par souci de respecter fidèlement ses sources et de conserver à la catéchèse apostolique son cachet primitif. En général, Luc évite les termes sémitiques et les mots latins grécisés que la domination romaine avait fait pénétrer dans le langage courant. L'auteur du troisième évangile se sert aussi parfois, dans la description des miracles ou des maladies, de termes médicaux appropriés, enfin, sa qualité de disciple et de compagnon de Paul se trahit et par l'affinité des mots et des phrases et par la communauté des pensées (cf. A. Plummer, *Critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. Luke*, Edinburgh, 1901, p. xli-lxvii; Vogel, *Zur Charakteristik des Lucas nach Sprache und Stil*, Leipzig, 1897; Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, 1921, c. iv, p. xcv-cxxviii; du même, *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne* 1912, p. 96-100; Harnack, *Luke the physician*, 1911. Voir dans le *Supplément* au mot Testament *(Nouveau, Évangiles)* l'étude qui sera publiée sur l'œuvre littéraire de saint Luc.

2° *Date de composition des évangiles de saint Marc et de saint Luc (art. 5, 6, 7).*

Art. 5. — Utrum, quoad ordinem chronologicum evangeliorum, ab ea sententia recedere fas sit, quæ, antiquissimo æque ac constanti traditionis testimonio roborata, post Matthæum, qui omnium primus Evangelium suum patrio sermone conscripsit, Marcum ordine secundum et Lucam tertium scripsisse testatur; aut huic sententiæ adversari vicissim censenda sit eorum opinio quæ asserit evangelium secundum et tertium ante græcam primi evangelii versionem esse compositum?	Art. 5. — Pour ce qui est de l'ordre chronologique des évangiles, est-il permis de s'écarter de l'opinion fondée sur le témoignage, à la fois très ancien et constant de la tradition, qui atteste qu'après Matthieu, qui, le premier de tous, écrivit son évangile dans la langue de son pays, Marc écrivit le second et Luc le troisième ; ou bien doit-on considérer comme contraire à cette opinion, l'assertion d'après laquelle le second et le troisième évangiles auraient été composés avant la traduction en grec du premier évangile?
Resp. — Negative ad utramque partem.	Rép. — Non sur les deux points.
Art. 6. — Utrum tempus compositionis evangeliorum Marci et Lucæ usque ad urbem Jerusalem eversam differre liceat; vel, eo quod apud Lucam prophetia Domini circa hujus urbis eversionem magis determinata videatur, ipsius saltem Evangelium obsidione jam inchoata fuisse conscriptum, sustineri possit?	Art. 6. — Est-il permis de renvoyer la date de la composition des évangiles de Marc et de Luc jusqu'à la ruine de Jérusalem; — ou bien, de ce que dans saint Luc la prophétie du Seigneur touchant la ruine de cette ville semble plus circonstanciée qu'ailleurs, peut-on soutenir que cet évangile au moins aurait été rédigé après le début du siège?
Resp. — Negative ad utramque partem.	Rép. — Non sur les deux points.
Art. 7. — Utrum affirmari debeat evangelium Lucæ præcessisse librum *Actuum apostolorum;* et cum hic liber, eodem Luca auctore, ad finem captivitatis romanæ Apostoli fuerit absolutus ejusdem evangelium non post hoc tempus fuisse compositum?	Art. 7. — Doit-on affirmer que l'évangile de saint Luc a précédé le livre des Actes des apôtres et, puisque ce livre, qui a le même Luc pour auteur, fut achevé vers la fin de la captivité de saint Paul à Rome, doit-on dire que l'évangile de saint Luc n'a pas été composé après cette date?
Resp. — Affirmative.	Rép. — Oui.

Enchirid. biblic. n. 412, 413, 414.

Nous avons pu parler de l'authenticité de saint Marc et de saint Luc sans exposer quel était l'état de la question chez les catholiques au moment où la Commission biblique édicta son décret car aucune controverse n'existait sur ce point parmi eux, l'*Ur-Markus* ou Marc soi-disant primitif n'y comptait pas d'adeptes et, avec de nombreux auteurs protestants ou critiques indépendants, ils considéraient Marc et Luc comme ayant été les rédacteurs des écrits qui nous étaient parvenus sous leur nom. Tout autre fut, au contraire, la situation de la critique catholique vis-à-vis de l'époque où s'exerça l'activité littéraire des deux disciples de Pierre et de Paul; sur ce point régna la plus grande confusion. On fit composer l'évangile de saint Marc entre 42 et 70 selon que l'on tint compte du texte d'Irénée en y voyant indiqué le trépas des apôtres Pierre et Paul (cf. col. 1240) ou que l'on se rallia au sentiment de l'ensemble des Pères et écrivains ecclésiastiques affirmant, au contraire, que le second évangile avait été composé du vivant de saint Pierre. L'énumération suivante permettra de juger de la diversité des opinions émises autrefois : Patrizzi, Schegg, Aberle, en 42; dom Calmet, Ubaldi, Mgr Lamy, Liagre, en 43; Glaire, Didon, Kaulen, en 42-44; Belser, en 44; Cornelius a Lapide, en 45; Fouard, en 49; Bacuez, en 46-50; Harnack et Mgr Batiffol, avant 60; Cornely, peu après 60; Brassac, avant 63; Mgr Le Camus, vers 66-77 mais avant 70; Jacquier, vers 64-67; Rose, entre 60-70. Aucun exégète catholique toutefois ne laissa entendre que le c. xiii de saint Marc pût autoriser à reporter la rédaction du second évangile après la ruine de Jérusalem. Des écarts non moindres existaient aussi à propos de la date de rédaction de saint Luc. Sans doute, on ne pouvait pas remonter aussi loin, saint Luc ne s'étant rencontré avec saint Paul qu'au cours de la seconde mission (50-52), mais on descendait beaucoup plus bas et certains catholiques étaient assez enclins à s'autoriser de Luc, xxi, 20-24, pour reporter après 70 la composition du troisième évangile. Les dates mises en avant étaient : Cornely, 59-63; Belser, 61-62; Mgr Batiffol, avant 62; Brassac, avant 62-63; Jacquier, 60-70; Schanz, 67-70; Loisy, alors qu'il était encore des nôtres, vers 75; Harnack (en 1897), de 78-93!

Pour déterminer la date des évangiles de saint Marc et de saint Luc, la Commission biblique procède par étapes successives dans les articles 5, 6 et 7 de sa décision du 26 juin 1912.

1. Elle rappelle l'ordre chronologique de composition des évangiles : Matthieu araméen, Marc, Luc affirmé par une tradition ancienne et constante; de cet ordre chronologique elle s'était déjà autorisée le 19 juin 1911, dans la décision concernant saint Matthieu, art. 2 (cf. col. 1236). Elle admet toutefois, et

avec toutes les conséquences d'ordre littéraire qui peuvent en résulter, que la traduction grecque du premier évangile a pu être faite après la composition des évangiles de saint Marc et de saint Luc. Et comme cette traduction grecque est substantiellement identique à l'original araméen, on voit nettement que cet article 5 corrobore l'article 2 de la décision sur le problème synoptique édictée le même jour pour mettre en relief la priorité du Matthieu (araméen) sur Marc et Luc et s'opposer ainsi nettement à l'hypothèse dite des deux sources, cf. col. 1226. Dans cet article 5, on insiste bien plus sur la priorité de Matthieu par rapport à Marc et à Luc que sur l'antériorité de Marc sur Luc.

2. Elle ne permet pas de différer la composition des évangiles de saint Marc et de saint Luc jusqu'à la ruine de Jérusalem, donc, jusqu'à 70 (art. 6, § 1). Et, du fait que la prophétie de Notre-Seigneur concernant cette catastrophe apparaît plus déterminée dans saint Luc, elle déclare qu'on n'est pas autorisé, pour ce motif, à soutenir que cet évangile a été écrit, à tout le moins, au début du siège de Jérusalem (art. 6, § 2).

Les trois synoptiques, on le sait, contiennent un discours de Jésus sur la ruine de Jérusalem et la fin du monde. Déjà, à propos de saint Matthieu (XXIV), la Commission biblique avait montré (art. 3, cf. col. 1238) qu'elle considérait le c. XXIV comme une véritable prophétie et qu'elle n'y voyait aucun argument plausible pour reporter après 70 la rédaction de l'original araméen. Elle agit de même dans sa décision sur saint Marc et sur saint Luc. Si elle passe sous silence le c. XIII de saint Marc et ne fait allusion qu'au chapitre XXI de saint Luc, c'est uniquement parce que seuls des critiques indépendants avaient parfois prétendu que divers traits de Marc (XIII, 14, 24) supposaient Jérusalem investie, sinon déjà prise. Ils n'avaient pas réussi à rallier à leur opinion des exégètes catholiques. Certains d'entre nous, au contraire, s'étaient laissés aller, en raison de Luc, XXI, 20-24, à déclarer que le disciple de Paul avait tout au moins écrit au début du siège, quand Jérusalem était bloquée par les armées de Titus. Cette opinion, la Commission biblique la rejette et, en nous plaçant en dehors de toute idée confessionnelle, sur le seul terrain de la critique littéraire et historique, nous allons montrer que son point de vue est parfaitement justifié, que pas une phrase du troisième évangile n'impose la rédaction de cet écrit aux abords de l'an 70. Harnack lui-même, qui écrivait, en 1893, dans sa *Chronologie* : « De l'aveu de tous les critiques, le troisième évangile présuppose la ruine de Jérusalem », avouait, en 1911 : « Il est prouvé qu'il est tout à fait inexact de dire que les passages eschatologiques nous forcent à conclure que le troisième évangile a été écrit après l'année 70. » (*Date of the Acts*, p. 123, 124.) Et il avait sur ce point tout à fait raison comme nous allons le voir.

Les deux textes de saint Luc sur lesquels on s'appuie pour placer après 70 la rédaction du troisième évangile, sont : XIX, 43, 44, et XXI, 20-24 : paroles de Jésus pleurant sur Jérusalem ou paroles de Jésus annonçant la ruine prochaine de la capitale du judaïsme et la fin du monde. A y regarder de près, on constate que seuls les ỹ. 43 et 44 du c. XIX et les ỹ. 20, 24 du c. XXI diffèrent sensiblement des paroles de Jésus telles qu'elles sont rapportées par les deux autres synoptiques. Dans les c. XIX, 43, et XXI, 20, on indique pour Jérusalem le signe avant-coureur de la catastrophe finale : la place sera environnée de tranchées, investie et serrée de toutes parts. Cette description a pour but de remplacer l'image par trop juive de *l'abomination de la désolation* qui n'aurait pas été comprise des lecteurs d'origine païenne du troisième évangile; elle n'implique nullement un spectacle vu au moment où l'auteur écrivait. Il a suffi à Luc de connaître la manière dont on procédait dans l'antiquité pour s'emparer des villes qui ne voulaient pas se rendre pour reproduire fidèlement, à l'intention de ses lecteurs, la pensée de Jésus tout en la dépouillant de la couleur trop judaïque qu'elle revêtait dans Matthieu, sans pour cela atténuer en rien la prophétie concernant le sort qui serait finalement réservé à la place assiégée. Il est bien évident qu'un siège conduit avec une pareille rigueur devait amener à brève échéance l'issue fatale. Et, dès lors que Luc, en traduisant autrement *l'abomination de la désolation*, n'avait plus de motif pour faire allusion au prophète Daniel, l'incise « que celui qui lit entende » devait être supprimée!

Les ỹ. 44 du c. XIX et 24 du c. XXI décrivent de façon concrète les malheurs qui vont fondre sur la cité coupable : une partie des habitants sera passée au fil de l'épée au cours du combat ou dans l'ivresse du succès, les autres seront emmenés captifs parmi toutes les nations. Et Jérusalem détruite sera foulée aux pieds jusqu'à ce que soient accomplis les temps des nations. Rien, dans ces versets, ne suppose accompli l'événement de 70; les conséquences de la prise de la ville, d'ordre général, ne sont nullement circonstanciées : le meurtre ou la captivité des habitants et des défenseurs, la destruction de la place étaient selon l'usage du temps. Si Luc avait écrit après 70, avec le secret dessein que lui prêtent certains de préciser par les faits la prophétie de Jésus, il semble difficile d'admettre qu'il n'ait rien laissé transpirer dans son récit des horreurs et des souffrances de ce terrible siège, qu'il se soit contenté de ce terme vague de gentils pour désigner les Romains et qu'il ait parlé sans spécifier davantage de la captivité des Juifs dans toutes les nations.

La fin du ỹ. 24 du c. XXI : « Jérusalem sera foulée par les gentils jusqu'à ce que soient accomplis les temps des nations », n'accentue pas l'intervalle de temps devant s'écouler entre la ruine de Jérusalem et la fin du monde plus que ne l'ont fait les autres synoptiques. Saint Matthieu, XXIV, 14, et saint Marc, XIII, 10, ne déclarent-ils pas de leur côté que l'Évangile devra être prêché dans tout l'univers avant la catastrophe suprême? N'est-ce pas supposer, de ce chef, un très long délai?

Il est donc parfaitement exact de dire que la description de la ruine de Jérusalem dans saint Luc, plus circonstanciée en apparence seulement, n'impose nullement de faire rédiger le troisième évangile après le début du siège.

3. La Commission biblique déclare que l'évangile de saint Luc a précédé le livre des Actes. Ce point était généralement admis. Puis, se basant sur les Actes, XXVIII, 30-31, elle en conclut que Luc a achevé son récit des Actes, vers la fin de la première captivité de l'Apôtre à Rome, donc vers 62-63. En effet, le livre s'achève avec la seconde année de la captivité de Paul : il ne contient rien sur son acquittement; rien sur la mort de saint Pierre ni sur celle de saint Paul. Son silence sur de tels sujets ne se comprend que parce que le livre était déjà rédigé et, sans doute, répandu quand se produisirent ces divers événements. Cf. L. Pirot, ACTES DES APÔTRES, dans le *Supplément*, t. I, col. 56. Si les Actes ont été composés vers 62-63, les évangiles de Marc et de Luc sont antérieurs à cette date et ainsi nos trois évangiles synoptiques, rédigés d'après des sources écrites ou orales par des témoins du Christ ou des familiers de témoins du Christ, ont tous vu le jour, au plus tard, moins de trente ans après la mort de Jésus. Cf. Brassac, *La Commission biblique n'a-t-elle pas fixé, par des décrets récents, la date de composition des évangiles*, dans *Revue apologétique*, 1er octobre 1919, p. 61, 62.

3° *Valeur historique des évangiles de saint Marc et de saint Luc (art. 8, 9).*

Art. 8. — Utrum præ oculis habitis tum traditionis testimoniis, tum argumentis internis, quoad fontes, quibus uterque evangelista in conscribendo evangelio usus est, in dubium vocari prudenter queat sententia, quæ tenet Marcum juxta prædicationem Petri, Lucam autem juxta prædicationem Pauli scripsisse, simulque asserit iisdem evangelistis præsto fuisse alios quoque fontes fide dignos sive orales sive etiam jam scriptis consignatos?

Resp. — Negative.

Art. 8. — Si l'on considère d'un côté les témoignages de la tradition et de l'autre les critères internes relatifs aux sources auxquelles ont recouru l'un et l'autre évangélistes pour écrire leur évangile, peut-on prudemment révoquer en doute l'opinion qui enseigne que saint Marc a écrit suivant la prédication de saint Pierre et saint Luc selon celle de saint Paul et qui soutient en même temps que ces évangélistes ont eu à leur disposition d'autres sources dignes de foi, soit orales, soit déjà consignées par écrit?

Rép. — Non.

Art. 9. — Utrum dicta et gesta, quæ a Marco juxta Petri prædicationem accurate et quasi graphice enarrantur, et a Luca, *assecuto omnia a principio diligenter* per testes fide plane dignos, quippe *qui ab initio ipsi viderunt et ministri fuerunt sermonis*, sincerissime exponuntur, plenam sibi eam fidem historicam jure vindicent, quam eisdem semper præstitit Ecclesia; an e contrario eadem facta et gesta censenda sint historica veritate, saltem ex parte, destituta, sive quod scriptores non fuerint testes oculares, sive quod apud utrumque evangelistam defectus ordinis ac discrepantia in successione factorum haud raro deprehendantur, sive quod, cum tardius venerint et scripserint, necessario conceptiones menti Christi et apostolorum extraneas aut facta plus minusve jam imaginatione populi inquinata referre debuerint, sive demum quod dogmaticis ideis præconceptis, quisque pro suo scopo, indulserint?

Resp. — Affirmative ad primam partem, negative ad alteram.

Cf. *Enchiridion biblic.*, n. 415, 416.

Art. 9. — Les paroles et les actes racontés très sincèrement par saint Marc, selon la prédication de Pierre, avec le plus grand soin, comme s'il avait écrit sous sa dictée et par saint Luc qui « s'était appliqué à connaître exactement toutes choses depuis l'origine » au moyen de témoins dignes de foi, puisqu' « ils avaient tout vu dès le commencement et avaient été ministres de la parole » (Luc, I, 2-3), méritent-ils vraiment la pleine confiance historique que l'Église leur a toujours accordée ; ou bien, au contraire, ces mêmes faits et gestes sont-ils dénués, en partie au moins, de toute véracité historique soit parce que les narrateurs n'en furent pas les témoins oculaires, soit parce qu'on remarque souvent, dans l'un ou l'autre évangéliste, un manque d'ordre, une différence dans la succession des faits — soit encore parce que, étant venus et ayant écrit plus tard, ils ont dû nécessairement présenter des conceptions étrangères à la pensée du Christ et des apôtres ou des faits déjà plus ou moins altérés par l'imagination populaire; soit enfin, parce qu'ils ont obéi, chacun selon son point de vue propre, à des idées dogmatiques préconçues?

Rép. — Oui, à la première partie, non à la seconde.

Voir dans le *Supplément* au mot Testament *(Nouveau, Évangiles).*

Rappelons seulement des faits qui, mettant en relief la valeur historique indiscutable des évangiles de Marc et de Luc, réduisent indirectement à néant les raisons, alléguées par certains, pour ne pas accorder à ces écrits, au point de vue des faits ou de la doctrine, la confiance que nous leur accordons nous-mêmes.

Nous avons, pour nous inspirer cette confiance, avant tout examen du texte de saint Marc et de saint Luc, le suffrage unanime de la tradition comme le rappelle si à propos la Commission biblique, (art. 8). Ce suffrage s'est pour ainsi dire concrétisé dans deux formules : l'évangile de Marc, qui, au dire de saint Justin, interprète les *Mémoires de Pierre* (*Dialog. avec Tryphon*, c. VI) et saint Paul qui été, selon une expression très heureuse de Tertullien, *l'illuminateur de Luc* (*Adv. Marcion.*, l. IV, c. II). Il ne faudrait pas toutefois assimiler les deux cas. Marc, interprète de Pierre, a transmis, d'après ses souvenirs fidèles, la catéchèse que prêcha à Jérusalem d'abord, à Rome ensuite, le prince des apôtres, tandis que Luc, tout en reflétant l'influence doctrinale et catéchétique de saint Paul, n'a pas écrit un évangile qui pourrait s'intituler de semblable façon : *Mémoires de Paul.* Comme Luc nous le dit lui-même (I, 2-3) (art. 9) et, ainsi que nous le constaterons plus bas, il n'est pas redevable à Paul, qui ne fut pas le témoin de la vie du Christ, des matériaux de son évangile; il s'est procuré ceux-ci en les empruntant, comme nous le verrons, à des sources déjà écrites ou en les recueillant auprès de témoins immédiats des faits dont il voulait nous faire le récit.

L'examen interne de l'un et l'autre évangiles permet d'ailleurs de reconnaître les sources dont ils se sont inspirés, de juger la manière dont ils les ont utilisées, pour guider, sans l'entraver, leur liberté d'écrivain, d'apprécier l'exactitude du tableau qu'ils ont esquissé de la vie du Christ et la fidélité avec laquelle ils ont reproduit sa doctrine.

Marc ne semble guère avoir eu d'autre source que la catéchèse de Pierre. Il la reproduit depuis le baptême de Jean jusqu'à l'ascension (Act., I, 22) et c'est pour cela qu'il s'accorde plutôt pour les faits avec la catéchèse hiérosolymitaine consignée dans Matthieu. Il n'a en propre que trois incidents : la guérison du sourd-muet (VII, 31-37), celle de l'aveugle de Bethsaïde (VIII, 22-26) et l'épisode du jeune homme qui s'enfuit nu de Gethsémani, la nuit de la passion (XIV, 51-52). Il eut en saint Pierre un informateur incomparable. Pierre avait vu, il avait vécu ce qu'il racontait. Il avait noté avec fidélité, dans sa mémoire, les attitudes, les gestes, les regards, les sentiments de Jésus, des apôtres, des pharisiens, de la foule; il faisait simplement le récit des scènes auxquelles il avait assisté et Marc eut cette bonne fortune de pouvoir recueillir cette précieuse catéchèse avant que le temps ne l'ait décolorée ou refroidie. C'est pour cela que chez Marc « tout est pris sur le vif » (Renan, *Les évangiles*, p. 119).

Il suffit, pour bien s'en rendre compte, de comparer quelques récits communs aux trois, par exemple : la résurrection de la fille de Jaïre (V, 21-43), la tempête apaisée (IV, 35-41), la guérison du possédé de Gérasa (V, 1-21), de l'enfant épileptique (IX, 14-29) ou encore la première multiplication des pains (VI, 30-44). Dans cet évangile si bref qu'on a pu le qualifier fort justement « d'aide-mémoire de missionnaire » (cf. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. I, p. 73), les détails pittoresques, les descriptions concrètes abondent. On a vraiment l'impression de scènes vécues (I, 35-39; II, 1-12; III, 20-21, etc.), pleines de couleur locale (V, 26, 30-33; VI, 3, 5, 6, 20; VII, 3, 4, 26, 33-34; X, 16, 17, 21, 32, etc.). On croirait voir les événements se dérouler sous nos yeux tant les impressions des témoins, qu'elles soient bienveillantes ou hostiles, sont fidèlement notées (I, 22, 27, 33, 37, 45; II, 4, 6, 7; III, 2, 6, 9, 20, 22, 30; IV, 38; VI, 51, 52; IX, 31; X, 32, etc.). On a la sensation, en lisant Marc, de suivre vraiment le ministère de Jésus dans sa progression historique; d'abord une première période de libre prédication au milieu de l'enthousiasme populaire, puis la naissance et la croissance de l'hostilité pharisaïque. En face de ce bloc ennemi, Jésus constitue son parti en la personne des Douze et de quelques disciples; viennent ensuite des voyages qui permettent tout à la fois à Notre-Seigneur d'échapper à ses ennemis et de se consacrer à la formation des Douze jusqu'au moment où

sonnera l'heure de la grande révélation messianique et du sacrifice rédempteur. De tous les apôtres, saint Pierre est le seul dont la personnalité soit nettement accusée. Il nous apparaît avec son caractère généreux, primesautier, plein d'initiative et d'entrain sans être pour cela idéalisé. Alors que la fameuse promesse de Césarée de Philippe est passée sous silence, sa chute et son repentir sont retenus à une époque où il était entouré de la vénération des fidèles. Tout aussi exacte et réaliste est la description du Christ résultant de la catéchèse de Pierre telle que nous l'a transmise saint Marc (III, 5; VI, 34; VIII, 2, 3; X, 14, 21). Alors qu'un mot ou un geste suffisent, d'ordinaire, à Jésus pour accomplir ses miracles, Marc raconte avec complaisance quels furent les moyens employés par Jésus pour la guérison du sourd-muet (VII, 33-35) ou celle de l'aveugle de Bethsaïde (VIII, 23-25) et il indique avec quelle lenteur se réalisa le prodige, réponse anticipée à ceux de nos modernes critiques qui en viennent à le soupçonner d'avoir sciemment altéré l'objectivité des faits pour mieux établir la divinité de Jésus, d'avoir donné dans son évangile une interprétation paulinienne de la tradition primitive. (Loisy, *Les évangiles synoptiques*, t. I, Ceffonds, 1907, p. 116.) On est bien revenu, depuis, d'une appréciation qui n'était pas seulement exagérée, mais totalement erronée (cf. Goguel, *Introd. au N. T.*, t. I : *Les évangiles synoptiques*, Paris, 1923, p. 363). Sans doute, saint Marc enseigne, comme saint Paul, la messianité et la divinité de Jésus, la valeur rédemptrice de sa mort, l'universalisme de l'évangile. Mais ce sont là des vérités essentielles du christianisme primitif. Elles constituent, écrit Rawlinson (*Saint Mark*, London, 1925, introd., p. XLIV) le contenu fondamental de l'Évangile de Jésus-Christ, tel qu'il était proclamé et prêché, au Ier siècle, non seulement par saint Paul, mais par tous ceux qui devinrent missionnaires de Jésus-Christ dans le monde païen. » Et Rawlinson poursuit : «C'est là un paulinisme que saint Pierre aurait endossé. » En écrivant, comme le fit saint Marc, aux environs des années 60-62, des récits comme ceux auxquels nous venons de faire allusion, quand depuis des dizaines d'années le dogme de la divinité du Christ était le fondement de la foi nouvelle, l'interprète de Pierre donnait en cela, comme il fit d'ailleurs par toutes les pages de son évangile, une preuve insigne de son extraordinaire probité, de son souci perpétuel de nous transmettre les paroles et les faits tels qu'il les avait recueillis des lèvres même du prince des apôtres. Tous ces traits, montrent à quel point nous atteignons, à travers le récit de Marc, celui même de saint Pierre (cf. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, p. CXVII).

Luc a recouru, au contraire, n'ayant pas en saint Paul un témoin direct des faits, à de multiples sources écrites ou orales pour retracer d'une façon suivie et avec ordre, l'histoire de Jésus. Lui-même prend soin de nous en avertir (I, 1-3). Il s'est appliqué à connaître exactement toutes choses depuis l'origine en interrogeant ceux qui, dès le commencement, avaient été témoins oculaires et ministres de la parole : les apôtres et les disciples. C'est auprès d'eux qu'il a recueilli, au cours de ses séjours en Judée, en particulier à l'époque de la captivité de saint Paul à Césarée, la plupart des informations contenues dans les c. IX, 51-XVIII, 14; et la majorité des détails qui lui sont propres sur le ministère galiléen (III, 1-IV, 30; VI, 20-VIII, 3), la montée à Jérusalem par Jéricho (XIX, 1-27, 37-44), la passion et les apparitions du Christ ressuscité. En dehors des apôtres et des disciples, on peut soupçonner quelques-uns de ses informateurs, tous témoins de qualité : Cléophas (XXIV, 18), Manahem, qui avait été élevé avec Hérode le tétrarque (Act., XIII, 1), Jeanne, femme de Chuza, l'intendant d'Hérode (Luc., VIII, 3; XXIV, 10), les saintes femmes, parmi lesquelles la mère de Jésus, de laquelle il connut, directement ou non, par catéchèse orale ou par document écrit — il est bien difficile de préciser ce point — tout ce qu'il a consigné dans les deux premiers chapitres de son évangile sur l'enfance de Notre-Seigneur.

Et, ce qui doit nous donner tout à fait confiance dans la valeur historique du récit de Luc, c'est qu'en dehors de la qualité de ses témoins et du sérieux avec lequel il a poursuivi auprès d'eux son enquête, il a pris, comme point d'appui et cadre même de son récit, la catéchèse de saint Pierre. En effet, si sa dépendance vis-à-vis de l'évangile grec de Matthieu, dans sa teneur actuelle ou sous l'aspect d'extraits en grec comprenant les discours, dans l'ordre et à peu près dans la forme où nous les lisons dans l'évangile canonique de Matthieu, est seulement probable (Lagrange, *Évang. selon saint Luc*, p. LXXXV), la dépendance littéraire du troisième évangile, par rapport au second, est absolument certaine. Elle s'appuie sur la ressemblance du style dans les discours et récits communs aux deux évangélistes et plus encore sur leur strict parallélisme dans la suite des épisodes. Il y a, dans Luc, nous le savons, cf. col. 1223, trois sections marciennes dont deux (Luc, IV, 31-VI, 9; VIII, 4-IX, 50) se rapportent au ministère galiléen et la troisième (Luc, XVIII, 15-XXI, 38) à la montée de Jésus à Jérusalem par Jéricho et à son séjour dans la Ville sainte jusqu'au début de la passion (cf. Lagrange, *op. cit.*, p. XLVIII-LVII). Si le parallélisme se bornait à des expressions semblables dans quelques épisodes détachés, on devrait être moins affirmatif pour conclure; mais, dès lors qu'il porte sur des épisodes groupés dans un ordre presque invariable sans être ni précédés ni suivis des mêmes incidents, la conclusion s'impose absolument rigoureuse, faisant ainsi bénéficier saint Luc pour la trame de son récit de la garantie historique de saint Pierre; le troisième évangéliste a eu sous les yeux l'œuvre du second et il s'en est inspiré.

Pour les faits et pour les discours il est donc tributaire de ses propres renseignements et des écrits de ses devanciers; mais, dans la mise en œuvre des faits recueillis sur la vie du Christ ou sur sa doctrine, dans l'esprit qui anime son récit, se vérifie pour lui le verdict de Tertullien faisant de saint Paul son illuminateur. A l'Apôtre des gentils, Luc, doit son intelligence profonde du mystère du Christ. Sans créer ou modifier les incidents, sans solliciter aucunement les textes, et, à fortiori, sans projeter dans le passé une théologie qui, sous l'influence du divin Esprit et la pression des événements, s'était libérée des entraves étroites du judaïsme, guidé par son Maître, Luc sait choisir parmi les traits ou les paroles du ministère public ceux qui sont de nature à faire mieux resplendir la bonté miséricordieuse de Dieu, tempérée pourtant par une juste sévérité, et à montrer l'universalité d'un message et d'une rédemption s'adressant indistinctement à tous : juifs et païens ou samaritains, pharisiens et pécheurs ou publicains, riches et pauvres, hommes et femmes. Avec quelle sollicitude n'a-t-il pas groupé dans son évangile tous les faits susceptibles de faire ressortir le rôle important joué par les saintes femmes au cours de la carrière terrestre de Jésus, les montrant à la peine, étalant leur dévouement généreux, leur attachement fidèle, préludant ainsi, à sa manière, à ce relèvement de la femme que réaliserait l'Église. L'influence de saint Paul sur saint Luc n'est pas allée plus loin; elle n'a pas fait de lui un théologien. Bien qu'aient alors paru les grandes épîtres de saint Paul : Thessaloniciens, Corinthiens, Galates, Romains, on ne trouve pas dans l'œuvre de Luc de controverse dogmatique ou d'exposé théologique. En conformité rigoureuse avec l'histoire, les enseignements de Jésus

sont présentés par lui sous la forme de brèves déclarations (VII, 47; XVIII, 14; XIX, 9; XXIII, 42-43) ou ils sont enveloppés dans des faits concrets dont ils demeurent inséparables. Cf. Huby, *L'Évangile et les évangiles*, Paris, 1929, p. 120-149, 170-206.

4° *Canonicité et authenticité de certains passages.*

ART. 2. — Utrum rationes, quibus nonnulli critici demonstrare nituntur postremos duodecim versus evangelii Marci (XVI, 9-20) non esse ab ipso Marco conscriptos, sed ab aliena manu appositos, tales sint, quæ ius tribuant affirmandi eos non esse ut inspiratos et canonicos recipiendos; vel saltem demonstrent versuum eorumdem Marcum non esse auctorem?

Resp. — Negative ad utramque partem.

ART. 2. — Les raisons par lesquelles plus d'un critique s'efforce de démontrer que les douze derniers versets de l'évangile de Marc n'ont pas été écrits par lui, mais ont été ajoutés par une autre main sont-elles assez fortes pour donner le droit d'affirmer que ces versets ne doivent pas être considérés comme inspirés et comme canoniques; ou du moins prouvent-elles que Marc n'est pas l'auteur de ces mêmes versets?

Rép. — Non dans les deux cas.

ART. 3. — Utrum pariter dubitare liceat de inspiratione et canonicitate narrationum Lucæ de infantia Christi (I et II), aut de apparitione angeli Iesum confortantis et de sudore sanguineo (XXII, 43, 44); vel solidis saltem rationibus ostendi possit — quod placuit antiquis hæreticis et quibusdam etiam recentioribus criticis arridet — easdem narrationes ad genuinum Lucæ Evangelium non pertinere.

Resp. — Negative ad utramque partem.

Ench. bibl., n. 409, 410.

ART. 3. — Est-il permis de douter également de l'inspiration et de la canonicité des récits de Luc sur l'enfance du Christ, ou de l'apparition de l'ange qui réconforte Jésus et de la sueur de sang; ou, du moins, peut-on démontrer par des arguments solides, ce que firent les anciens hérétiques et ce que font encore certains critiques modernes, que ces mêmes narrations ne font pas partie du texte primitif de Luc?

Rép. — Non dans les deux cas.

1. *Canonicité.* — Les questions visées par la Commission biblique, dans les art. 2 et 3 de son décret, doivent être étudiées et résolues séparément. La canonicité concerne l'*authenticité juridique* des passages discutés de Marc et de Luc, c'est-à-dire leur inspiration divine et leur reconnaissance officielle par l'Église comme Écriture inspirée; l'*authenticité littéraire* vise l'origine humaine de ces passages. La première question est d'ordre dogmatique; la seconde n'est que d'ordre littéraire et historique et, pour l'examiner, tout en se soumettant filialement aux directives données, le critique catholique doit pouvoir jouir d'une grande liberté. De cette liberté qu'elle entend laisser au critique catholique, la Congrégation du Saint-Office a donné une nouvelle preuve le 12 juin 1927, en déclarant, à propos du verset des trois témoins (Iª Joa., V, 7-8), qu'il était permis aux auteurs catholiques d'étudier plus à fond la question et même de conclure à l'inauthenticité, à la condition, naturellement, d'être toujours prêts à se soumettre au jugement de l'Église, car, ne l'oublions jamais, dans ces questions mixtes, qui relèvent à la fois de la critique et de la théologie, le suffrage décisif appartient toujours à l'autorité dogmatique. Cf. *Enchirid. biblic.*, n. 121.

On a pu remarquer que les Révérendissimes Consulteurs se sont prononcés sans faire appel au décret du concile de Trente. Ceux-là seuls en seront étonnés qui soutenaient, à la suite de Cornely, que les Pères de Trente, en ajoutant au décret les termes *integros cum omnibus suis partibus* avaient eu spécialement en vue la finale de Marc, l'épisode de la sueur de sang et la péricope de la femme adultère. De fait, la question fut posée le 27 mars 1546 par le cardinal Pacheco d'une mention expresse des passages contestés; un texte, tenant compte de ce désir, fut soumis le 28 mars aux Pères du concile, mais il fut repoussé, le 1er avril, par 34 voix contre 17. Cf. Höpfl, au mot CRITIQUE BIBLIQUE, dans le *Supplément*, t. II, col. 200-201. Mais, si, par peur de troubler les esprits, on ne se décida pas à faire l'énumération que certains désiraient, l'intention des Pères du concile ne saurait être douteuse, et elle fut certainement de viser ces passages sur lesquels on discutait; le cardinal de Trente le déclara nettement dans la session du 5 avril 1546 : *Unum est, quoniam recipiuntur evangelia prout in Ecclesia leguntur; quod dum ea intentione factum est, ut ne scilicet de particulis illis Lucæ et aliorum, de quibus apud nonnullos hesitatum est, amplius dubitari possit.* (*Conc. Trid. Diariorum pars prima*, éd. Merkle, p. 45.)

Toutefois, les passages en question sont canoniques non pas parce que leur canonicité a été promulguée d'une façon explicite au concile de Trente, mais parce qu'ils remplissent les deux conditions énumérées dans le canon pour appartenir au trésor des saintes Écritures : *a)* ils ont toujours été lus dans l'Église *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt; b)* et ils faisaient partie de l'ancienne Vulgate latine *et in veteri Vulgata latina editione habentur.* (Cf. *Enchirid. biblic.*, n. 45.)

2. *Authenticité littéraire.* — *La finale de l'évangile de saint Marc* (XVI, 9-20). Ce n'est pas sans motifs tirés soit de la critique externe, soit de la critique interne que de nombreux exégètes en sont venus à douter de l'authenticité de la finale de l'évangile de Marc.

a) Critique externe. — Si nous laissons de côté l'addition de Freer, hors-d'œuvre qui ne fut pas composé pour être inséré après XVI, 14, et qui n'a certainement jamais fait partie primitivement de l'évangile de Marc (voir FREER, *Logion de*, dans *Supplément*), l'évangile de Marc se termine dans les manuscrits de trois façons différentes :

a. Il s'achève avec les mots ἐφοβοῦντο γάρ du ỷ 8 dans nos deux meilleurs manuscrits, le *Sinaïticus* et le *Vaticanus*, les seuls que nous possédions du IVe siècle, dans le manuscrit syriaque du Sinaï et, d'après Horner, dans la version sahidique, sauf le ms. *108*. Cette omission de la finale de Marc dans deux manuscrits grecs de l'importance de *B* et ℵ eut fatalement sa répercussion sur d'autres manuscrits du texte original ou des versions. Ainsi les cursifs *1* et *22* mettent le mot τέλος à la suite des ỷ 8 et 20 et après le ỷ 8 le mot τέλος est suivi de cette remarque : ἔν τισι τῶν ἀντιγράφων ἕως ὧδε πληροῦται ὁ εὐαγγελιστής, ἐν πολλοῖς δὲ καὶ ταῦτα φέρεται; de même quelques-uns des plus anciens manuscrits arméniens ont l'indication marquant la fin de l'écrit εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον après le ỷ 8 et le ỷ 20 et, plus tard, selon Conybeare, la finale 9-20 fut supprimée dans quelques manuscrits arméniens parce que l'on croyait en Arménie que Marc n'en était pas l'auteur. Citons enfin trois manuscrits éthiopiens d'après Horner;

b. Il se termine avec une finale plus courte que la finale canonique. Cette finale courte ne se trouve *toute seule* que dans un manuscrit de l'ancienne version latine, le *k* (*Bobiensis* du IVe-Ve siècle), un de ceux qui représentent le mieux la tradition africaine. En voici la teneur d'après von Soden : *Omnia autem quæcumque præcepta erant eis, qui cum petro erant, breviter exposuerunt. Post hæc et ipse Iesus adparuit et ab oriente usque in occidentem misit per illos sanctam et incorruptam prædicationem salutis æternæ. Amen.* Il est à présumer que le *Bobiensis* ne connaissait pas d'autre finale. Quatre autres onciaux, au contraire, Ψ (044), *L* (019), ך¹² (0112), P (099), ont les deux finales, la courte et la finale canonique. Le copiste de Ψ a mis la finale courte après ἐφοβοῦντο γάρ sans la faire précéder d'aucune remarque et sans ménager aucun intervalle; les trois autres onciaux ont mis la finale courte

avant la finale canonique, soit en faisant remarquer après le ŷ 8 que l'Évangile était fini (ℸ[12]) et en donnant pour chaque finale une courte notice sur son origine (ℸ[12], *L*), soit en répétant le ŷ 8 pour l'intercaler de nouveau avant la finale canonique. Il est bon de noter que le ms. *L* (VIII[e] siècle) suit *B* de très près. La finale courte se trouve également en marge dans le cursif *274* (X[e] siècle), dans la syriaque harkléenne, dans deux manuscrits coptes de la Bohaïrique, *A* de 1174 et *E* de 1208, dans les mss. sahidiques *50*, le fragment bodléien et *108*, enfin, dans plusieurs manuscrits éthiopiens où elle est placée, sans intervalle et sans notice, après le ŷ 8 et suivie aussitôt de la finale canonique;

c. Il se termine avec la finale canonique dans tous les manuscrits onciaux, à l'exception de ceux qui ont été cités; encore convient-il de ne pas oublier que Ψ, *L*, ℸ[12], P ont les deux finales et même que le copiste du *Vaticanus* avait laissé en blanc après ΚΑΤΑ ΜΑΡΚΟΝ une colonne où il eût pu reproduire la finale canonique; dans tous les cursifs, dans tous les manuscrits des anciennes version latines sauf *k*, dans tous ceux de la Vulgate, dans les Diatessaron de Tatien, la syriaque curétonienne, la Pechitto, les trois manuscrits de la version hiérosolymitaine, l'édition harkléenne, dans tous les manuscrits coptes du dialecte bohaïrique qui ont été examinés, dans le ms. *108* de la version sahidique, dans la majorité des manuscrits arméniens et dans les versions gothique et géorgique.

Quelle a été l'attitude des Pères et des écrivains ecclésiastiques vis-à-vis de cette triple finale? Leur témoignage ou leur silence serait peut-être susceptible de projeter quelque lumière sur ce problème d'ordre littéraire.

Parmi eux, beaucoup n'en ont pas parlé; c'est le cas notamment de Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, saint Cyprien, saint Grégoire le Thaumaturge, saint Denys d'Alexandrie, saint Athanase, saint Cyrille de Jérusalem, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Cyrille d'Alexandrie. Évidemment, le passage n'était pas très étendu, et l'évangile de Marc fut dans l'antiquité peu lu, peu utilisé et peu commenté. Néanmoins, Tertullien et saint Cyprien ont eu à parler du baptême et Marc, XVI, 16, aurait dû se présenter à leur pensée et sous leur plume au même titre que Matth., XXVIII, 18-20.

D'autres, comme Eusèbe et, à sa suite, saint Jérôme et le pseudo-Victor d'Antioche, montrent vis-à-vis de la finale canonique une certaine circonspection.

Eusèbe de Césarée avait été consulté par Marinus sur la difficulté qu'il y avait à concilier, à propos du moment de la résurrection, la phrase de saint Matthieu, ὀψὲ σαββάτων et celle de saint Marc, πρωῒ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων. « On peut, dit-il, répondre de deux manières : quelqu'un n'admettant pas l'authenticité de cette section de la péricope qui contient ces mots (Marc., XVI, 9, selon la leçon qu'admettait Eusèbe) pourrait dire qu'elle ne se trouve pas dans tous les exemplaires de l'évangile selon Marc; car les exemplaires exacts marquent la fin de l'histoire de Marc aux discours du jeune homme qui apparut aux femmes..., auxquels il ajoute : et l'ayant entendu, elles s'enfuirent, et ne dirent rien à personne, car elles avaient peur... A ce point, la fin de l'évangile selon Marc est marquée dans presque tous les exemplaires. Ce qui suit et qui se trouve rarement dans quelques exemplaires, mais non dans tous, serait de trop, et surtout s'il avait quelque contradiction avec le témoignage des autres évangélistes. Voilà ce que quelqu'un pourrait dire, en écartant d'avance et en supprimant toute question superflue. Mais un autre, n'osant rejeter l'autorité de tout ce qui se trouve d'une façon quelconque dans la tradition des évangiles dira qu'on peut lire de deux manières. » (Cité d'après Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, p. 460.) Évidemment, Eusèbe semble peu favorable à la finale canonique; elle n'était pas *dans les exemplaires exacts;* on la lisait *rarement dans quelques exemplaires* et son absence supprimait une difficulté exégétique! Il n'ose pas toutefois imposer son opinion personnelle. *P. G.*, t. XXII, col. 937.

De son côté, dans sa lettre à Hédibia, Jérôme résume l'opinion d'Eusèbe : *Hujus quæstionis duplex solutio est : aut enim non recipimus Marci testimonium quod in raris fertur evangeliis, omnibus Græciæ libris pene hoc capitulum in fine non habentibus, præsertim cum diversa atque contraria evangelistis ceteris narrare videatur; aut hoc respondendum quod uterque verum dixerit.* (*Epist.*, CXX, n. 3, *P. L.*, t. XXII, col. 987.) Il ne semble pas l'avoir adoptée puisqu'il a maintenu sans hésitation la finale canonique lors de sa revision de la Vulgate.

Dans la chaîne attribuée bien à tort à Victor d'Antioche (cf. Devreesse, CHAÎNES EXÉGÉTIQUES, dans le *Supplément*, t. I, col. 1176, 1177), on lit cette remarque montrant le dessein de réhabiliter, aux yeux de certains, la finale de Marc : « Bien que ἀναστὰς δὲ πρωῒ avec ce qui suit ne se trouve pas dans la plus grande partie des copies du présent évangile étant considéré comme apocryphe, dès lors que nous les avons trouvés dans la plupart des meilleures copies et dans l'évangile palestinien, nous avons ajouté, comme le veut le texte véritable de Marc, la résurrection du Seigneur suivant dans cet évangile après ἐφοβοῦντο γάρ, c'est-à-dire depuis ἀναστὰς δὲ πρωῒ πρώτῃ σαββάτου, et la suite jusqu'à διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων. Ἀμήν. *Catenæ in evangelia Matthæi et Marci*, t. I, Oxford, 1840, p. 417.

Aucun de ces témoignages, on a pu le remarquer, ne fait allusion à une finale courte, et tandis qu'Eusèbe n'ose pas rejeter la finale canonique tout en déclarant qu'elle ne se rencontre que rarement et dans quelques exemplaires, la scholie du pseudo-Victor se prononce après examen en sa faveur parce qu'elle est dans la plupart des meilleures copies et dans l'évangile palestinien et, somme toute, la conclusion de cet examen reflète bien la pensée de la plus ancienne tradition ecclésiastique vis-à-vis de la finale actuelle de Marc. Cette finale, en effet, qui fut peut-être utilisée par Hermas (cf. Taylor, *Hermas and the Four Gospels*, p. 57 sq.) a été connue de saint Justin (*I Apol.*, XLV) et expressément citée comme étant de saint Marc par saint Irénée, *Contra hæres.*, l. III, c. X, 6, pour Marc, XVI, 19. Tatien l'avait dans son *Diatessaron* (*Evangelion Da-Mepharreshe*, t. I, p. 244; t. II, p. 208); *la doctrine d'Addaï* et Aphraates l'ont également reçue. Et, après le silence dont nous avons parlé et les hésitations ou les doutes dont se firent les échos Eusèbe, saint Jérôme et le pseudo-Victor, la finale est citée sans la moindre hésitation en Égypte ou en Orient par Didyme l'Aveugle, saint Épiphane, saint Jean Chrysostome, les *Constitutions apostoliques*, etc., en Occident par saint Ambroise, saint Augustin et, après eux, par tous les Pères ou écrivains latins.

b) Critique interne. — Si on examine en eux-mêmes les versets 9-20 qui constituent la finale canonique, on se trouve en présence de phénomènes d'ordre littéraire assez impressionnants.

D'abord, il y a solution de continuité entre les ŷ 8 et 9 du c. XVI. La péricope précédente, 1-8, avait raconté l'apparition de l'ange aux saintes femmes, la fin du chapitre, 9-20, donne un récit des apparitions du Christ à Marie-Madeleine, aux disciples et aux apôtres. Les deux sections n'ont donc pas le même objet, et, pourtant, au ŷ 9, le sujet du verbe n'est pas exprimé. De plus, Marie-Madeleine, qui avait figuré

dans les versets précédents (Marc., xvi, 1, et xv, 40, 47), à trois reprises est introduite dans la finale canonique (xvi, 9) comme un personnage nouveau; on éprouve le besoin de la faire connaître par la parenthèse, « celle d'où Notre-Seigneur avait chassé sept démons » (Luc., viii, 2). On s'attendait, après le ỷ 8, à voir comment les saintes femmes effrayées avaient rempli leur message, et voici qu'on ne nous en dit rien!

En outre, toute cette péricope, 9-20, forme par elle-même un tout parfaitement complet, indépendant de ce qui précède, et se présentant comme un résumé des apparitions du Christ ressuscité. On voit les effets que ces apparitions ont produit sur les apôtres; désormais affermis dans leur foi et investis de leur mission et du pouvoir d'opérer des miracles, ils n'ont plus besoin de Jésus et l'ascension du Christ — son retour vers son Père, sa tâche terminée — apparaît comme des plus naturelles.

Enfin, la finale canonique semble trahir une autre main et par la contexture de sa phrase et par le but poursuivi dans sa rédaction. Nous avions précédemment de courts paragraphes réunis par καὶ et occasionnellement par δέ; nous avons, dans les versets 9-20, de véritables périodes unies par μετὰ δὲ, ὕστερον δέ, ὁ μὲν οὖν, ἐκεῖνος δέ. Le but semble plus didactique qu'historique : on paraît préoccupé de montrer comment les apôtres furent lents à revenir de leur incroyance pour mieux faire ressortir ensuite la puissance triomphante de la foi et l'assistance continue qu'apporte du haut du ciel, à l'œuvre de l'Église naissante, le Christ ressuscité. On a été tellement frappé de ce contraste d'allure dogmatique entre les ỷ 9-20 et le reste de l'évangile de Marc qu'on est allé jusqu'à dire que, dans cette péricope, l'historien avait cédé la place au théologien et que l'interprète de Pierre était devenu le disciple de saint Jean (cf. Swete, *The Gospel according to St. Mark*, p. cx et cxi).

Comment, en présence de ces faits, que nous révèlent la tradition manuscrite ou patristique et la critique interne, se sont comportés les critiques?

Les uns ont supposé que la finale canonique avait été supprimée pour faire disparaître l'apparente contradiction signalée par Marinus à Eusèbe; mais on en a, heureusement d'ailleurs, laissé subsister tant d'autres! autrement, que serait devenu, avec la pratique des omissions tendancieuses, le texte original de nos évangiles? — ou encore que le dernier feuillet s'était perdu et que l'on avait copié un manuscrit tronqué — mais alors, si cet accident n'est pas arrivé au texte même de Marc, pourquoi n'y a-t-on pas remédié aussitôt et, s'il est arrivé au texte de l'évangéliste, d'où nous est venue la finale authentique?

Les autres ont émis l'hypothèse que Marc avait terminé son évangile sur les mots ἐφοβοῦντο γάρ, hypothèse invraisemblable, même pour l'écrivain sans expérience que, selon M. Loisy, aurait été saint Marc (*Les évangiles canoniques*, t. ii, p. 788).

Étant donné le caractère de *supplément* que revêt indubitablement, même aux yeux des exégètes les plus conservateurs, la finale canonique, étant donné la haute antiquité de son attestation et les hésitations auxquelles elle donna lieu, temporairement, par la suite, il semble sage d'admettre que cette finale ne fut pas écrite au moment où l'évangile fut achevé. Elle dut être ajoutée après coup (et ceci explique qu'elle ne soit pas dans tous les manuscrits), soit par Marc lui-même, soit, sur son ordre et sous son contrôle, par l'un de ses disciples. La finale, dit le P. Lagrange, n'est pas l'œuvre d'un recenseur sans mission, qui se serait cru le droit de retoucher un écrit inspiré, c'est un fragment émané sinon d'un apôtre, du moins d'un disciple du Seigneur dont l'autorité était reconnue. Cette finale est très ancienne et il n'y a aucune raison de soutenir qu'elle ne date pas des temps apostoliques (Lagrange, *op. cit.*, p. 466; Hetzenhauer, *Novum Testamentum græce*, 1904, p. 293, *ergo tempore apostolico sive ab ipso Marco (statim vel serius) sive ab alto viro inspirato scripta sit oportet.*

Après la découverte, en 1891, à Edschmiazin, par Conybeare, d'un manuscrit des évangiles, de l'an 986, où les douze derniers versets de Marc étaient précédés de la rubrique « du prêtre Ariston », certains critiques (Conybeare, Swete, Gregory, dom Chapman) ont pensé que la finale de Marc avait été rédigée par le presbytre Aristion dont parle Papias. (Cf. G. Bardy, Aristion, dans le *Supplément*, t. i, col. 619-621.) Cette hypothèse, ne reposant que sur la seule autorité d'un manuscrit arménien du xe siècle, soulève bien des difficultés et ne doit être proposée, du point de vue critique, que sous les plus expresses réserves. (Cf. Swete, *The Gospel according to St. Mark*, p. cxi-cxiii; Conybeare, *Aristion, the author of the last twelve verses of Mark*, dans *The expositor*, oct. 1893, p. 241-254; déc. 1895, p. 401-421; Chapman, *Aristion, author of the epistle to the Hebrews*, dans *Rev. bénéd.*, janv. 1905, p. 50-64.) Dom Chapman est tout à fait catégorique : *I believe the last twelve verses of St. Mark's Gospel not to be by St. Mark, but by Aristion, the disciple of the Lord* (p. 51); Lagrange, *op. cit.*, p. 465-466.

Que pense la Commission biblique de ces difficultés d'ordre critique relatives à l'authenticité littéraire de la finale de Marc? Elle ne les juge pas de nature à forcer l'adhésion et à prouver que Marc n'a pas écrit les ỷ 9-20 du c. xvi. La position qu'elle a adoptée se comprend et elle peut parfaitement se défendre du simple point de vue scientifique sans avoir à faire appel à cette obéissance que, par une discipline qui est un hommage constant à l'autorité du magistère ecclésiastique, le critique catholique ne refusera jamais aux décisions de l'Église.

En effet, tous les manuscrits onciaux et cursifs, sauf deux, les vieilles versions latines sauf *k*, tous les manuscrits de la Vulgate, la curetonienne, la Pechitto et la majorité des autres versions, qu'il est inutile de citer de nouveau ici, contiennent, nous l'avons vu, la finale canonique. Certes, les deux onciaux qui l'omettent sont des plus importants. Notons toutefois que *B* a laissé en blanc l'espace voulu pour ajouter au besoin la finale, et si ℵ et *B* sont de la même main, comme l'a prétendu Tischendorf, l'absence de la finale dans le *Sinaïticus* perd de ce fait toute la valeur qu'elle devrait à sa qualité de second témoin. Il faut bien le reconnaître, cet ensemble des manuscrits et des versions, les allusions ou citations des plus anciens Pères en faveur de notre finale canonique forment un ensemble vraiment impressionnant. L'argument tiré du silence de certains Pères pour un aussi court passage, surtout quand il s'agit du second évangile, est, à côté de ce témoignage *positif*, de bien peu de poids.

Sans doute, on douta, au ive siècle, de l'authenticité de cette finale : des manuscrits, des Pères ou des écrivains ecclésiastiques en témoignent, et c'est à l'absence de la finale dans certains manuscrits qu'il faut attribuer la composition, à cette époque, d'une finale courte pour satisfaire ceux que choquaient l'absence de toute finale. Plus tard, quand les copistes se trouvèrent en présence de deux finales, ils jugèrent préférable de les transcrire toutes les deux, mais s'ils mirent la finale courte avant la finale canonique, ce ne fut pas parce qu'elle avait leurs préférences mais uniquement parce qu'elle se soudait plus étroitement au ỷ 8. Leur façon d'agir montre, avant tout, le souci de ne rien laisser perdre de ce qui était susceptible d'appartenir au texte évangélique; il indique aussi la force avec laquelle s'imposait à eux la finale cano-

nique qui, déjà, s'était imposée à Eusèbe. Peu à peu, d'ailleurs, celle-ci triompha alors que la finale courte, peu répandue, vit son crédit diminuer rapidement; elle fut citée pour la dernière fois au xe siècle, en marge du cursif *274*.

Les difficultés dues à la critique interne sont, avouons-le, à première vue, plus délicates à résoudre. Le manque de liaison entre les ỳ 8 et 9, l'absence de sujet au ỳ 9 sont indéniables. Par ailleurs, saint Marc ne pouvait certainement pas terminer son écrit sur les mots ἐφοβοῦντο γὰρ et, ce qui est dit ensuite, ỳ 9-20, sur les miracles, l'expulsion des démons, l'incrédulité des apôtres, cadre parfaitement avec l'ensemble de son évangile. Il n'y a donc pas lieu de s'exagérer le but doctrinal, puisqu'il résulte directement de l'exposé des faits pour prétendre que l'historien s'est mué en théologien. Restent les différences de style! On peut se demander si elles dépassent l'amplitude des variations qu'on observe parfois dans les pages d'un même écrivain, surtout quand il n'est point un professionnel de la littérature (cf. Prat, *La question synoptique : l'origine des évangiles*, dans les *Études*, t. CXXXIII, 5 déc. 1912, p. 601). Et puis, dès lors que cette finale canonique forme à elle seule un ensemble indépendant de ce qui précède, vu l'ancienneté de son attestation, l'unanimité avec laquelle elle était acceptée avant le IVe siècle et fut, au IVe siècle, conservée malgré tout, puis, ensuite, reçue partout en Orient comme en Occident, pourquoi ne pas admettre, jusqu'à plus ample informé, qu'elle fut composée par saint Marc lui-même, à plusieurs années d'intervalle peut-être, pour compléter son récit par un résumé des apparitions du Christ ressuscité et l'indication des pouvoirs miraculeux et de la mission conférés aux apôtres? Une telle solution semble égale en certitude à celle qui sollicite l'aide d'un disciple qui aurait écrit sur les indications et sous le contrôle de Marc. Bien qu'elle ait été émise par des catholiques (Hetzenhauer, Lagrange), la Commission biblique n'a pas cru devoir la retenir. Quand les Révérendissimes Consulteurs supposent que l'écrivain sacré a pu avoir recours à un rédacteur, ils le disent positivement comme ils l'ont fait dans la décision relative à l'épître aux Hébreux (24 juin 1914). Cf. *Enchirid. biblic.*, n. 431.

Les deux premiers chapitres de l'évangile de saint Luc. — L'authenticité des deux premiers chapitres de saint Luc n'a été contestée, dans l'antiquité, que par Marcion et quelques-uns de ses disciples. Pour établir que Marcion possédait le texte du troisième évangile tel que Luc le rédigea, on a fait état d'un commentaire de saint Éphrem sur le *Diatessaron* où, dans deux manuscrits arméniens, on lisait à la fin de l'évangile de Luc cette glose : *Lucas autem initium fecit a baptismate Ioannis*. Mais cette glose n'avait pas du tout la signification qu'on lui prêta; elle montrait, d'après le contexte, que Luc avait fait débuter avec le ministère du précurseur l'activité publique de Jésus, que seuls étaient dignes de foi les miracles qui avaient eu lieu depuis ce moment-là, les autres racontés dans les apocryphes sur son enfance ne méritant aucune créance (cf. C. A. Kneller, *Zeitschr. für kathol. Theologie*, 1910, p. 394-397; F. Herklotz, *Zum zeugnisse Ephräms über Lukas I und II*, dans *Bibl. Zeitschr.*, 1910, p. 387; A. Merk, *Zeitschr. für kath. Theolog.*, 1923, p. 322-325). Faire dire à cette glose que Luc avait commencé son récit évangélique à la manifestation du précurseur et, par conséquent, s'autoriser d'elle pour supprimer du troisième évangile les c. I et II, c'était mettre saint Éphrem en opposition directe avec les témoignages les plus explicites et les plus anciens : ceux de saint Justin (*I Apol.*, XXXIV; *Dialog.*, LXXVIII, LXXXVIII), de saint Irénée (*Contra hæres.*, l. III, c. X, 1, 4, 5), du *Fragment de Muratori* : « *Ideo a nativitate Ioannis incipit dicere* »; des anciens *prologues gréco-latins* : « *itaque perquam necessarium statim in principio sumpsit ab Iohannis nativitate, quæ est initium evangelii* », que Donat. de Bruyne date, pour le texte grec, du milieu du IIe siècle et, pour leur traduction latine, du IIIe siècle (cf. *Les plus anciens prologues latins des évangiles*, dans *Rev. bénédictine*, 1928, p. 193-214), Harnack, de 160-180 (*Sitzungsberichte d. pr. Akademie der Wissensch.*, 1928), et dont l'auteur, selon le P. Lagrange, aurait dépendu de saint Irénée (cf. recension de l'article de Donat. de Bruyne, dans *Rev. biblique*, 1929, p. 115-121); qui plus est, c'était mettre saint Éphrem en contradiction avec lui-même puisqu'il a fait allusion aux c. I et II de Luc et les a commentés.

D'ailleurs, il faut bien le reconnaître, de nos jours, c'est moins une question d'authenticité littéraire qu'une question d'historicité qui se pose à l'occasion de ces deux chapitres. On ne les rejette, en dépit de l'unanimité de la tradition manuscrite et patristique, que parce que l'on ne veut pas admettre les faits surnaturels qu'ils contiennent et leur incomparable richesse dogmatique. On invoque alors contre eux la couleur sémitique des récits, les nombreux hébraïsmes susceptibles de faire croire à un emprunt à des sources araméennes et on se complaît à rechercher, bien en vain, des couches rédactionnelles successives. Envisagé sous cet angle, comme il convient de le faire maintenant, le problème de l'authenticité de Luc, I et II, est en étroite relation avec l'historicité des récits de l'enfance. Cette historicité sera traitée dans le *Supplément*, au mot JÉSUS-CHRIST. Sur cette question, voir Durand, *L'enfance de Jésus-Christ d'après les évangiles canoniques*, Paris, 1908, et, pour l'authenticité de Luc, I, 26-38, Médebielle, au mot ANNONCIATION, dans le *Supplément*, t. I, col. 263-280.

L'authenticité de Luc, XXII, 43, 44 : apparition de l'ange au jardin de l'agonie et sueur de sang de Notre-Seigneur.

La critique interne n'a vraiment rien à objecter contre l'authenticité de ce passage dont le style est, de tous points, conforme à celui de Luc (cf. Loisy, *Évangiles synoptiques*, t. II, p. 574; Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, p. 561, 562). Les seuls motifs à alléguer, jugés insuffisants par la Commission biblique, sont d'ordre traditionnel.

Ces versets manquent en effet, dans *B*, *A*, *R*, *T*, et dans cinq minuscules *124* (XII s.), *13*, *561*, *569* (XIII s.), *69* (XV s.); ils ont été marqués d'une obèle dans le *Sinaïticus* par le premier correcteur (ℵ), le même signe défavorable les signale aussi dans Ω, *123*, *344*, *440*, *512*; ils sont précédés d'un astérisque dans *S*, *V*, Δ, Π, *24*, *36*, *161*, *166*, *274*, *408*. De tous les manuscrits des anciennes versions latines, le *brixianus* (f) est le seul à ne pas les contenir. Ces versets ne sont pas non plus dans la syriaque-sinaïtique de Miss Lewis, dans dix manuscrits de la version bohaïrique et dans quelques manuscrits arméniens.

C'est à cette situation de fait que font allusion certains Pères du IVe siècle : saint Hilaire, qui déclare que ces versets manquaient de son temps *in græcis et in latinis codicibus complurimis* (*De Trinitate*, IV, 41; *P. L.*, t. X, col. 375); saint Jérôme, qui fait remarquer qu'on les lisait seulement *in quibusdam exemplaribus tam græcis quam latinis* (*Adv. Pelag.*, l. II, c. XVI; *P. L.*, t. XXIII, col. 570); saint Épiphane, qui signale leur absence de quelques manuscrits grecs (*Ancorat.*, XXXI, 1-4, *P. G.*, t. XLIII, col. 73). Et on constate — fût-ce pour ce motif? — que saint Ambroise et saint Cyrille d'Alexandrie ne les ont pas commentés. Toutefois, il n'y a pas trace d'un seul Père qui se soit prononcé contre eux et, bien avant que ne se produisent les flottements et les hésitations constatées à la fin du IIIe siècle et au cours du IVe, ces versets de Luc furent

connus et largement utilisés au cours du IIe siècle par saint Justin (*Dialog.*, CIII), saint Irénée (*Contra hæres.*, l. III, c. XXII, 2), saint Hippolyte (*Contra Noet.*, XVIII) et Denys d'Alexandrie. Les vieilles versions latines et syriaques les contiennent et aussi la Vulgate, tous témoins antérieurs chronologiquement à nos plus anciens manuscrits grecs. On peut donc dire que la prescription avait joué, en faveur de ces versets, au moment où se manifestait leur absence dans quelques exemplaires grecs et latins du troisième évangile.

Puis, au cours du IVe siècle et par la suite, nous voyons ces versets accueillis sans la moindre hésitation dans ℵ (où un second correcteur les rétablit ℵ** après qu'un premier les avait supprimés ℵ*), dans *D*, *F*, *G*, *H*, *K*, *L*, *M*, *Q*, *R*, Θ; bref, dans tous les onciaux, sauf ceux mentionnés plus haut; ces versets sont également dans presque tous les cursifs, dans les manuscrits des anciennes versions latines, de la version sahidique et arménienne. Saint Hilaire les a commentés en dépit de leur absence qu'il avait pourtant signalée et saint Jérôme, les trouvant dans les vieilles versions latines, n'a pas hésité à les maintenir dans sa Vulgate. Après eux, plus de discordance et, au IVe comme au Ve siècle, Eusèbe, Arius, Didyme l'Aveugle, saint Athanase, saint Épiphane, saint Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste, saint Cyrille d'Alexandrie, Théodoret, saint Augustin, etc., etc., ont connu et utilisé ces versets. On ne peut hésiter à les considérer comme authentiques; la plus ancienne tradition leur est nettement favorable.

On peut s'expliquer d'ailleurs d'une façon assez plausible leur suppression dans quelques manuscrits au cours du IVe siècle.

Au IIe siècle, les versets 43, 44 du c. XXII de saint Luc avaient été maintes fois utilisés contre les docètes pour montrer la réalité de l'incarnation; mais, plus tard, Arius et ses disciples s'en servirent à leur tour pour nier la divinité de Notre-Seigneur. Les catholiques prirent peur, au dire de saint Épiphane, et, pour faciliter la défense de la vraie foi, ils firent disparaître de leurs exemplaires les versets incriminés. De fait, la suppression n'eut lieu que dans un cercle restreint, que dans des manuscrits en majorité de provenance égyptienne (*W*) bien qu'on ne puisse pas dire que la suppression soit une caractéristique absolue des textes égyptiens puisque le *Sinaïticus* possède ces versets.

D'autres critiques, pour expliquer leur suppression surtout dans les exemplaires où ils sont marqués par un astérisque, ont mis en avant non plus un motif d'ordre dogmatique, mais un motif d'ordre liturgique. Le mardi saint, dans la liturgie grecque, on omettait la lecture de Luc., XXII, 43, 44 et le jeudi saint on lisait une leçon ainsi composée : Matth., XXVI, 2-20; Joa., XIII, 3-17; Matth., XXVI, 21-XXVII, 2. Or, dans ce dernier fragment, on intercalait, après Matth., XXVI, 39, Luc., XXII, 43-44. On prit, dès lors, l'habitude de copier, parfois, Luc., XXII, 43, 44 soit en marge, soit même dans le texte des manuscrits de Matthieu après XXVI, 39 et de supprimer ces versets à leur véritable place, dans les exemplaires du troisième évangile.

Les éditeurs du texte du Nouveau Testament ont, dans leur ensemble, considéré comme authentique cette péricope de Luc. Westcott-Hort fut le seul à la supprimer totalement; Lachmann et von Soden l'ont mise entre guillemets; tous les autres: Tischendorf, Scrivener, Gebhardt, Nestle et, naturellement, les éditeurs catholiques l'ont reproduite sans la moindre hésitation.

5° *L'attribution du « Magnificat » à la très sainte Vierge* (Luc., I, 46).

ART. 4. — Utrum rarissima illa et prorsus singularia documenta, in quibus canticum *Magnificat* non beatæ virgini Mariæ, sed Elisabeth tribuitur, ullo modo prævalere possint ac debeant contra testimonium concors omnium fere codicum tum græci textus originalis, tum versionum, necnon contra interpretationem quam plane exigunt non minus contextus quam ipsius Virginis animus et constans Ecclesiæ traditio?

Resp. — Negative.

Cf. *Enchirid. biblic.*, n. 411.

ART. 4. — Les documents très rares et absolument singuliers, dans lesquels le cantique *Magnificat* est attribué non à la bienheureuse vierge Marie, mais à Élisabeth, peuvent-ils et doivent-ils prévaloir contre le témoignage concordant de presque tous les manuscrits soit du texte grec original, soit des versions et aussi contre l'interprétation que réclament certainement pour ce cantique non seulement son contexte mais encore l'état d'âme de la Vierge elle-même et la tradition constante de l'Église.

Rép. — Non.

Cet article de la Commission biblique résume d'une façon précise et en terme concis l'état de la question en ce qui concerne l'origine du *Magnificat* et il indique les motifs de critique externe ou interne pour lesquels il convient de ne modifier absolument en rien l'opinion traditionnelle.

L'attribution du *Magnificat* à la très sainte Vierge avait été rejetée dès 1896 par l'Allemand Völter (*Die evangelischen Erzählungen*, 1911, p. 11). Ce cantique, selon lui, aurait été emprunté à un apocryphe, l'*Apocalypse de Zacharie*, par un chrétien qui l'aurait attribué à Marie et non à Élisabeth comme l'exigeait la source qu'il avait utilisée.

Chez nous, la question avait été soulevée dès 1893 par M. Loisy dans la revue l'*Enseignement biblique*, p. 35, du tirage à part. En 1897, tout en nuançant ses conclusions pour ménager ses lecteurs, M. Loisy, sous le pseudonyme de François Jacobé (cf. *Rev. d'hist. et de littérature religieuses*, 1901, p. 278, note 1), terminait en ces termes une étude sur *L'origine du « Magnificat »*: « L'attribution du *Magnificat* à Élisabeth n'est pas une pure fantaisie de copiste... Dans l'état des documents, il serait téméraire de formuler une conclusion absolue contre la donnée traditionnelle, autorisée par une longue possession et la majorité des suffrages connus. Du moins, peut-on dire que l'attribution du *Magnificat* à Élisabeth, recommandée par une quantité respectable de témoins anciens, soulève un problème de critique textuelle et d'exégèse qui mérite l'attention des personnes compétentes. » Cf. *Rev. d'hist. et de littérature religieuses*, 1897, p. 424-432; du même, *Les évangiles synoptiques*, Ceffonds, t. I, 1907-1908, p. 302-305. En 1901, il parlait dans le même sens en rendant compte d'une dissertation, présentée en septembre 1900 au congrès des catholiques à Munich, par Bardenhewer sur l'attribution du *Magnificat* à la très sainte Vierge. Cf. *Rev. d'hist. et de littérature religieuses*, 1901, p. 286, 287.

Déjà, en 1900, Harnack s'était prononcé dans le même sens qu'avaient déjà fait Völter et Loisy; quelques autres les imitèrent au nombre desquels, parmi les critiques indépendants les plus connus, furent Schmiedel, Burkitt, Montefiore, Merk, etc.

Il s'en faut toutefois de beaucoup qu'ils aient rallié à leur opinion l'unanimité des critiques indépendants. Spitta, Wernle, Weiss, Wordsworth, Emmet et, avec eux, tous les catholiques défendirent énergiquement, au nom de la critique externe et de la critique interne, l'opinion communément reçue et c'est en ce sens que s'est catégoriquement prononcée, en 1912, la Commission biblique, en considérant comme certaine cette opinion vraiment traditionnelle.

Son point de vue est facile à légitimer si on ne s'en laisse pas imposer par des affirmations trop généralisées pour être vraies.

En demandant que le problème de l'origine pu *Magnificat* retienne désormais l'attention des personnes compétentes, M. Loisy parlait « d'une quantité respectable de témoins anciens ». Voyons quels sont

ces témoins anciens qui attribuent le *Magnificat* à sainte Élisabeth.

Parmi les manuscrits, il y en a trois, et ce sont non des manuscrits du texte original, tous ont, onciaux et cursifs, καὶ εἶπεν Μαρίαμ, mais des manuscrits de la vieille version latine *a* (le *Vercellensis*), *b* (le *Veronensis*), *l* (le *Rhedigerianus*) des IVe, Ve et VIIe siècles appartenant tous, selon Burkitt, au texte dit européen et constituant, par conséquent, non pas un triple, mais un unique témoignage.

Parmi les écrivains ecclésiastiques, il y a, au IVe siècle, Nicétas, évêque de Remesiana. Énumérant les cantiques en usage dans son Église, il attribue à deux reprises, dans le *De psalmodiæ bono*, le *Magnificat* à sainte Élisabeth : *Nec Elisabeth diu sterilis, edito de repromissione filio, Deum de ipsa anima magnificare cessat* (cap. IX); *Cum Elisabeth Dominum anima nostra magnificat* (cap. XI). On cite aussi, avant lui, saint Irénée et Origène mais ces deux témoignages doivent être invoqués avec quelque prudence.

Au l. IV, c. VII, 1, du *Contra hæreses*, deux manuscrits d'Irénée, le *Claromontanus* (IX s.), le *Vossianus* (XIV s.) ont le texte suivant *sed et Elisabet ait : Magnificat anima mea Dominum.* N'allons pas en conclure qu'Irénée attribuait le *Magnificat* à sainte Élisabeth car, pour le même passage, le codex *Arund.* a *et Maria ait* et au livre précédent, l. III, c. x, 1, par son texte et par son contexte, l'évêque de Lyon a clairement prouvé qu'il partage sur ce point l'opinion commune. Il a, en effet, écrit : *Propter quod exultans Maria clamabat pro ecclesia prophetans : Magnificat anima mea Dominum.* L'attribution du *Magnificat* à sainte Élisabeth dans deux manuscrits du *Contra hæreses* n'est donc pas le fait d'Irénée mais de son traducteur latin ou de quelque copiste qui subit l'influence des textes européens de *a, b, l.*

Le témoignage d'Origène ne semble guère être plus solide. On lit évidemment dans sa VIIe homélie sur Luc : *Invenitur beata Maria, sicut in aliquantis exemplaribus reperimus, prophetare; non enim ignoramus, quod secundum alios codices et hæc verba Elisabeth vaticinetur Spiritu itaque sancto tunc repleta est Maria...* (Lommatzsch, t. v, p. 108 et *P. G.*, t. XIII, col. 1817.) Mais ce passage est-il bien de lui? N'est-il pas plutôt de saint Jérôme, son traducteur, se faisant ici l'écho de certains textes des vieilles versions latines. On peut et on doit, semble-t-il, se poser d'autant plus la question que toute l'argumentation d'Origène dans cette homélie exige que le *Magnificat* soit de Marie et que, par la suite, il lui attribue explicitement ce cantique : *Super quibus et beata Maria Magnificat Dominum Jesum. Magnificat autem anima Dominum.* (*P. G.*, t. XIII, col. 1819.)

Ainsi, donc, la « quantité respectable de témoins anciens » se réduit au seul Nicétas, à un copiste ou à un traducteur d'Irénée et d'Origène, à trois manuscrits des textes européens de la vieille version latine, car les textes africains de la même version attribuaient à la très sainte Vierge le *Magnificat*, témoin Tertullien dans le *De anima*, XXVI : *P. L.*, t. II, col. 694, *Exsultat Elisabeth, Johannes intus impulerat, glorificat Dominum Maria, Christus intus instinxerat.* C'est vraiment bien peu pour faire échec au témoignage unanime des manuscrits et des versions, des Pères et des écrivains ecclésiastiques les plus anciens : Irénée, Origène, Tertullien, comme les plus récents : saint Ambroise, saint Athanase, saint Épiphane, saint Basile, saint Éphrem, Aphraate, saint Jérôme, saint Augustin, qu'ils appartiennent à l'Église grecque ou syriaque ou à l'Église latine. Et il faut vraiment que François Jacobé ait supposé ses lecteurs bien naïfs ou bien confiants pour avoir osé leur dire que le partage des plus anciens témoins tant orientaux qu'occidentaux se faisait dans des conditions qui donnaient aux deux leçons « une égale probabilité extrinsèque ». Cf. *loc. cit.*, p. 427. Si maintenant nous examinons le texte évangélique, nous voyons que le *Magnificat* ne peut pas être attribué à une autre qu'à la très sainte Vierge. Sainte Élisabeth vient de s'humilier, de s'effacer devant Marie; on ne comprendrait pas que, changeant subitement d'attitude, elle loue la faveur qu'elle a reçue de Dieu et détache ses regards de Jésus pour les reporter sur elle-même. Au contraire, toute l'économie du récit est sauvegardée, si c'est Marie elle-même qui chante les bienfaits dont le Très-Haut l'a comblée; les paroles que saint Luc nous a transmises n'ont de sens que si elles sont dites par celle qui occupe, dans tout ce récit, la place prépondérante.

On invoque, il est vrai, en faveur d'Élisabeth, la ressemblance du *Magnificat* avec le cantique d'Anne, la mère de Samuel, mais c'est bien à tort car le *Magnificat* ayant précisément évité de reproduire les allusions à cette longue et humiliante stérilité dont parlait le chant de l'Ancien Testament, n'est nullement l'action de grâces d'une femme demeurée longtemps stérile. Et si Élisabeth avait voulu glorifier Dieu d'avoir enlevé son opprobre aux yeux des hommes, elle l'eût fait quand elle s'est aperçue qu'elle était enceinte ou le jour de la nativité du précurseur. On ne voit vraiment pas pourquoi elle l'aurait fait le jour de la visite de Marie. Ajoutons enfin qu'un des versets du *Magnificat « respexit humilitatem ancillæ suæ »* (Luc., I, 48) implique l'origine mariale du cantique tant il semble correspondre mot pour mot à la réponse que Marie fit à l'ange au jour de l'annonciation *Dixit autem Maria : Ecce ancilla Domini* (Luc., I, 38).

Pour expliquer la lecture *Et ait Elisabeth*, on a supposé (Burkitt, Harnack, Wordsworth) que la leçon primitive portait seulement les mots καὶ εἶπεν. Or, on n'a retrouvé nulle part la moindre trace de cette leçon primitive. Par ailleurs, tous les manuscrits grecs, syriaques, coptes, et vieux latins d'Afrique ont *Maria.* Comment, dès lors, le nom d'Élisabeth a-t-il pu s'introduire? Sans doute, par l'intermédiaire de quelque copiste soucieux de préciser à qui Marie parla. Il écrivit donc *Et ait Maria Elisabeth* comme on avait ajouté et dit [à Marie] (Luc., I, 42), comme on avait remplacé σὺν αὐτῇ par Élisabeth (Luc., I, 56) dans la Pechitto et la syriaque sinaïtique. Par la suite, et dans une partie fort restreinte du monde latin, un copiste pensa sans doute que l'un des deux noms était de trop; il supprima *Maria* alors qu'il aurait dû supprimer *Elisabeth.* On pourra utilement consulter sur cette question : Lepin, *Le Magnificat doit-il être attribué à Marie ou à Élisabeth?* dans *l'Université catholique*, 1902, p. 213-242; du même, *L'origine du Magnificat, Réponse aux nouvelles observations de M. Loisy, op. cit.*, 1903, p. 290-296; Durand, *L'origine du Magnificat*, dans *Rev. biblique*, 1898, p. 74-77; Bardenhewer, *Ist Elisabeth die Sängerin des Magnificat?* in-8°, 200 p. Herder, Freiburg i. Brisg., 1901; Mgr Ladeuze, *De l'origine du Magnificat et de son attribution dans le troisième évangile à Marie ou à Élisabeth*, dans *Rev. d'histoire eccl.*, 1903, p. 623-644; S. Perret, *Le Magnificat*, dans *Revue thomiste*, 1911, p. 565-590; A.-E. Burn. *Magnificat*, dans *Dictionary of Christ and the Gospels*, t. II, p. 101-103; Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1921, p. 44-54; Brassac, *L'origine du Magnificat, Qu'appelle-t-on « question du Magnificat »? Où en est-elle?* dans *Revue apologétique*, t. XXXIII, 1921, p. 251-254.

Bibliographie. — En dehors des indications déjà données, on pourra consulter, parmi les publications catholiques, pour l'ensemble des questions concernant les évangiles de saint Marc et de saint Luc :

Fillion, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1879 et *La sainte Bible*, t. VII, Paris, 1901. — Schanz, *Commentar über*

das Evangelium des heil. Marcus, Freiburg, 1881. — S. Tiefenthal, *Das heil. Evangelium nach Markus*, Münster, 1894. — Knabenbauer, *Evangelium secund. Marcum*, dans le *Cursus S. S.*, Parisiis, 1894; 2ᵉ édit. en 1907. — C. Burns, *The holy Gospel according to St. Mark*, London, 1907. — Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1911; 4ᵉ édit. en 1929. — Huby, *L'évangile selon saint Marc*, Paris, 1924. — Schanz, *Commentar über das Evangelium des heil. Lukas*, Freiburg, 1883. — Fillion, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1889 et *La sainte Bible*, t. VII, Paris, 1901. — Ceulemans, *Commentarius in Marcum et Lucam*, Mechliniæ, 1899. — Knabenbauer, *Evangelium secund. Lucam*, dans le *Cursus S. S. Parisiis*, 1896; 2ᵉ édit., 1905. — Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1921; 2ᵉ édit., 1927. — Valensin et Huby, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1927.

IV. L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN ET LA COMMISSION BIBLIQUE. — Le 20 mai 1907, la Commission biblique a rendu un décret sur l'authenticité externe (art. 1) et interne (art. 2) du quatrième évangile et sur sa valeur historique (art. 3).

1° *Authenticité externe du quatrième évangile.*

ART. 1. — Utrum ex constanti, universali ac sollemni Ecclesiæ traditione tam a sæculo II decurrente, prout maxime eruitur :

a. ex SS. Patrum, scriptorum ecclesiasticorum, immo etiam hæreticorum, testimoniis et allusionibus, quæ, cum ab apostolorum discipulis vel primis successoribus derivasse oportuerit, necessario nexu cum ipsa libri origine cohærent; b. ex recepto semper et ubique nomine auctoris quarti evangelii in canone et catalogis sacrorum Librorum; c. ex eorumdem Librorum vetustissimis manuscriptis codicibus et in varia idiomata versionibus; d. ex publico usu liturgico inde ab Ecclesiæ primordiis toto orbe obtinente; præscindendo ab argumento theologico, tam solido argumento historico demonstretur Ioannem apostolum et non alium quarti evangelii auctorem esse agnoscendum, ut rationes a criticis in oppositum adductæ hanc traditionem nullatenus infirment?

Resp. — Affirmative.

Cf. *Enchiridion biblic.*, n. 180.

ART. 1. — La tradition constante, universelle et solennelle de l'Église telle qu'elle ressort, principalement au cours du IIᵉ siècle :

a. des témoignages et des allusions des saints Pères, des écrivains ecclésiastiques et même des hérétiques, qui, ne pouvant dériver que des disciples ou des premiers successeurs des apôtres, sont en connexion nécessaire avec l'origine même du livre; b. de l'admission toujours et partout du nom de l'auteur du quatrième évangile dans le canon et les catalogues des Livres saints; c. des plus anciens manuscrits de ces mêmes livres et de leurs plus anciennes versions en langues diverses; d. de l'usage liturgique public universellement répandu depuis les origines de l'Église;

cette tradition constitue-t-elle, abstraction faite de la preuve théologique, une démonstration que l'apôtre Jean et non un autre doit être reconnu pour l'auteur du quatrième évangile, démonstration si solide qu'elle ne peut en aucune façon être ébranlée par les raisons que les critiques allèguent en sens contraire?

Rép. — Oui.

L'authenticité du quatrième évangile est admise naturellement, de nos jours, par tous les auteurs catholiques, mais aussi par un certain nombre de critiques indépendants modérés parmi lesquels il convient de citer : H. Ewald, Sanday, B. Weiss, Godet, Salmon, Moulton, Drummond, etc. Par contre, et il faut le reconnaître loyalement, la majorité d'entre eux rejettent plus ou moins cette authenticité.

Les plus modérés, parmi eux, admettent à la base du quatrième évangile des traditions pouvant remonter à l'apôtre Jean lui-même et ils sont plus ou moins généreux dans la détermination de cet élément authentique primitif. Ainsi, pour Harnack, le quatrième évangile a été rédigé par Jean le Presbytre d'après les traditions de Jean l'apôtre; il eut fallu l'intituler εὐαγγέλιον Ἰωάννου (τοῦ πρεσβυτέρου) κατὰ Ἰωάννην (τὸν Ζεβεδαίου) (*Die Chronologie*, t. I, p. 677; *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, t. I, p. 81; cf. aussi H. Stanton, *The Gospels, as historical documents*, t. III, Cambridge, 1920); pour H. Wendt, les discours seraient de Jean l'apôtre et les récits de miracles auraient été rédigés d'après les traditions des apôtres par un chrétien d'Asie Mineure (*Das Iohannesevangelium. Eine Untersuchung seiner Entstehung und seines geschichtlichen Wertes*, Göttingen, 1900); pour Spitta, le fond de l'évangile, un récit bref mais complet de la vie de Jésus, remonterait à saint Jean, mais ce fond aurait été retravaillé et interpolé au cours du IIᵉ siècle (*Das Iohannesevangelium als Quelle der Geschichte Iesu*, Göttingen, 1910); pour von der Goltz, au noyau primitif d'une tradition historique authentique, remontant à Jean l'apôtre, on aurait adjoint des éléments empruntés à la philosophie grecque (*Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe*, dans les *Texte und Untersuchungen*, t. XII, 3ᵉ p., Leipzig, 1894, p. 177); enfin, selon G.-S. Rollins, le thème et le plan du quatrième évangile seraient de Jean l'apôtre mais Apollos en aurait été le rédacteur (*The hand of Apollos in the fourth Gospel*, dans *Bibliotheca sacra*, t. LXII, 1905, p. 484-499).

Les autres ne reconnaissent absolument rien d'authentiquement johannique dans le quatrième évangile. Ils l'attribuent ou à Jean le Presbytre ou à un chrétien inconnu d'origine judéo-alexandrine ou palestinienne (cf. Loisy, *Le quatrième évangile*, Paris, 1903; Jean Réville, *Le quatrième évangile, son origine et sa valeur historique*, Paris, 1901), qui nous auraient donné, sous forme historique, non pas un récit de la vie du Christ, mais une histoire de la communauté chrétienne primitive sous une forme allégorique et symbolique. Buttmann essaya même de faire récemment du quatrième évangile un écrit mythique dont le thème rédempteur aurait été traité sous une influence mandéenne ou manichéenne. Cf. *Zeitschrif für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1925, p. 100-146.

Enfin, comme beaucoup, même parmi les critiques indépendants les plus modérés, supposaient que le noyau historique primitif s'était accru par de nombreuses interpolations postérieures, on en vint à essayer de dégager dans le quatrième évangile les couches successives de rédaction. M. Loisy, qui avait énergiquement défendu en 1903 l'unité littéraire du quatrième évangile, n'hésita pas à entrer, en 1921, dans cette voie où l'avaient, d'ailleurs, précédé Wellhausen en 1907 et 1908 (*Erweiterungen und Ænderungen im vierten Evangelium*, Berlin, 1907; *Das Evangelium Iohannis*, Berlin, 1908); Spitta en 1910 (cf. *Das Iohannesevangelium als Quelle der Geschichte Iesu*, Göttingen, 1910; Wendland en 1912. Voir sur cette question : Lagrange, *Où en est la dissection littéraire du quatrième évangile*, dans *Rev. biblique*, 1924, p. 321-342 et E. Tobac, *Notes sur le quatrième évangile*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1926, p. 312-336.

Ce bref aperçu permet de juger du désarroi dans lequel s'est jetée la critique indépendante en abandonnant le terrain ferme de la tradition pour laisser libre cours à la critique interne. Ce désarroi, la Commission biblique a voulu l'épargner à l'exégèse catholique et elle l'évitera certainement si, en interrogeant les témoignages les plus anciens, elle apprend d'eux, avant toute étude du texte, l'époque et le milieu où parut le quatrième évangile et l'auteur auquel il fut attribué dès les temps les plus reculés.

1. *Époque de composition.* — Entre 170-200, le quatrième évangile était partout connu en Orient comme en Occident. Clément d'Alexandrie (190-203), Tertullien à Carthage (190-220), saint Irénée à Lyon (177-189) l'utilisaient fréquemment et le citaient souvent littéralement. Vers 170, Tatien l'incorporait dans son *Diatessaron;* aux environs de l'an 200, le *Muratorianum* donnait complaisamment, le premier, d'abon-

dants détails sur sa composition et, dans les rares fragments qui nous ont été conservés de leurs écrits, Polycrate d'Éphèse (190), Théophile d'Antioche (vers 181), Méliton de Sardes (160-170), Apollinaire d'Hiérapolis (vers 170), l'apologiste Athénagore (vers 177) y faisaient de temps à autre allusion. Il n'est pas jusqu'au païen Celse qui ne témoigne en sa faveur puisqu'il lui emprunta quelques-unes des objections qu'il opposa sans cesse aux chrétiens dans le dernier quart du IIe siècle.

Or, une telle diffusion, surtout à cette époque reculée, ne témoigne pas seulement de la haute autorité dont jouissait alors cet écrit, en raison évidemment de celui auquel il était attribué; elle atteste de plus qu'à cette date-là, vers 170, « il n'était pas né de la veille » (Renan, dans *Vie de Jésus*, p. LXIV) et devait circuler dans les églises, au moins depuis une génération.

Et, de fait, en remontant le cours du IIe siècle, nous trouvons des textes qui, sans attribuer expressément à saint Jean le quatrième évangile, attestent son existence et témoignent du crédit considérable dont il jouissait. Saint Irénée nous apprend que les disciples du gnostique Valentin utilisaient fréquemment le quatrième évangile pour confirmer leur doctrine des Eons et que l'un d'eux, Ptolémée, s'autorisait en termes explicites de Jean qu'il appelait tantôt l' « apôtre » et tantôt le « disciple » du Seigneur (*Contra hæres.*, l. I, c. VIII, 5; cf. Épiphane, *Hæres.*, XXXIII, 3-7). Origène signale qu'Héracléon attribuait le quatrième évangile à Jean, le disciple de Jésus (*In Joa.*, t. VI, 2e part., édit. Freuschen, p. 109) et, par son propre commentaire sur saint Jean, il nous a transmis une cinquantaine des fragments du commentaire consacré par l'hérésiarque au quatrième évangile. Ces fragments ont été réunis par A.-E. Brooke, *The fragments of Heracleon*, dans *Texts and studies*, t. IV, Cambridge, 1891. Ces hérétiques considéraient donc comme apostolique, et, par conséquent, comme sacré, le quatrième évangile. Les montanistes ne le prisaient pas moins et ils recouraient à lui pour le même motif. C'est en 157, d'après saint Épiphane, ou, en 172, d'après Eusèbe de Césarée, que Montan se mit à prêcher le don nouveau de l'Esprit-Saint. Il eut un vif succès à Rome, à Lyon, à Carthage. Le quatrième évangile où des propos de Jésus assuraient de l'assistance du Paraclet (XIV, 16-26; XV, 26; XVI, 7-15) fut d'un grand secours pour ses disciples et pour lui. On a également l'assurance maintenant, depuis les études d'Harnack, que Marcion connut lui aussi le quatrième évangile dont il se servit en démarquant certains passages. Or, c'est entre 139-144 que Marcion a publié son Nouveau Testament. On ne peut pas non plus mettre en doute, c'est aujourd'hui l'avis des Pères Lagrange et Calmes, de MM. Lepin et Venard mais aussi de Sanday, Zahn, B. Weiss, Harnack, J. Réville, Loisy, etc., que saint Justin ait connu le quatrième évangile. Or, c'est vers l'an 135 selon Harnack et Drummond (*Die Chronologie*, t. I, p. 683; *An Inquiry into the character and autorship of the fourth Gospel*, p. 160) qu'il eut à Éphèse sa discussion avec le juif Tryphon. Après le P. Calmes (*Évangile selon saint Jean*, p. 27) et M. Lepin (*L'authenticité du quatrième évangile*, p. 235), le P. Lagrange affirme même qu'en se servant, pour désigner les évangiles, de l'expression *Mémoires des apôtres*, saint Justin a voulu indiquer les écrits de Matthieu et de Jean puisqu'à l'occasion il cite le troisième évangile comme étant l'œuvre des disciples des apôtres (*Évangiles selon saint Jean*, p. XLVIII; cf. aussi Archambault, *Dialogue avec Tryphon*, p. 349 et Pautigny, *Apologies*, p. 189.

D'autres faits littéraires, absolument incontestables, trahissent encore l'existence du quatrième évangile à une époque plus reculée, dès le premier quart du IIe siècle.

L'un de ces faits est d'ordre négatif, à savoir, l'absence, dans le quatrième évangile, de toute tendance apologétique contre la gnose. « Or il paraît bien difficile d'admettre, dit Jean Réville, que, si le quatrième évangile était né à une époque où le gnosticisme battait son plein non plus seulement en une foule de spéculations individuelles dénuées d'autorité, mais dans de véritables écoles dont la terminologie est souvent apparentée à la sienne, on n'y trouvât aucune trace de ces systèmes, soit qu'il se rencontrât avec eux sur certains points, soit qu'il eût à les combattre ou à se distinguer d'eux. On ne saurait alléguer que le quatrième évangile ne fait pas de polémique; il en fait beaucoup, au contraire, mais exclusivement contre les Juifs. « Comme les grands systèmes de Basilide et de Valentin se forment à partir de l'an 125, il ne nous paraît pas possible, conclut M. J. Réville, de faire descendre la composition du quatrième évangile au delà de cette date. » (*Le quatrième évangile*, p. 323, 324; cf., dans le même sens, Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, p. 324 et Loisy, *Le quatrième évangile*, 1903, p. 95). D'ailleurs, les gnostiques considérèrent si peu le quatrième évangile comme écrit contre eux que Basilide, après 133 selon Harnack, écrivit un évangile auquel il ajouta un commentaire en 24 livres. Les fragments qui en ont été conservés montrent qu'il utilisa largement le quatrième évangile (cf. Zahn, *Geschichte*, t. I, p. 166 sq.). Les ophites firent de même au dire d'Hippolyte (*Philosophumena*, l. V, c. VII-IX).

Les autres faits sont d'ordre positif, à savoir la connaissance du quatrième évangile par saint Polycarpe, par les *Odes de Salomon* et par saint Ignace d'Antioche.

Vers l'an 120, saint Polycarpe utilise dans son *Épître aux Philippiens* plusieurs sentences si étroitement apparentées à la *Ia Joannis* que le P. Lagrange, MM. Jacquier, Vénard, J. Réville, Harnack, Zahn, Loisy, etc., admettent volontiers qu'il a connu cette épître. Or, peut-il s'en être inspiré, comme le montre le c. VII, sans avoir connu aussi le quatrième évangile? Harnack ne le croit pas et, selon lui, l'existence de cet évangile est attestée dans les dernières années de Trajan (98-117) (cf. *Die Chronologie*, t. I, p. 658).

D'ailleurs, avec les *Odes de Salomon* et les lettres d'Ignace, nous avons l'assurance formelle que le quatrième évangile était déjà connu à Antioche dès les premières années du IIe siècle, puisque, si les *Odes de Salomon* sont seulement des premières années du IIe siècle, les lettres d'Ignace, dont l'authenticité est aujourd'hui universellement admise, sont à dater entre les années 107 ou 115. Or, Ignace utilise des phrases empruntées au quatrième évangile ainsi Joa., V, 19; VIII, 2, dans *Ad Magn.*, VII, 1; Joa., III, 8, dans *Philip.*, VII, 1, etc., cf. Lagrange, *Évang. selon saint Jean*, p. XXVI. Les *Odes de Salomon* semblent également l'avoir connu. Par ailleurs, *Odes* et épîtres d'Ignace ont des ressemblances nombreuses, dont quelques-unes sont très significatives (cf. Lagrange, *op. cit.*, p. XXVI-XXVIII). Ces ressemblances, selon nous, s'expliquent plus naturellement par une dépendance littéraire des *Odes* et des épîtres d'Ignace vis-à-vis du quatrième évangile que par une dépendance de ces documents à l'égard d'une certaine ambiance théologique qui aurait pris naissance en Asie Mineure, à la fin du Ier siècle ou au début du IIe, ambiance théologique dont la reconstitution tentée par von der Golz est des plus artificielles.

Pour terminer, signalons, dans le domaine de l'archéologie, les peintures de la résurrection de Lazare dans les catacombes de Sainte-Priscille, celles de la Samaritaine et du Bon Pasteur dans les catacombes

de Prétextat, qui seraient, dit-on, des premières années du IIe siècle.

Ainsi donc, aux environs de l'an 110, le quatrième évangile était connu et utilisé dans les milieux antiochiens, autant dire que sa composition devait nécessairement remonter à la fin du Ier siècle et, vu les divergences profondes que cet écrit présentait avec les évangiles synoptiques, il n'aurait certainement pas obtenu aussi rapidement un tel crédit si on n'avait pas eu alors, sur son origine apostolique, une absolue certitude. Sans aborder directement la question d'auteur, cette simple enquête littéraire, faite auprès de tous, catholiques ou hérétiques, montre que certaines conclusions telle celle d'Albert Réville : « Tout bien pesé, il me semble impossible de faire remonter la composition du quatrième évangile au-dessus de la période 130-140 et j'opterais pour 140 plutôt que pour 130 » (*Jésus de Nazareth*, t. I, p. 357) ne peuvent être adoptées qu'en faisant totalement fi des indications, précieuses pourtant, fournies par la littérature chrétienne primitive. Or plus on se rapproche de la fin du Ier siècle, plus il demeure invraisemblable qu'un autre que Jean l'apôtre ait rédigé cet écrit.

2. *Lieu de composition.* — Bien qu'il ait été connu dès les premières années du IIe siècle dans les milieux antiochiens, le quatrième évangile n'en a pas moins été composé à Éphèse comme l'affirme clairement saint Irénée (*Contra hæres.*, l. III, c. I, 1). Les presbytres l'ont renseigné sur ce point comme ils ont fait sur tant d'autres, et il n'y a aucune raison de supposer qu'il a déduit la composition à Éphèse du quatrième évangile du séjour de saint Jean en cette ville (Lagrange, *op. cit.*, p. LXVI, et Loisy, *Le quatrième évangile*, 1903, p. 28, sont d'un avis opposé).

Il y a, en outre, toute une série d'indices qui confirment la rédaction à Éphèse du quatrième évangile. Là, et là seulement, on a conservé le souvenir d'un apôtre dont la vieillesse fut si prolongée qu'on put en venir à se demander un jour s'il mourrait (Joa., XXI; cf. Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, p. 328); — c'est à Patmos, en face d'Éphèse, que fut écrite, quelques années auparavant, l'Apocalypse dont le lien de parenté avec le quatrième évangile et les épîtres s'explique parfaitement si ces écrits ont une patrie commune;— c'est enfin dans l'Asie occidentale que se trouve le premier centre de diffusion du quatrième évangile avec Polycarpe, disciple de saint Jean, avec Justin, converti à Éphèse, avec Montan et ses disciples dont le mouvement, né dans cette contrée, prit aussitôt, comme point d'appui, les écrits johanniques. On ne peut, dit Harnack (*Die Chronologie*, t. I, p. 680, n. 3) produire aucun argument sérieux pour une autre province, et il est impossible d'aller contre ce fait que les plus anciennes traces de l'évangile et de l'épître indiquent l'Asie. Toutes les probabilités sont donc en faveur d'Éphèse et, par conséquent, il n'y a pas lieu de s'arrêter à l'information isolée d'Éphrem d'après laquelle saint Jean aurait écrit son évangile à Antioche (cf. *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 1902, p. 193).

Il faut donc, pour la composition du quatrième évangile, un auteur qui ait vécu à Éphèse à la fin du Ier siècle. Voyons maintenant si le fils de Zébédée est bien indiqué par la plus ancienne tradition et s'il réalise ces conditions.

3. *Auteur du quatrième évangile.* — Dans le dernier quart du IIe siècle, le quatrième évangile est reconnu comme l'œuvre de Jean l'apôtre aussi bien en Orient qu'en Occident.

Pour l'Orient, nous avons Clément d'Alexandrie qui appelle l'évangile de Jean un évangile spirituel (dans Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XIV, 7, *P. G.*, t. XX, col. 552); Théophile d'Antioche, qui met au nombre des hommes inspirés Jean, l'auteur du quatrième évangile (*Ad Autolycum*, l. II, c. XXII, *P. G.*, t. VI, col. 1088); Papias, dont le témoignage, douteux aux yeux du P. Lagrange, est accepté comme authentique par Tischendorf, Belser, Zahn, Mgr Ladeuze, Grégory, etc. Ce témoignage, contenu dans des manuscrits latins (*Vat. Reg. 14* (IXe s.), *C. Tolet* (VIIIe s.); *Legion. S. Isid.* (Xe s.) est ainsi libellé d'après Höpfl : *Evangelium iohannis manifestatum et datum est ecclesiis* (*in Asia* d'après quelques mss.) *ab iohanne adhuc in corpore constituto* (cf. Eusèbe, *H. E.*, l. III, c. XVIII) *sicut papias nomine hieropolitanus, discipulus iohannis carus in exotericis, id est in extremis quinque libris retulit.* » (*Introduct. specialis in libros N. T.*, 3e édit., p. 179-180.) Il est donc désormais assez délicat de s'autoriser du silence prétendu de Papias pour prouver qu'il ne connut pas le quatrième évangile, ce qui serait bien invraisemblable vu le milieu dans lequel il vécut. Sans doute, Eusèbe ne fait pas appel à son témoignage pour indiquer les circonstances de composition du quatrième évangile alors qu'il le cite au sujet des origines des écrits de Matthieu et de Marc (cf. Kirch, *Enchiridion*, n. 48-49); mais n'est-ce pas tout simplement parce que les circonstances de composition du quatrième évangile étant suffisamment connues dans les milieux éphésiens, Papias avait jugé inutile de s'étendre sur ce sujet? Pour l'Occident nous trouvons : à Carthage, Tertullien qui répartit en deux groupes les quatre évangiles, les écrits d'apôtres (Matthieu et Jean), ceux des disciples des apôtres (Marc et Luc) (*Adv. Marcionem*, l. IV, c. II, *P. L.*, t. II, col. 366); à Rome, le *Fragment de Muratori* faisant ressortir que Jean est digne de foi parce qu'il fut un témoin oculaire (cf. Kirch, *Enchirid.*, n. 157) et surtout, à Lyon, saint Irénée, dont le témoignage, datant du dernier quart du IIe siècle, visé par la Commission biblique dans son article 1, *a*, est de la plus haute importance car, avec lui, par saint Polycarpe qui fut le disciple de saint Jean, et par les presbytres d'Asie dont il fut l'auditeur assidu et, peut-être aussi, avec Papias qui nous semble avoir été l'un des disciples du plus jeune fils de Zébédée, nous atteignons ces témoignages d'une haute antiquité « dérivant des disciples immédiats du Christ ou des premiers successeurs des apôtres » et se rattachant, par conséquent, « par un lien nécessaire à l'origine même du livre ».

Or, l'affirmation d'Irénée est des plus catégoriques et des plus explicites. Qu'on en juge : « Jean, le disciple du Seigneur, qui a reposé sur son sein, a publié lui aussi l'évangile pendant son séjour à Éphèse d'Asie. » (*Cont. hæres.*, l. III, c. I, 1, *P. G.*, t. VII, col. 845.) Cf. Labourt, *De la valeur du témoignage de saint Irénée dans la question johannine*, dans *Rev. bibliq.*, 1898, p. 59-73; A. Camerlynck, *De quarti evangelii auctore*, t. I : *Antiqua traditio de origine evangelii sancti Iohannis*, Lovanii, 1899, p. 128-138; A. Kennedy, *Irenæus and the fourth Gospel*, dans *Expository times*, 1917-1918, p. 103-107, 168-172, 235-238, 312-314.

Harnack est un de ceux qui se sont le plus insurgés contre la valeur probante du témoignage de saint Irénée (*Die Chronologie*, t. I, p. 322-340, 656-680).

Il était trop jeune, dit-il, à en juger par les expressions dont il se sert lui-même παῖς ἔτι ὤν, ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ (dans Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XXIII : *Contra hæres.*, l. III, c. III, 42), pour avoir pu être vraiment un disciple de Polycarpe.

Sans doute, on est loin d'être d'accord sur la date de naissance de saint Irénée. Zahn la fixe vers 115, Salmon en 115-120, Lightfoot en 120-126, Harnack en 135-142, Bardenhewer vers 140, dom Chapman en 120-125 et on ne l'est pas davantage sur celle de la mort de saint Polycarpe que Funk et Harnack placent en 155, Bardenhewer en 162, dom Chapman en 165-166 (*La date de la mort de sain Polycarpe*, dans *Revue*

bénédictine, 1902, p. 145-149). Mais, même en prenant pour l'un comme pour l'autre la date la moins favorable, il en résulte qu'Irénée pouvait avoir de 15 à 20 ans au moment où il fut en rapports avec saint Polycarpe. N'est-ce pas l'âge où l'intelligence est toujours en éveil? où la mémoire garde fidèlement le souvenir des impressions reçues ou des paroles entendues? Or, c'est précisément ce qu'indique clairement Irénée dans sa *Lettre à Florinus* quand il retrace le souvenir des rapports qu'il eut avec saint Polycarpe (cf. Kirch, *Enchirid.*, n. 96).

Un autre reproche que l'on fait à Irénée pour infirmer la valeur de son témoignage, c'est de n'avoir connu les presbytres d'Asie que par les écrits de Papias qui a parlé de deux Jean : Jean l'apôtre et Jean le presbytre. Irénée, qui s'est déjà trompé, dit-on, en faisant de Papias un auditeur de Jean l'apôtre, s'est également trompé en faisant de Polycarpe un auditeur de l'apôtre saint Jean alors qu'il ne fut que l'auditeur de Jean le presbytre.

Tout d'abord, convient-il d'affirmer avec tant d'assurance l'existence de deux Jean à Éphèse? Une simple conjecture d'Eusèbe peut-elle équivaloir vraiment à un acte d'état civil? Contentons-nous pour l'instant, afin de laisser au témoignage d'Irénée toute sa valeur, de faire remarquer :

a) Qu'il est faux d'affirmer qu'Irénée ne connaissait les presbytres que par les écrits de Papias, comme le fit W.-S. Reilly, *Les presbytres asiates de saint Irénée*, dans *Rev. biblique*, 1919, p. 218, 219. Il suffit de se reporter aux savantes recherches de Preuschen (*Antilegomena*, XVII; *Die Presbyter bei Irenæus*, p. 63-71; *Irenæus*, p. 160 sq.) pour voir qu'à sa manière de parler Irénée fait souvent allusion à des traditions recueillies par lui de vive voix auprès des presbytres d'Asie (cf. *Contra hæres.*, l. II, c. XXII, 5; l. V, c. XXXIII, 3) dont il joint le témoignage oral au témoignage écrit de Papias, ταῦτα δὲ καὶ Παπίας ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ. Au nombre de ces presbytres d'Asie figurèrent, selon Tixeront (*Précis de patrologie*, Paris, 1918, p. 98); Zahn (*Die Presbyter in Asien*, *Forschungen...*, t. VI, 1900, p. 53-94); Bardenhewer (*Geschichte...*, t. I, p. 170), Papias et Polycarpe que certains même voudraient reconnaître dans cet *ille senior* (*Contra hæres.*, l. IV, c. XXXII, 1) dont il met l'autorité nettement à part des autres.

b) Qu'il est impossible que Polycarpe, dans ce milieu d'Éphèse, ait pu confondre l'apôtre saint Jean avec un obscur presbytre du nom de Jean. Or, dans la *Lettre à Florinus*, Polycarpe se donnait comme un disciple immédiat de Jean l'apôtre et des autres qui avaient vu le Seigneur; c'était de leurs lèvres qu'il avait appris ce qui concernait Jésus, ses miracles et sa doctrine (cf. Rouet de Journel, *Enchirid. patristicum*, n. 264).

On ne saurait désirer, en faveur de l'authenticité littéraire du quatrième évangile, un ensemble de témoignages plus anciens ou plus concordants. Et, pourtant, nous n'aurons pleinement justifié la position adoptée par la Commission biblique dans son article 1er que lorsque nous aurons montré qu'aucune des objections soulevées contre l'authenticité du quatrième évangile ne peut ébranler la thèse traditionnelle.

Ces objections sont au nombre de quatre : l'opposition des aloges; la mort prématurée de l'apôtre saint Jean; les doutes qui planent sur son séjour à Éphèse; la crainte que l'on ait confondu dans l'antiquité Jean le presbytre avec Jean l'apôtre au point d'avoir attribué indûment à ce dernier un écrit d'un obscur presbytre.

a. *L'opposition des aloges.* — Cette opposition des aloges a été très exagérée dans le passé et ce n'est pas l'un des moindres services rendus ces dernières années par la science historique à la question johannique que de l'avoir à peu près débarrassée de ces encombrants personnages.

Le premier qui ait fait allusion à une opposition quelconque au quatrième évangile est saint Irénée dans le *Contra hæres.*, l. III, c. XI, 9, *P. G.*, t. VII, col. 890; mais les opposants dont il parle ne semblent pas avoir été nombreux, à fortiori, ils n'ont jamais fait école. Au dire d'Irénée, c'étaient plutôt des esprits faibles, des exagérés qui pour éviter une erreur tombaient dans une autre et rejetaient le quatrième évangile par peur de l'usage qu'en faisaient les montanistes.

Pour le même motif, nous voyons à Rome le prêtre Caïus, sous le pontificat de Zéphyrin (199-217), attribuer à Cérinthe le quatrième évangile en relevant avec complaisance, pour mieux ruiner son autorité, les divergences entre cet écrit et les synoptiques. Caïus trouva en face de lui un rude adversaire en la personne de saint Hippolyte (cf. de Labriolle, *La crise montaniste*, p. 285; Denys bar Salibi, dans le *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, *Scriptores syri*, t. CI, p. 1, traduct. Sediacek) et nous avons, dans le *Canon de Muratori*, un écho de la dispute qui troubla alors l'Église de Rome. L'auteur du *Canon* ne consacre pas moins de 26 lignes au quatrième évangile, alors que le troisième évangile et les Actes n'en ont eu chacun que 6, parce qu'il tint à faire bien ressortir l'authenticité et la valeur historique de l'écrit du plus jeune fils de Zébédée. Il réfuta Caïus sans le nommer et, s'il souligna avec tant d'insistance l'accord des évangiles entre eux, ce fut pour réduire à néant le principal argument de critique interne auquel avait eu recours le prêtre romain.

Jusqu'ici, les opposants au quatrième évangile n'ont donc pas été des Asiates mais des Occidentaux et ils furent des isolés, à Lyon et à Rome.

L'opposition à l'authenticité johannique du quatrième évangile ne reparaît plus ensuite qu'au IVe siècle avec saint Épiphane (315-413) et c'est même lui qui leur donne leur nom : « Puisqu'ils n'acceptent pas le *Logos* prêché par Jean, on les appellera *Alogoi*, c'est-à-dire « privés de raison » (*Hæres.*, l. LI, c. XXXIII, *P. G.*, t. XLI, col. 953). Mais il semble bien qu'Épiphane ne connaisse pas d'autres aloges que les opposants signalés par saint Irénée et combattus par Hippolyte et que sa seule contribution à leur histoire soit le nom qu'il leur donna. Il faut donc y regarder à deux fois avant de parler d'aloges en Asie, d'autant plus que cette contrée était bien l'endroit du monde où ils avaient le moins de chance de naître et de se développer, exposés qu'ils eussent été, dès l'origine, et aux attaques des catholiques et à celles des montanistes. Quant aux aloges romains, leur groupe paraît se réduire à la seule personnalité de Caïus qui ne fit pas école. Aussi J. Réville (*Le quatrième évangile*, p. 64), Harnack (*Die Chronologie*, t. I, p. 670), Loisy (*Le quatrième évangile*, 1903, p. 20, 21) reconnaissent volontiers que l'objection contre l'authenticité johannique du quatrième évangile, tirée de l'opposition des aloges, apparaît comme singulièrement fragile. Voir à ce sujet : Rose, *Les aloges asiates et les aloges romains*, dans *Rev. biblique*, 1897, p. 516-534; Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons*, t. I, p. 220; t. II, p. 967; Harnack, *Die Chronologie*, t. I, p. 320-381. Mgr Ladeuze, *Caïus de Rome, le seul aloge connu*, dans *Mélanges Godefroy Kurth*, Liége, 1908 et, à propos de la recension de l'ouvrage de M. Lepin, *Rev. biblique*, 1907, p. 569; dom Chapman, *John the Presbyter and the fourth Gospel*, Oxford, 1911; Heitmuller, dans *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 1914, p. 191 et surtout, à propos des travaux les plus récents, sur la question des aloges, lire G. Bardy, *Cérinthe*, dans *Rev. biblique*, 1921, note 1, p. 358-360.

b. *La mort prématurée de l'apôtre saint Jean.* — Cette mort prématurée est considérée, de nos jours, comme un fait acquis par la critique indépendante. Ce n'est là, nous allons le voir, selon l'expression du P. Lagrange (*op. cit.*, p. XXXIX) qu' « une mauvaise chicane ».

Beaucoup prétendent que saint Jean a été martyrisé en 44 en même temps que son frère Jacques le Majeur : Ed. Schwartz, *Ueber den Tod des Söhne Zebedäi*, Berlin, 1904; *Noch einmal der Tod der Söhne Zebedäi*, *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 1910, p. 89-105; *Iohannes und Kerinthos, op. cit.*, 1914, p. 210-219; Wellhausen, *Das Evangelium Iohannis*, Berlin, 1908, p. 119 sq.; *Das Evangelium Marci*, 1909, p. 84; Goguel, *Rev. de l'hist. des religions*, 1912, p. 285-339; *Introd. au N. T.*, t. II : *Le quatrième évangile*, Paris, 1924; Preuschen, *Die Apostelgeschichte*, Tubingen, 1912, p. 76; Wendland, *Die Urchristlichen Literaturformen*, 1912, p. 250.

D'autres, en 66, à Samarie, au début de la guerre de l'indépendance : Heitmuller, *Zur Iohannes-Tradition*, dans *Zeitschr. für die N. T., Wissenschaft*, 1914, p. 189-200; I. Moffatt, *An introduction to the N. T.*, p. 601; d'autres, enfin, après 44, mais avant 70, dans des circonstances inconnues : Loisy, *Chronique biblique*, dans *Rev. d'hist. et de litt. religieuses*, 1904, p. 568-570; Charles, *A critical and exegetical commentary on the revelation of St. John;* Burney, *The aramaic origin of the fourth Gospel*, Oxford, 1922; Holtzmann, *Einleitung in das N. T.*, Tubingen, 1891, p. 471; Bousset, *Die Offenbarung Iohannis*, Göttingen, 1906, p. 48 sq.; von Soden, *Urchristliche Literaturgeschichte*, Berlin, 1905, p. 219, etc., etc. Si l'opinion de tous ces auteurs était justifiée, la composition par saint Jean du quatrième évangile n'aurait même pas lieu d'être discutée.

Voyons donc la valeur des arguments sur lesquels ils s'appuient. Le premier emprunté à Marc, X, 39, peut faire impression à ceux-là seuls qui n'admettent pas la possibilité du surnaturel, donc de la prophétie. La façon dont parle l'évangéliste en cet endroit suppose déjà réalisée, dit-on, la mort sanglante des fils de Zébédée (cf. Loisy, *Les évangiles synoptiques*, t. II, p. 238). Mais cette mort des fils de Zébédée n'était pas plus un fait acquis pour saint Marc, au moment où il écrivait, que n'était pour lui un fait acquis la destruction de Jérusalem ou la fin du monde, quand il rapportait dans son c. XIII les signes avant-coureurs de ces deux événements donnés par Jésus. Par ailleurs, on ne possède pas le moindre indice tendant à laisser supposer que la péricope concernant les fils de Zébédée ait pu être insérée après coup dans saint Marc, et si nous nous plaçons au simple point de vue critique nous pouvons affirmer sans crainte que la mort paisible de l'apôtre saint Jean à Éphèse, à un âge très avancé, doit retenir d'autant plus l'attention de l'historien qu'elle semble au premier abord en opposition directe avec des textes évangéliques. On était surpris à Éphèse même de voir le disciple bien-aimé s'attarder en quelque sorte sur la terre et le c. XXI du quatrième évangile, rapportant l'incident relatif à la mort de Pierre et de Jean, longtemps après que le prince des apôtres avait donné à Jésus le témoignage du sang, n'avait pas d'autre but q e de montrer que cette étonnante longévité avait été voulue et annoncée par le Christ lui-même. Le calice que lui avait promis Jésus, saint Jean le but ou en subissant le supplice de l'huile bouillante (cf. Tertullien, *De præscriptione*, c. XXXVI, *P. L.*, t. II, col. 49) ou en supportant l'exil de Patmos (cf. Origène, *In Matth.*, XVI, 6, *P. G.*, t. XIII, col. 1385).

Le second argument, le principal, à vrai dire (Marc., X, 39, n'est guère invoqué qu'à titre de *confirmatur*, sur lequel on s'appuie pour affirmer la mort prématurée de l'apôtre saint Jean), est un texte soi-disant de Papias qui nous est parvenu par la chronique de Philippe de Side et par celle de Georges Hamartolos (milieu du IXe siècle).

Le *Codex Baroccianus 142* (XIVe siècle), qui contient, croit-on, de nombreux fragments de la chronique que Philippe écrivit vers 430 sous le titre χριστιανικὴ ἱστορία cite comme puisée dans le IIe livre des *Exégèses* de Papias cette information : « Papias dit que Jean le théologien et Jacques, son frère, furent mis à mort par les juifs. »

Si tant est que cette information provienne bien de l'œuvre même de Philippe de Side et non des extraits faits après 600 par un anonyme auquel on ne peut guère accorder de confiance, vu la manière dont il a traité Eusèbe de Césarée, que vaut-elle au juste? Pas grand'chose! Elle est fort suspecte et à bon droit : α) parce qu'elle a été ignorée dans l'antiquité d'Irénée, d'Eusèbe et de tant d'autres qui ont lu et utilisé le *Livre des sentences du Seigneur* (cf. Harnack, *Die Chronologie*, t. I, p. 666; Lagrange, *op. cit.*, p. XLI). « Il est certainement étrange, dit Swete, que la plus ancienne tradition chrétienne soit sans aucun vestige d'une référence quelconque au martyre de l'apôtre Jean et que des écrivains comme Eusèbe, qui eurent en mains l'œuvre de Papias, soient silencieux à ce sujet. » (*Journal of theological studies*, 1915-1916, p. 378); β) parce qu'elle a été ignorée, qui mieux est, de Philippe de Side lui-même, puisqu'il suppose, comme tous ses devanciers, le séjour de saint Jean à Éphèse où Papias aurait été l'un de ses auditeurs; γ) parce qu'elle énumère saint Jean avant saint Jacques, contrairement à l'ordre traditionnel adopté dans les Écritures (sauf dans Luc., VIII, 51; IX, 28; Act., I, 13) et généralement suivi par les écrivains postérieurs, mais surtout δ) parce qu'elle se sert d'une appellation « Jean le théologien » qui ne fit son apparition qu'au IVe siècle dans la littérature chrétienne.

L'information transmise comme venant de Papias par Georges Hamartolos est ainsi libellée : « Papias, évêque d'Hiérapolis... dit dans le IIe livre de son *Explication des Sentences du Seigneur* que Jean fut mis à mort par les Juifs, accomplissant ainsi avec son frère la prédiction du Christ. » Que vaut-elle à son tour? Elle est fort tardive (IXe siècle) et elle ne se trouve que dans un seul manuscrit sur les vingt-sept que nous possédons de Georges Hamartolos. Tous les autres manuscrits, au lieu des mots « il fut honoré du martyre » ont la mention « il mourut en paix », sauf un qui ne contient pas ces mots discutés. Parmi les autres manuscrits, quatre suppriment toute référence à Papias. Et, fait plus bizarre encore, l'unique manuscrit, le *Coislinianus*, qui parle de la mise à mort de Jean par les juifs, raconte néanmoins l'exil à Patmos sous le règne de Nerva puis le séjour de Jean à Éphèse. Par ailleurs, s'il avait connu le texte de Papias, le moine Georges aurait-il cité dans sa *Chronique* le témoignage d'Eusèbe sur la mort paisible de Jean à Éphèse? Il y a donc tout lieu de supposer que les mots « il fut honoré du martyre » ont été substitués par quelque copiste à la leçon « il mourut en paix » dans l'unique manuscrit où elle se trouve et que la référence à Papias a été ajoutée après coup pour donner à l'interpolation un semblant de crédit.

Quant à la notice attribuée à Papias et empruntée vraisemblablement par Georges Hamartolos à un texte soi-disant de Philippe de Side, beaucoup aujourd'hui la rejettent parce qu'ils en considèrent le texte ou comme corrompu ou comme complètement interpolé. D'autres l'acceptent mais en supposant qu'elle parlait des deux frères sous une forme différente et sans impliquer une mort à la même époque (cf. Lightfoot, dans *Contemporary review*, t. XXVI, p. 852 sq.;

Harnack, dans *Die Chronologie*, t. I, p. 666 et dans *Theologische Literaturzeitung*, 1909, p. 10) ou encore en pensant que le Jean visé par Papias était Jean-Baptiste et non l'apôtre (cf. Zahn, *Forschungen*, t. VI, p. 149; Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 367; Lagrange, *op. cit.*, p. XLI).

c. *Peut-on raisonnablement douter d'un séjour prolongé de saint Jean à Éphèse jusqu'à un âge très avancé?* — Non, car ce séjour est attesté par : Tertullien, *Adv. Marcionem*, l. IV, c. V, *P. L.*, t. II, col. 566; *De præscriptionibus advers. hæreticos*, XXXII, *P. L.*, t. II, col. 34. Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. CXLVII, et *Quis dives salvabitur*, XLII, 1, *P. G.*, t. IX, col. 648-652. Irénée, *Lettre à Florinus*, *lettre* d'Irénée *au pape Victor* et de nombreux passages du *Contra hæres.*, cf. *P. G.*, t. VII, col. 784, 785, 853, 1203, 1213, 1214 et pour la *lettre au pape Victor* dans Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 497; Polycrate d'Éphèse, dans Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 497; *Les Actes de Jean* (cf. Amann, dans le *Supplément*, t. I, col. 491-494) qui, au début de la seconde moitié du IIe siècle, racontant les souffrances de l'apôtre saint Jean sous Domitien, à Rome, puis à Patmos, le font arrêter à Éphèse sur l'ordre de l'empereur et l'y font retourner après la mort du tyran; saint Justin enfin qui, vers 135, dans sa discussion avec le juif Tryphon attribue nettement l'Apocalypse à Jean d'Éphèse qui n'est autre, selon lui, que le fils de Zébédée, l'apôtre du Christ (*Dialog.*, LXXXI, *P. G.*, t. VI, col. 668-669). Ainsi donc, le séjour de saint Jean à Éphèse était universellement admis au milieu et dans le dernier quart du IIe siècle, il est difficile de trouver un fait historique attesté par des témoignages tout à la fois plus anciens et plus répandus.

Or, qu'oppose-t-on à cet ensemble de témoignages pour mettre en doute le séjour de saint Jean à Éphèse? Des arguments *a silentio* empruntés à des lettres! Le silence observé sur la venue de saint Jean en Asie par Polycarpe dans sa *Lettre aux Philippiens*, par Ignace d'Antioche dans sa *Lettre aux Éphésiens*, par Clément de Rome dans sa *Lettre aux Corinthiens*. Un argument *a silentio* est déjà par lui-même sujet à caution et il l'est plus encore quand il se rencontre dans une lettre, écrit de circonstance où l'on ne peut tout dire.

On dit que le pape saint Clément parle aux Corinthiens de la génération des apôtres, comme d'une génération passée; donc, à cette époque, vers 95, saint Jean était mort depuis déjà un certain temps. Vraiment, écrivant aux Corinthiens, ne pouvait-il donc pas considérer la génération des apôtres comme passée dès lors que la plupart d'entre eux avaient disparu et, spécialement, les deux apôtres Pierre et Paul qui intéressaient le plus les Églises de Rome et de Corinthe sans que sa façon de s'exprimer impliquât nécessairement la mort de saint Jean?

De Polycarpe, le disciple de saint Jean, nous n'avons qu'une lettre écrite aux Philippiens et on s'étonne qu'il n'y parle pas du disciple bien-aimé! Bien à tort, selon nous, puisque la lettre est adressée aux Philippiens et non aux Éphésiens et nous sommes assez copieusement renseignés par Irénée sur les rapports de l'apôtre saint Jean et de Polycarpe pour que ce silence, par ailleurs fort compréhensible, n'atténue en rien notre confiance en ce que nous savons par une autre source tout à fait ancienne et pleinement autorisée.

Reste enfin saint Ignace d'Antioche dont le silence, dans sa lettre aux chrétiens d'Éphèse, apparaît à première vue plus impressionnant. Il n'en est plus de même si l'on tient compte des circonstances dans lesquelles se trouvait le vénérable évêque. Il allait à Rome pour y subir le martyre et il passait par Éphèse comme était passé saint Paul par cette même ville avant son arrestation. L'analogie de situation évoqua à sa pensée le souvenir de l'apôtre des gentils et il y fit allusion par cette simple phrase : « Votre ville est le lieu de passage de ceux qui sont condamnés pour le Christ » (XII, 2). D'ailleurs, il n'est pas absolument certain que saint Ignace ait gardé un silence absolu sur le séjour de saint Jean à Éphèse. Après avoir évoqué le souvenir de saint Paul, Ignace rappelle aux chrétiens d'Éphèse qu'ils ont constamment adhéré *aux apôtres* dans la vérité de Jésus-Christ (*Ad Ephes.*, XI, 2). De l'avis formel de Harnack (*Die Chronologie*, t. I, p. 679), Bousset (*Die Offenbarung*, p. 36, note 4), et Drummond (*An inquiry into the character and authorship of the fourth Gospel*, p. 215-216), Ignace n'a employé le pluriel que parce qu'il avait en vue et saint Paul et le plus jeune fils de Zébédée qui contribuèrent successivement à la formation et à la direction de l'Église d'Éphèse.

Et voici que l'archéologie semble devoir intervenir à son tour pour prouver que saint Jean est bien venu à Éphèse, qu'il y est mort et qu'il y a été enseveli comme l'affirmaient Polycrate d'Éphèse (dans Eusèbe, *H. E.*, l. III, c. XXXI, 3), Eusèbe de Césarée (*H. E.*, l. III, c. XXXIX, 6; l. VII, c. XXV, 16), le pape Célestin (Mansi, t. IV, col. 1286), saint Augustin, *P. L.*, t. XXXV, col. 1970), etc., etc. En effet, sur la colline Ayasoluk, on a retrouvé les restes d'une grande basilique remontant à Justinien. Elle était dédiée à saint Jean l'évangéliste et c'est là que se trouvait son tombeau. Les fouilles entreprises depuis 1926 ont permis de découvrir, sous l'autel, les traces d'un *mnémeion* ou martyrium antérieur, très modeste, immédiatement au-dessus d'un système de chambres sépulcrales. Par un petit corridor déblayé, à l'est de l'autel, on descendit aux caveaux, et on aboutit à quatre chambres sépulcrales qui en entouraient une autre centrale. Cette dernière, en fonction de laquelle le tout est ordonné, aurait été le tombeau de l'apôtre autour duquel seraient venues se grouper, par la suite, les sépultures des chrétiens distingués. D'après les savants allemands qui l'ont découvert, ce tombeau remonterait au IIe siècle; sa simplicité archaïque serait la garantie la plus certaine de son authenticité. Cf. Tonneau, *Éphèse au temps de saint Paul*, dans *Rev. bibliq.*, 1929, p. 363; Antoine, dans le *Supplément*, au mot ÉPHÈSE, t. II, col. 1078-1080.

d. *Dans l'attribution traditionnelle du quatrième évangile a-t-on vraiment pu confondre Jean le Presbytre avec Jean l'apôtre?* — On a commencé à parler, pour la première fois, au IIIe siècle, d'un homonyme de l'apôtre saint Jean. Denys d'Alexandrie, trouvant difficile, pour des motifs de critique interne, d'attribuer à un même auteur le quatrième évangile et l'Apocalypse se demanda si l'Apocalypse ne serait pas l'œuvre d'un certain Jean, distinct du disciple bien-aimé. Ne se vantait-on pas de posséder à Éphèse deux tombeaux de Jean? (*P. G.*, t. XX, col. 696-704.)

Au IVe siècle, Eusèbe de Césarée, impressionné par les mêmes difficultés, fit sienne l'hypothèse de Denys, et, pour la confirmer, il cita un texte de Papias d'où il résultait, selon lui, qu'il y avait eu autrefois à Éphèse deux Jean : l'apôtre et le presbytre. Voici ce texte que tant de discussions ont rendu fameux : « Si quelqu'un survenait qui eut fréquenté les presbytres, je cherchais à savoir les propos des presbytres : ce qu'ont dit André ou Pierre ou Philippe ou Thomas ou Jacques ou Jean ou Matthieu ou quelque autre des disciples du Seigneur; et ce que disent Aristion et le presbytre Jean (disciples du Seigneur), car j'estimais ne pouvoir retirer un aussi grand profit des livres que de la tradition orale, vivante et très durable. » (*H. E.*, l. III, c. XXXIX, 3, *P. G.*, t. XX, col. 297.) C'est à cette interprétation, par Eusèbe, d'un texte de Papias que

Jean le Presbytre dut de faire son apparition dans l'histoire. L'interprétation d'Eusèbe a été suivie, il faut bien le reconnaître, par la majorité des critiques contemporains, catholiques ou non, par exemple par Calmes, Mgr Le Camus, Mgr Ladeuze, MM. Venard, Pannier, P. Vannutelli, Jacquier, Bardy, les PP. Lagrange, de Grandmaison et Höpfl, MM. Westcott, Lightfoot, Loisy, J. Réville, Grégory, Blass. Toutefois, elle n'a pas été acceptée par tous et, de nos jours, certains s'obstinent à ne voir qu'un seul et même personnage dans Jean l'apôtre et Jean le Presbytre. Qu'il nous suffise de citer, parmi les critiques indépendants, Funk, Gutjahr, Barnes, Zahn, etc., et, parmi les catholiques, Fillion, Cornely-Merk, Camerlynck, van Hoonacker, Lepin, Bardenhewer, Knabenbauer, Mangenot, Mgr Ruffini, Verdunoy, etc. Voir sur cette question Jean le Presbytre, dans le *Supplément* et P. Vannutelli, *De presbytero Joanne apud Papiam*, Roma, 1933.

Mais supposons même que soit absolument démontrée l'existence, à Éphèse, d'un Jean le Presbytre distinct de Jean l'apôtre, il ne s'ensuit pas nécessairement et fatalement, comme on l'affirme sans aucune preuve, que la tradition ecclésiastique a erré, qu'elle a confondu les deux personnages et attribué à un apôtre célèbre l'œuvre d'un obscur disciple. Bien avant que Denys d'Alexandrie ait parlé de l'existence, à Éphèse, de deux Jean, en Orient comme en Occident on avait clairement affirmé que le quatrième évangile était l'œuvre de Jean l'apôtre. Cette affirmation n'a pas pu être le résultat d'une confusion car elle provenait de témoins trop anciens, trop bien placés pour être sûrement informés : Justin, Irénée, Polycrate. Les deux derniers avaient été en rapports étroits avec Polycarpe et Papias qui avaient été les auditeurs et les disciples de saint Jean. Et, dans ce milieu d'Éphèse, le disciple bien-aimé avait laissé des souvenirs trop vivaces pour qu'à une époque où étaient encore nombreux ceux qui l'avaient vu et entendu, une confusion ait pu se produire entre le vieil apôtre, mort seulement depuis quelques années, et un presbytre ordinaire. Irénée n'a parlé que d'un seul Jean et ce seul Jean fut pour lui l'apôtre, le plus jeune des fils de Zébédée : Polycrate n'en a également connu qu'un et il le qualifie d' « apôtre », d' « évangéliste », de « lumière de l'Asie »; il n'y a donc pas à se méprendre sur son identité. Quant au texte de Papias dont l'interprétation demeure discutable et sera sans doute longtemps encore discutée, il ne donne nullement le droit d'affirmer que la tradition ancienne ait confondu Jean l'apôtre et l'hypothétique presbytre.

La Commission biblique est donc parfaitement fondée, du simple point de vue scientifique, à tenir pour acquis et à considérer comme absolument démontré que l'apôtre saint Jean a vécu à Éphèse jusqu'à un âge avancé et qu'il y a écrit l'évangile qui depuis toujours lui fut attribué.

2° *Authenticité interne du quatrième évangile.*

Art. 2. — Utrum etiam rationes internæ, quæ eruuntur ex textu quarti evangelii seiunctim considerato, ex scribentis testimonio et evangelii ipsius cum prima epistola Iohannis apostoli manifesta cognatione, censendæ sint confirmare traditionem quæ eidem apostolo quartum evangelium indubitanter attribuit? Et utrum difficultates quæ ex collatione ipsius evangelii cum aliis tribus desumuntur, habita præ oculis diversitate temporis, scopi et auditorum, pro quibus vel contra quos auctor scripsit, solvi rationabiliter possint, prout SS. Patres et exegetæ catholici passim præstiterunt?

Resp. — Affirmative ad utramque partem.

Cf. *Enchirid. biblic.*, n.181.

Art. 2. — Les arguments d'ordre interne qui proviennent du texte du quatrième évangile considéré séparément, du témoignage de l'auteur et de la parenté manifeste de cet évangile avec la première épître de saint Jean doivent-ils être considérés comme confirmant la tradition qui attribue sans aucun doute à ce même apôtre le quatrième évangile?

Quant aux difficultés qui proviennent de la comparaison de cet évangile avec les trois autres, peuvent-elles, vu la diversité de l'époque, du but, des auditeurs, pour qui ou contre qui l'auteur a écrit, se résoudre raisonnablement, comme l'ont fait en divers endroits les saints Pères et les exégètes catholiques?

Rép. — Oui sur les deux points.

La preuve de l'authenticité interne du quatrième évangile peut se résumer en ces trois propositions qui donnent sur ce point toute la pensée de la Commission biblique et que nous allons développer sommairement :

1. La parenté de vocabulaire, de style, d'idées et de but entre la Ire épître de saint Jean et le quatrième évangile est telle qu'il faut conclure que ces deux écrits ne peuvent provenir que d'un seul et même auteur : Jean, le fils de Zébédée;

2. Le texte du quatrième évangile porte en lui-même des traces de son origine johannique;

3. Les caractéristiques de cet écrit s'expliquent par l'époque à laquelle il fut rédigé, le but poursuivi, les destinataires ou les adversaires qui furent visés.

1. *Quatrième évangile et Ire épître de saint Jean.* — Nous relevons fréquemment dans les deux écrits les mêmes mots et cette fréquence est vraiment impressionnante si l'on tient compte de leur différence d'étendue : φῶς, 22 fois dans le quatrième évangile et 6 fois dans la Ire épître; κόσμος, 46 et 16 et si le terme est pris au sens moral 78 et 22; θάνατος souvent au sens spirituel, 8 et 6; ζωή, 33 et 11 avec le qualificatif αἰώνιος, 17 et 6. A l'exception de Matth., xix, 16, seuls le quatrième évangile et la Ire épître ont respectivement 14 et 4 fois l'expression ἔχειν ζωήν et ἔχειν ζωὴν ἐν ἑαυτῷ. Seuls aussi, ils ont chacun une fois les formules ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁ μονογενὴς υἱός en parlant de Jésus. Des termes caractéristiques de l'évangile et de l'Apocalypse se retrouvent dans la Ire épître : ἀγαπᾶν, ἀγάπη, ἁγνίζειν ἑαυτόν, ἀληθινός, τηρεῖν τὰς ἐντολάς, τηρεῖν τὸν λόγον et huit mots communs au quatrième évangile et à la Ire épître ne se retrouvent que dans ces deux livres du Nouveau Testament. Ajoutons à cela des ressemblances de phrases ou d'expressions vraiment frappantes : Joa., iii, 11 et I Joa., i, 2; Joa., vi, 69 et I Joa., iv, 16; Joa., xii, 35 et I Joa., ii, 11; Joa., xv, 18 et I Joa., iii, 13; Joa., xvi, 33 et I Joa., v, 4; Joa., xvii, 3 et I Joa., v, 20.

Le style n'est pas moins probant que le vocabulaire en faveur de l'identité d'auteur; même emploi de l'affirmation et de la négation formant antithèse, même usage des antithèses redoublées, Joa., i, 20 et I Joa., i, 6; Joa., viii, 23 et I Joa., ii, 9; des phrases introduites par la formule οὗτός ἐστιν, Joa., i, 30, 33; iv, 42 et I Joa., ii, 22; v, 6; des démonstrations amenées par ὅτι ou du but indirect et peu perceptible marqué par ἵνα, Joa., x, 38 et I Joa., iii, 23. Les phrases sont plutôt juxtaposées que coordonnées par καί; le développement de la pensée se fait par la même idée reprise sous un nouvel aspect, présentée souvent en membres parallèles, avec alternance des mêmes images, lumière et ténèbres spécialement, et retour des mêmes expressions.

Comme il était facile de le prévoir déjà par la similitude du vocabulaire, le quatrième évangile et la Ire épître de saint Jean ont des enseignements doctrinaux identiques : Joa., xviii, 37 et I Joa., ii, 21; Joa., viii, 44 et I Joa., iii, 8; Joa., xv, 4, 5 et I Joa., iv, 13; Joa., x, 17 et I Joa., iii, 16; Joa., v, 24 et I Joa., iii, 14 gravitant autour des mêmes antithèses. Nous venons de signaler celle de la lumière et des ténèbres; on peut

y ajouter celles relatives à l'amour et à la haine, à la vie et à la mort, à la vérité et au mensonge, à la chair et à l'esprit. Les dogmes centraux sont les mêmes : la puissance et l'efficacité de la rédemption opérée par Jésus; l'amour infini de Jésus pour nous, exemple touchant de l'amour que nous devons avoir en retour pour lui, la haine du monde pour les chrétiens correspondant à celle que les Juifs eurent pour Jésus, etc. Seulement, le but des deux écrits n'est pas le même : l'évangile raconte et expose pour confirmer ou faire naître la foi en Jésus, le Verbe incarné; la I[re] épître lutte contre les faux docteurs, met en garde contre l'Antéchrist et se soucie de montrer aux fidèles de façon pratique comment ils doivent traduire leur foi envers Dieu et leur amour pour lui dans les moindres actes et dans toutes les circonstances de leur vie. La ressemblance remarquée entre ces deux écrits aux divers points de vue signalés plus haut n'en est donc que plus concluante. (Cf. Jacquier, *Histoire des livres du N. T.*, Paris, 1908, p. 1-10.)

2. *Le texte même du quatrième évangile l'attribue nettement à saint Jean*, car ce texte a été écrit :

a) Par un juif. — On y trouve des mots hébreux ou araméens : *Rabbi*, I, 38; *Rabboni*, XX, 16; *Messias*, I, 41; *Gabbatha*, XIX, 13, etc.; des hébraïsmes : fils de perdition, XVII, 12; fils de lumière, XII, 36; des propositions qui se succèdent en étant reliées entre elles par καὶ correspondant au *waw* copulatif. Les citations de l'Ancien Testament sont faites ou d'après les LXX ou d'après le texte hébreu (XII, 14, 15; XIII, 38; XIX, 37), parfois même, les LXX sont corrigés d'après le texte original (I, 23; III, 36; XII, 40). L'auteur a le souci de rappeler les figures typiques : agneau de Dieu (I, 36), le serpent d'airain (III, 14), la manne (VI, 49), ou les oracles prophétiques de l'Ancien Testament pour expliquer l'incrédulité juive (XII, 37), la trahison de Judas (XIII, 18; XVII, 12), les divers incidents de la passion (XIX, 23, 29, 37), etc. Il est parfaitement au courant des coutumes et des fêtes juives et des cérémonies du temple de Jérusalem. Il connaît la Parascève (XIX, 14, 31, 42), les particularités de la fête des Tabernacles (VII, 37, 38; VIII, 12) et de la Dédicace (X, 22), les observances légales, qu'il s'agisse de purifications (II, 6), de sabbat (VII, 22; IX, 14; XIX, 31), de la Pâque (XIII, XVIII, 28); l'inimitié entre Juifs et Samaritains (IV, 9); l'excommunication synagogale et la frayeur qu'elle inspirait (IX, 22); le procédé de fermeture des tombeaux (XI, 38; XX, 1). Et, pour mieux apprécier à sa juste valeur la connaissance parfaite du milieu dont fait preuve ce juif, ne perdons jamais de vue que les institutions religieuses et civiles d'Israël ont été anéanties au cours de la catastrophe de 70. Et, pourtant, cette société, il la fait revivre sous nos yeux avec une exactitude et un réalisme qui dépassent tout ce que l'on pourrait rêver comme reconstitution historique.

b) Par un juif palestinien, tant il est capable de situer exactement les plus petites localités : Ennon, près de Salim, où il y a beaucoup de sources (III, 23); Sychar et le puits de Jacob (IV, 5, 6, 10); Béthanie, près de Jérusalem (XI, 18), et Béthanie au delà du Jourdain (I, 28); Éphrem, près du désert (XI, 54); le Cédron, qualifié de χειμάρρων parce qu'il ne contient de l'eau que l'hiver (XVIII, 1); le portique de Salomon (X, 23) et la piscine de Bézatha avec ses cinq portiques (V, 2-3). Le quatrième évangile contient à lui seul plus d'indications topographiques que n'en renferment les trois synoptiques. Vingt-quatre d'entre elles sont entièrement nouvelles dont dix-neuf de pays ou de sites alors que les synoptiques n'en ont que quinze. Partout où ces indications ont pu être vérifiées, elles ont été reconnues rigoureusement exactes.

c) Par un témoin oculaire (I, 14, 29, 35) qui a vu de ses yeux (XIII, 23; XIX, 26, 35-37; XXI, 7, 20-24) et noté dans sa mémoire fidèle les moindres circonstances de temps (I, 39; II, 1; IV, 6, 43, 52) et de lieu (IV, 6; VIII, 20; VI, 19). L'incident de l'aveugle-né (IX), la résurrection de Lazare (XI), l'arrestation de Jésus (XVIII, 11), sa comparution devant Pilate (XVIII, 28-XIX, 15), les épisodes du matin de Pâques (XX) par la fraîcheur et l'abondance des détails, par les traits pris sur le vif trahissent à chaque ligne quelqu'un qui a vu et qui a vécu les scènes qu'il raconte.

d) Par l'un des apôtres, autrement, il lui eût été impossible de donner, sur le ministère public, des détails aussi typiques, aussi réalistes et aussi vivants que ceux qu'on lit dans l'évangile de Marc (II, 10, 18-20; IV, 39, 42; VI, 28, 30, 31, 42, 52; VII, 3-5, 11-13, 15, 20, 25-27, 31, 35-36, 40-44, 52; VIII, 3-6; X, 19-21, 24; XII, 19, 45-54, etc., etc.), ni non plus de laisser deviner pour plusieurs des apôtres par des détails précis leur caractère, leurs pensées intimes, leurs sentiments; cf. pour Thomas, XI, 16; XIV, 5; XX, 24-28; XXI, 2; pour Pierre, VI, 68; XIII, 6-9, 24, 36-38; XVIII, 18; XX, 2-10; XXI, 2-17; pour André, I, 38-41; VI, 9; pour Philippe, I, 43-46; VI, 7; XII, 21-22; XIV, 8-10; pour Jude, XIV, 22; pour Nathanaël, I, 46-50; XX, 2. Il ne pourrait pas davantage nous manifester, comme il le fait, les intentions ou les sentiments de Jésus (II, 24, 25; IV, 1-3; V, 6; VI, 6, 15; VII, 1; XIII, 1, 3, 11; XVI, 19; XVIII, 4; XIX, 28) encore moins nous livrer la substance de ses entretiens après la cène (XIV-XVII) et nous transmettre le schéma de conversations auxquelles il n'assista pas, par exemple celles avec Nicodème (III), avec la Samaritaine (IV).

e) Par l'un des apôtres préférés de Jésus, « le disciple que Jésus aimait (XIII, 23-26). Cette appellation ne paraît qu'au c. XIII mais, déjà auparavant, ce disciple s'était donné comme un témoin oculaire (I, 14 et I Joa., I, 1); par la suite, en se présentant comme narrateur, il réaffirma sa qualité de témoin (XIX, 35; XXI, 24) si bien que le « disciple que Jésus aimait ne peut être que l'unique apôtre qui assista à sa mort sur le calvaire. Si maintenant on ouvre le quatrième évangile en s'aidant des synoptiques on constate que ce disciple que Jésus aimait ne fut pas seulement à ses côtés à la dernière cène mais qu'il fut du nombre des trois intimes (Marc., I, 29; III, 16, 17; V, 37; Luc., VIII, 51; IX, 2; X, 35; XIV, 33); on constate également que l'appellation « l'autre disciple » ne peut en toute vraisemblance ne s'appliquer qu'à lui (XIX, 26, 27, 35; XX, 2-10; XXI, 20-24) comme aussi l'appellation « l'un d'eux » (XIII, 23) suivie de la détermination « le disciple que Jésus aimait ». Or, parmi les trois apôtres privilégiés de Jésus, ce qualificatif ne peut convenir qu'à Jean; il ne peut pas convenir à Pierre, toujours désigné par son nom (XX, 2, 3; XXI, 7, 20, 21) et nettement distingué parfois du disciple que Jésus aimait (XIII, 23; XVIII, 15; XX, 3, etc.) ni à Jacques le Majeur qui fut martyrisé en 44, bien avant que cet écrit n'ait été rédigé. Et l'on s'explique alors que ni l'apôtre saint Jean ni son frère, Jacques ne soient explicitement nommés dans cet écrit alors que tant d'autres sont expressément mentionnés, entre autres, André 5 fois, Pierre 31 fois, Philippe 12 fois, Thomas 8 fois.

L'hypothèse émise par Delff et accueillie par certains critiques comme Swete, Charles, Burney selon laquelle le « disciple que Jésus aimait » ne serait ni Jean, fils de Zébédée, ni Jean le Presbytre, ni même l'un des Douze mais un ami de Jésus, peut-être Lazare ou le jeune homme riche (Swete) ou un Hiérosolymitain de culture rabbinique et de famille sacerdotale ne résiste pas à l'examen. Contre cette hypothèse on peut, semble-t-il, affirmer et prouver les trois conclusions suivantes :

a. Cet ami anonyme n'aurait pas pu jouer dans la

vie de Jésus le rôle que lui attribue le quatrième évangile s'il avait été étranger au collège apostolique et n'était apparu qu'à la dernière cène dans l'entourage du divin Maître (Joa., xiii, 23-26);

b. Si cet ami anonyme si intime n'était pas du collège apostolique, comment se fait-il qu'il n'ait pas été choisi après l'ascension pour remplacer Judas?

c. Enfin, toutes les données tant positives que négatives concernant dans le quatrième évangile le « disciple que Jésus aimait » sont là pour établir que ce disciple a certainement appartenu au cercle des apôtres et que son nom ne peut être que celui de Jean, le fils de Zébédée, le frère de Jacques le Majeur. Cf. L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. i, note ii, p. 226-227.

f) Dont la longévité étonna (xxi, 22-24) et qui écrivit après la mort de Pierre (xxi, 19), après la ruine de Jérusalem parlant au passé de la Ville sainte ou des lieux qui l'entouraient (xi, 18; xviii, 1; xix, 41) à une époque où l'ancien ordre social ayant été bouleversé il n'y avait plus en face des chrétiens, comme adversaires de Jésus, des scribes, des pharisiens ou des sadducéens mais, uniquement, des Juifs.

3. *Les caractéristiques du quatrième évangile s'expliquent par l'époque à laquelle il fut rédigé, par le but poursuivi, par les destinataires ou les adversaires qui furent visés.*

Saint Jean écrivit l'évangile à la fin du Ier siècle ou au début du IIe quand les évangiles de Matthieu, de Marc et de Luc circulaient déjà dans l'Église depuis une quarantaine d'années. Il eut le souci de compléter ses devanciers en racontant le ministère hiérosolymitain de Jésus sur lequel ils avaient fait silence sauf pour la semaine de la passion; il voulut aussi, en précisant les divers séjours de Jésus à Jérusalem, en indiquant les fêtes auxquelles il assista, nous fournir un cadre chronologique moins vague que celui des synoptiques sur l'activité apostolique de Notre-Seigneur et situer dans le temps, de façon exacte, certains événements comme, par exemple, l'expulsion des vendeurs du Temple, l'onction de Béthanie, les incidents divers qui se déroulèrent à la dernière cène.

Mais le but principal poursuivi par saint Jean dans la rédaction de son évangile, ce fut de confirmer la foi de ceux qui croyaient ou d'amener les païens à la foi, par une démonstration irréfutable, reposant sur des faits et des discours, de la messianité et de la divinité de Jésus (Joa., xx, 30-31). Cérinthe prétendait que le Christ, esprit céleste, ne s'était uni au fils de Marie qu'en passant, depuis le jour du baptême sur les bords du Jourdain jusqu'à la passion exclusivement. Saint Jean prouve contre lui, après l'entrée en matière que constitue son magnifique prologue, aussi bien par l'enseignement de Jésus et ses discussions avec les Juifs que par les miracles qu'il accomplit, que l'union du Christ avec le fils de Marie fut permanente et que ce Christ ne fut pas un esprit céleste mais le fils même de Dieu, le Verbe, seconde personne de l'adorable Trinité. Ainsi se poursuivait, par le quatrième évangile, l'enseignement christologique donné par saint Paul dans les épîtres de la captivité. Ainsi se trouvaient réfutées, par un exposé historique d'une impeccable dialectique, les erreurs de Cérinthe et des Docètes.

Dès lors, comment être étonné, si l'on tient compte de l'époque où écrivit saint Jean, du but qu'il poursuivit, du milieu où évolua Jésus qu'il y ait bien peu de ressemblances pour le fond et pour la forme entre le quatrième évangile et les synoptiques? Du ministère de Jésus en Galilée, il ne parle pour ainsi dire pas en dehors de la multiplication des pains, de la marche sur les eaux (vi, 1-13, 16-21) et de quatre autres petits fragments (i, 19-34; ii, 13-16; iv, 46-54; xii, 1-8, 12-16) où des détails nouveaux très caractéristiques viennent compléter les récits antérieurs. Toute son attention est concentrée volontairement sur les incidents du ministère judéen, mais des allusions nombreuses montrent qu'il connaît parfaitement le travail de ses devanciers et ne veut pas isoler le sien du leur (cf. i, 19-34; ii, 11; iii, 24; iv, 54; xi, 1; xiii, 4-17; xviii, 10, 15-18, 39; xix, 19-22, 23, 28; xx, 2-10; xxi, 1-14). Par ailleurs, comment être surpris que le thème des discussions ne soit plus le même puisque Jésus ne s'explique pas avec la foule simple de la Galilée mais se trouve dans Jérusalem même et, ordinairement au Temple, aux prises avec les pharisiens et les docteurs de la Loi. Enfin, l'époque à laquelle écrivait saint Jean lui permettait de rapporter certains enseignements plus élevés de Notre-Seigneur que la catéchèse primitive avait dû habituellement, mais non toujours, passer sous silence, témoin le *Confiteor tibi Pater*, de Matthieu, xi, 25-30. Ces échappées sur la Trinité, sur les rapports du Verbe incarné avec son Père, sur le Fils révélateur du Père constituaient cette nourriture substantielle, dont étaient avides, surtout après l'enseignement christologique de saint Paul, les chrétiens avancés, tandis qu'aux fidèles de la première heure il avait fallu, suivant l'expression de l'Apôtre, du lait comme aux petits enfants, un enseignement doctrinal élémentaire présenté sous une forme historique.

3° *Historicité du quatrième évangile.*

Art. 3. — Utrum, non obstante praxi, quæ a primis temporibus in universa Ecclesia constantissime viguit, arguendi ex quarto evangelio tamquam ex documento proprie historico, considerata nihilominus indole peculiari eiusdem evangelii et intentione auctoris manifesta illustrandi et vindicandi Christi divinitatem ex ipsis factis et sermonibus Domini, dici possit facta narrata in quarto evangelio esse totaliter vel ex parte conficta ad hoc ut sint allegoriæ vel symbola doctrinalia, sermones vero Domini non proprie et vere esse ipsius Domini sermones, sed compositiones theologicas scriptoris, licet in ore Domini positas?

Resp. — Negative.

Cf. *Enchirid. biblic.*, n.182.

Art. 3. — En dépit de la pratique qui, dès les premiers temps fut constamment en vigueur dans toute l'Église de se servir du quatrième évangile comme d'un document proprement historique, néanmoins, en raison du caractère particulier de cet évangile et de l'intention manifeste de l'auteur de mettre en lumière et de défendre la divinité du Christ au moyen des actes mêmes et des discours du Seigneur, peut-on dire que les faits racontés dans le quatrième évangile ont été inventés, en tout ou en partie, pour être des allégories ou des symboles doctrinaux et que les discours du Seigneur ne sont pas proprement et véritablement ceux du Seigneur lui-même mais sont des compositions théologiques de l'écrivain, bien que placées sur les lèvres du Seigneur.

Rép. — Non.

De cet article 3 de la décision concernant l'historicité des faits et des discours dans le quatrième évangile, il convient de rapprocher les propositions 16 et 17 du décret *Lamentabili* du 3 juillet 1907 qui visent le même objet.

Proposit. 16. — *Narrationes Ioannis non sunt proprie historia, sed mystica evangelii contemplatio; sermones, in eius evangelio contenti, sunt meditationes theologicæ circa mysterium salutis, historica veritate destitutæ.*

Proposit. 17. — *Quartum evangelium miracula exaggeravit non tantum ut extraordinaria magis apparerent, sed etiam ut aptiora fierent ad significandum opus et gloriam Verbi incarnati.*

Cf. *Enchirid. biblic.*, n. 200 et 201.

Ces deux propositions ont été extraites des œuvres de M. Loisy : la première de *Autour d'un petit livre*, p. 93; la seconde, de son ouvrage *Le quatrième évan-*

gile, p. 88. Cf. Loisy, *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office...*, p. 52-54.

L'auteur du quatrième évangile poursuivit en le rédigeant un but doctrinal. C'est incontestable! En cela, il ne fit qu'imiter ses devanciers : Matthieu qui écrivit pour démontrer la messianité de Jésus aux Juifs, Marc pour prouver la filiation divine de Jésus aux Romains, Luc pour mettre en relief devant les gentils l'universalité du salut apporté au monde par le seul et véritable Sauveur. Et il est absolument certain que la poursuite d'un but doctrinal peut parfaitement se réaliser sans nuire à la valeur historique d'un écrit. Le cas, toutefois, est plus délicat pour le quatrième évangile qu'il ne l'est pour les synoptiques en raison de l'époque tardive de rédaction et du caractère spirituel de l'œuvre. Nous espérons bien, par les considérations suivantes, établir que la Commission biblique à notre époque, marchant sur les traces de l'Église des premiers siècles, est parfaitement et pleinement autorisée à considérer l'évangile de saint Jean comme une œuvre d'histoire, qui doit, avec les synoptiques et au même titre qu'eux, nous permettre de reconstituer l'activité apostolique et la substance de l'enseignement doctrinal de Jésus.

Inutile de revenir sur les caractéristiques très spéciales du quatrième évangile; elles sont suffisamment connues. Mais c'est une erreur de relever ces caractéristiques, souvent en les exagérant, pour opposer tradition johannique à tradition synoptique et mettre en demeure de choisir l'une ou l'autre alors que ces deux traditions se complètent sans nullement se contredire.

Le quatrième évangile est un livre d'histoire qui nous présente un Christ et des personnages parfaitement réels, qui nous raconte des miracles appartenant à l'ordre des faits dûment constatés et pouvant, pour ce motif, servir légitimement de base à la foi chrétienne. Ces faits sont circonscrits dans un cadre chronologique, topographique et historique parfaitement déterminé et qui a été reconnu rigoureusement exact (cf. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. I, p. 176; Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, p. CXXI-CXXVI). Si, parmi ces faits, saint Jean a fait choix de ceux qui convenaient le mieux à l'édification ou à l'instruction de ses lecteurs, on ne voit pas en quoi ce choix aurait pu porter le moindre préjudice à la réalité des faits ni à la fidélité du récit qui nous en est fait et ce n'est pas parce que des événements comme la résurrection de Lazare (XI) ou la guérison de l'aveugle-né (IX) peuvent servir admirablement de point de départ à un développement doctrinal sur le Christ, source de vie ou source de lumière, qu'on a le droit de révoquer en doute leur historicité et, par contre-coup, celle du livre qui les décrit. On peut, d'ailleurs, pour deux prodiges : multiplication des pains et marche sur les eaux, qui sont en relation avec un enseignement doctrinal, confronter quatrième évangile et synoptiques. On s'aperçoit aussitôt que le récit de Jean offre avec ceux de ses devanciers de nombreuses divergences : omissions, additions, modifications de détails; aucune de ces divergences ne trahit la moindre préoccupation symbolique; elle montre seulement le témoin oculaire soucieux d'utiliser ses souvenirs personnels. Seulement, il est probable que Notre-Seigneur a profité du miracle accompli et de l'empressement de la foule pour donner son enseignement sur le pain de vie; cette manière de faire est tout à fait conforme à la façon d'agir de Jésus telle qu'elle nous est décrite par les synoptiques. Il est possible aussi que saint Jean ait choisi non seulement tel ou tel fait parmi tant d'autres (XX, 30, 31), mais encore qu'il ait mis en relief telle ou telle circonstance à cause de la suggestion doctrinale qui pouvait en découler facilement. Ainsi la parole concernant la résurrection a pu l'amener à raconter l'expulsion des vendeurs au début même du ministère, si tant est qu'elle n'ait eu lieu qu'à la fin, à la veille de la passion. Ainsi l'onction de Béthanie put servir d'occasion à l'annonce de la sépulture prochaine (XII, 7, 8) et le lavement des pieds fut avant tout raconté pour illustrer par un fait saillant, la notion du Christ serviteur. Il n'y a, évidemment, dans cette façon de procéder, rien qui puisse modifier la nature des faits ou nuire à la véracité de leur récit.

Seulement, en agissant ainsi, en profitant de prodiges qui eurent réellement lieu pour donner un enseignement sur le Christ pain de vie, source de vie et de lumière, saint Jean a accusé d'une manière très nette ce caractère spirituel de son évangile que Clément d'Alexandrie sut si bien mettre en relief et que revendiquèrent après lui, sans jamais mettre en doute la valeur historique de l'œuvre, saint Augustin, saint Grégoire le Grand, Lactance. Les Pères alexandrins eux-mêmes, si enclins pourtant à l'allégorie, ont sans cesse considéré les faits rapportés par le quatrième évangile tels que l'aveugle-né, la résurrection de Lazare comme des événements rigoureusement historiques. Des auteurs comme Origène se sont même préoccupés d'établir pour les faits une harmonie entre le quatrième évangile et les synoptiques. De nos jours, l'Église n'a pas changé le point de vue qu'adoptèrent autrefois les Pères ou les écrivains ecclésiastiques et tout critique, à l'abri de préjugés philosophiques, pensera certainement comme elle.

Le caractère spirituel du quatrième évangile, parfaitement compatible avec son historicité, s'affirme aussi par un certain symbolisme dans les termes usités ou dans les images employées, non à titre exceptionnel comme les métaphores des synoptiques : « lumière du monde », « sel de la terre », « allez dire à ce renard »... en parlant d'Antipas, mais d'une façon très fréquente et quasi continue. Des entretiens avec Nicodème (III) ou avec la Samaritaine (IV) par exemple, montrent des termes du langage courant employés en un double sens, l'un matériel, l'autre spirituel créant ainsi entre Jésus et ses interlocuteurs un véritable quiproquo. D'autres termes symboliques sont fréquemment utilisés dans cet écrit ou par le Christ lui-même ou par l'évangéliste : lumière et ténèbres, chair et esprit, l'eau et le sang, le pain figure de la vérité et de Jésus-hostie, le Temple figure du corps du Christ, la vigne figure de l'union mystique du Christ et des fidèles, symbole de cette vie qu'il leur communique par la grâce, le pasteur et le bercail figures de Jésus et de l'Église, etc. Ces symboles donnent au quatrième évangile un cachet très spécial; ils nous apparaissent trop souvent à nous, lecteurs du XXe siècle, comme des nouveautés alors que la plupart d'entre eux étaient familiers aux lecteurs des Prophètes et des Psaumes, furent parfois utilisés par les synoptiques et furent tous, à l'exception de celui du vent, employés par saint Paul. Beaucoup d'entre eux remontaient authentiquement à Jésus qui avait grand souci d'utiliser des figures que la lecture ou l'étude de la Loi avait rendues familières à ses interlocuteurs; repris par saint Paul dans ses épîtres, ces symboles appartenaient au langage chrétien au moment où écrivait saint Jean.

Mais ce qui montre bien, chez saint Jean, en dépit du caractère spirituel de son écrit, le souci constant de faire véritablement œuvre d'historien, c'est d'abord l'accord de son récit avec celui des évangiles synoptiques pour les faits partout où quelque rapprochement peut se faire; ensuite, l'accord de son récit avec celui des synoptiques au sujet du Christ, le personnage principal.

1. *Accord du quatrième évangile et des synoptiques pour les faits.* — On se rendra compte de cet accord en comparant les rares récits parallèles que nous avons : baptême et témoignage du précurseur (Joa., I, 30-34,

et Matth., III, 16); ministère à Capharnaüm (Joa., IV, 3, 43; VI; VII, 1); en Pérée (X, 40 et Matth., XIX, XX); en Samarie (Joa., IV, et Luc., IX, 51; XVII, 11); première multiplication des pains et marche sur les eaux (Joa., VI, 1-21 et Matth., XIV, 13-36); onction de Béthanie (XII, 1-8 et Matth., XXVI, 6-13); dernière semaine à Jérusalem (Joa., XII, 1 sq.). On constatera alors que par les précisions de détails qu'il apporte, saint Jean met parfaitement en lumière le caractère historique des événements qu'il raconte. Ainsi, pour la première multiplication des pains, il donne la réponse de Philippe et d'André (Joa., VI, 7, 8); lors de l'onction de Béthanie il appelle de son nom, Marie, la femme qui oignit Jésus (Joa., XII, 3) et désigne Judas comme ayant été le disciple protestataire (Joa., XII, 4); il indique que Malchus fut le serviteur frappé par Pierre à Gethsémani (XVIII, 10), qu'après son arrestation Jésus fut d'abord présenté à Anne (XVIII, 13), qu'à sa sépulture coopérèrent Joseph d'Arimathie et Nicodème (XIX, 39).

Les nombreux voyages de Jésus à Jérusalem à l'occasion des fêtes rapportés par le quatrième évangile, les prédications qu'il y fit dans les parvis du Temple et ailleurs légitiment la forme de l'appel que, sur la fin de sa carrière, Jésus fit entendre à la cité endurcie et trompée par ses docteurs et ses prêtres. *Jérusalem, quoties volui congregare* (Matth., XXIII, 37; Luc., XIII, 34); ils nous expliquent que Jésus ait pu y compter, ainsi que le disent les synoptiques, des amis (Matth., XXVI, 18; XXVII, 57; Marc., XIV, 12 sq.; Luc., XIX, 32-34) et des disciples (Matth., XXI, 1-3; Luc., XXII, 11, 12); qu'il y ait été connu des autorités et surtout du peuple (Matth., XXI, 8-11; XXVI, 3, 4; XXVII, 62, 63; Luc., XIX, 38). Enfin, si l'on fait abstraction de la fête des Juifs du c. V, 1, de saint Jean, sur la nature de laquelle on discutera sans doute longtemps encore, et si l'on réduit le ministère public à deux ans et quelques mois, il y a plein accord, avec plus de précision chez saint Jean pour le cadre chronologique, entre les synoptiques et le quatrième évangile (1re Pâque : Joa., II, 13 et Marc., II, 23; Luc., VI, 1-5; 2e Pâque : Joa., VI, 4 et Matth., XIV, 13-23; 3e Pâque, celle de la passion.)

2. *Accord du quatrième évangile et des synoptiques au sujet du Christ.* — On a prétendu en forçant évidemment les traits (cf. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 87, 90-92), que le Christ de saint Jean diffère par trop de traits du Christ des synoptiques pour pouvoir être considéré comme formant avec lui un seul et même personnage. Le Christ de saint Jean, selon M. Loisy, c'est le Christ de la foi, être tout spirituel et mystique, Christ immortel « qui échappe aux conditions du temps et de l'existence terrestre » (*op. cit.*, p. 93). Voyons s'il en est vraiment bien ainsi.

Et, d'abord, dans le quatrième évangile comme dans les synoptiques, Jésus a même origine, même famille; il a passé au même endroit la plus grande partie de sa vie (VII, 1-10, 40-52; X, 33); il est entouré des mêmes disciples et ce sont les trois mêmes qui sont ses privilégiés, Pierre, Jacques et Jean; seulement ses auditeurs habituels sont des Judéens et des scribes et, par exception seulement, des Galiléens et de simples pêcheurs. Ceci justifie amplement et le choix des sujets traités et le ton moins familier des discours. Au cours de sa vie publique, le Jésus de Jean se trouve mêlé à des faits analogues à ceux auxquels fut mêlé le Jésus des synoptiques : vendeurs chassés du Temple (II, 13-15); multiplication des pains (VI, 1-14), marche sur les eaux (VI, 17-21), onction de Béthanie (XII, 1-8); n'oublions pas l'onction de la pécheresse en Luc (VII, 36-50), entrée triomphale à Jérusalem (XII, 12-19), humiliation et souffrances de la passion. Il réalise des prodiges qui ne sont pas plus éclatants. Si le Jésus de saint Jean a changé à Cana l'eau en vin (II), s'il a guéri l'aveugle-né et ressuscité Lazare, le Jésus des synoptiques a ressuscité le fils de la veuve de Naïm et la fille de Jaïre (Luc., VII, 11-12; Matth., IX, 18, 19, 23-26; Marc., V, 22-24 et 35-43), il a guéri des aveugles, celui de Bethsaïde (Marc., VIII, 22-26) et ceux de Jéricho (Matth., XX, 30-34); il a, par deux fois, multiplié les pains (Matth., XIV, 15-21; Marc., VI, 34-44; Luc., IX, 12-17). Et, pour sauvegarder leur prestige en présence des prodiges accomplis et des possédés guéris, scribes et pharisiens en sont réduits à attribuer à Beelzéboul une telle puissance. Si le Christ de saint Jean étonne ses interlocuteurs : Nicodème, la Samaritaine, les docteurs de la Loi, le Christ des synoptiques n'étonne pas moins ses apôtres dont l'inintelligence est signalée à plusieurs reprises, et nous ne devons pas perdre de vue que c'est saint Luc qui nous a fait le récit des questions posées par Jésus-enfant, aux docteurs d'Israël (Luc., II, 40-52).

Ce n'est pas moins dénaturer l'histoire, telle qu'elle ressort de la lecture du quatrième évangile, que de nous représenter le Christ de saint Jean comme un être transcendant peu mêlé à la vie ordinaire et ne se montrant en quelque sorte que pour enseigner. Le Christ est aussi mêlé à la foule dans le quatrième évangile qu'il s'y trouve mêlé dans les synoptiques. Bien loin de vouloir s'en écarter, il la recherche. Il la coudoie dans l'entourage du Précurseur, aux noces de Cana, au Temple, dans le parvis des gentils et sous les portiques, à l'occasion des fêtes : Pâque, Tabernacles, Dédicace et, en dépit de son langage plus relevé, il ne nous apparaît pas moins comme un personnage profondément et foncièrement humain, accessible aux émotions (XI), goûtant les douceurs de l'amitié (XI), ressentant comme nous tous la fatigue après une longue marche sous le soleil (IV) et redoutant la mort, d'où sa prière : « Père, sauve-moi de cette heure, XII, 27. » Et il en est ainsi des autres personnages qui évoluent autour de Jésus. Pour faire de Nathanaël, de Nicodème, de la Samaritaine, de l'aveugle-né, de Lazare des êtres allégoriques, il ne suffit pas de le vouloir et de le dire, il faut pouvoir le prouver. Les relations de Jésus avec ces divers personnages sont liées, ne l'oublions pas, à des circonstances précises de temps et de lieux; ces êtres eux-mêmes apparaissent sous nos yeux avec un naturel et une vie qui trahissent, à ne pas s'y méprendre, la plus incontestable réalité (cf. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. I, p. 142 et aussi Renan, *Vie de Jésus*, p. 500; Albert Réville, *Revue des deux mondes*, 1er juin 1866, p. 640).

Enfin, si le Christ de saint Jean connaît par avance les dispositions des hommes à son endroit, s'il lit dans les cœurs, s'il sait le programme de sa vie et de sa mort, il est, à ce point de vue encore, parfaitement identique au Christ de la Synopse, qui aussi découvre dans les cœurs les plus secrètes pensées (Marc., II, 8; VIII, 16, 17; X, 33, 34; XII, 25; XIV, 4, 6; Matth., IX, 4; XII, 25; XVI, 7, 8; Luc., IV, 23; V, 22; IX, 47; XI, 17), dévoile les desseins pervers des pharisiens, déjoue leurs embûches et décrit les circonstances de sa passion et de sa résurrection jusque dans leurs moindres détails (Matth., XVI, 21; XVII, 12; XX, 18 et endroits parallèles). D'ailleurs, ce Christ de la Synopse qu'on voudrait d'autant plus rapprocher de nous qu'on en écarterait davantage le Christ johannique, se montre par toutes les déclarations qui le concernent et par tous ses actes un être uni sans doute à notre humanité, mais la dépassant singulièrement par cette nature divine qu'on lui reconnaît ou qu'il revendique et dont ses gestes attestent la réalité. Au baptême et à la transfiguration n'est-il pas honoré du titre de Fils (Matth., III, 17; XVII, 5) par Dieu le Père lui-même? N'est-il pas appelé Fils de Dieu par ses apôtres (Matth., XIV, 34; XVI, 16)? Et, avant de revendiquer cette prérogative solennellement devant le Sanhédrin (Matth., XXVI, 63),

Jésus n'a-t-il pas maintes fois parlé de son Père, de son Père qui est au ciel, que seul il connaît, que seul il peut révéler? Il nous a fait dire à nous « Notre Père! » lui, il dit « Mon Père! » (Luc., II, 49; Marc., VIII, 38; Matth., XV, 13; XVI, 1, 17, 35; VII, 21; X, 32; XII, 50; XIV, 13; XVIII, 10; XX, 23; XXV, 34; XI, 27). La parabole des vignerons homicides (Matth., XXI, 33-41), les récits de Matthieu et de Luc sur la conception surnaturelle de Jésus, les miracles accomplis par lui, les revendications qu'il fit devant la foule émerveillée et les pharisiens scandalisés d'une communauté de nature entre lui et son Père, impliquant égalité de puissance et de droits, se déclarant maître du sabbat (Marc., II, 28), législateur suprême (Matth., V, 21-47), juge de tous les hommes (Matth., VII, 22 sq.; XIII, 41 sq.; XXV, 31-46), capable de remettre lui aussi les péchés (Matth., IX, 2 sq.), tout cet ensemble montre clairement que la divinité du Christ ne ressort pas avec moins de netteté des récits et des discours des évangiles synoptiques qu'elle ressort des récits et discours du quatrième évangile (cf. Mailhet, *Jésus, fils de Dieu d'après les évangiles*, Paris, 1906, p. 103-141). Et c'est à bon droit qu'a été condamnée, dans le décret *Lamentabili*, la proposition 30 ainsi conçue : *In omnibus textibus evangelicis nomen Filius Dei æquivalet tantum nomini Messias, minime vero significat Christum esse verum et naturalem Dei Filium*. Cf. *Enchirid. biblic.*, n. 214.

Plus on compare ce que nous apprennent sur Jésus les évangiles synoptiques et ce que nous apprend sur lui le quatrième évangile, et plus on se rend compte combien furent exagérées les divergences prétendues entre le Christ de saint Jean et celui des synoptiques. Il convient néanmoins de le reconnaître, la physionomie du Christ n'apparaît pas sous le même jour dans le quatrième évangile et dans les synoptiques. Toutefois, pour être différentes d'aspect, ces deux physionomies ne sont ni contraires, ni contradictoires (cf. Jacquier, *Le Nouveau Testament*, t. IV, p. 214). C'est bien des deux côtés le même Jésus, mais dans un cadre différent. Dans les synoptiques, il nous est présenté par une catéchèse élémentaire, dans le quatrième évangile, par un témoin qui a longuement et mûrement réfléchi sur ce qu'il a vu et entendu et qui, parvenu au soir de sa vie, dernier témoin vivant de la plus féconde épopée qu'ait connue l'humanité, a le souci, avant de mourir, de situer et de préciser certains faits, et d'affermir autour de lui, par des paroles convaincantes et des récits choisis, la foi en ce Jésus qu'il a connu et passionnément aimé et servi. Le but à atteindre, l'époque de rédaction, la personnalité de l'écrivain, le milieu où évolue principalement son héros sont tout autant de motifs, bien amplement suffisants pour expliquer, tout en sauvegardant intégralement la valeur historique des récits, les traits particuliers sous lesquels nous apparaît, dans le quatrième évangile, la physionomie de Jésus.

Restent maintenant les discours! Sans doute, nous avons montré que les faits n'étaient pas une « contemplation mystique de l'Évangile », qu'ils appartenaient à l'histoire, que les personnages étaient bien des êtres réels, mais ne faut-il pas voir, du moins dans les discours, des compositions artificielles de l'évangéliste, « des méditations théologiques sur le mystère du salut »? (Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 93.) La Commission biblique ne le veut pas, et la manière dont les auteurs catholiques conçoivent et acceptent l'historicité des discours du quatrième évangile est parfaitement défendable. Il va sans dire que saint Jean ne nous a pas rapporté *in extenso* tous les discours que fit Jésus, tous les entretiens qu'il eut à Jérusalem à l'occasion de ses divers séjours; il va sans dire également qu'il ne nous a pas rapporté toujours les paroles mêmes du divin Maître. Ayant longuement médité ses enseignements, il a fait un choix parmi eux, et il nous a transmis avec fidélité, par son évangile, sinon le texte, du moins, le sens des enseignements qu'il recueillit sur les lèvres mêmes de Jésus.

Ces discours, ou plus exactement ces résumés de discours, que nous lisons dans le quatrième évangile ne sont nullement des créations de l'évangéliste, utilisant l'expérience des faits postérieurs ou projetant dans le passé la croyance ou les préoccupations des chrétiens de la fin du Ier siècle. Nous n'en voulons pour preuve que ce manque total d'allusions aux événements accomplis depuis la mort de Jésus, aux développements sacramentaires (baptême, eucharistie, pénitence) ou hiérarchiques (diaconat, presbytérat, episcopat) postérieurs. L'idée qu'ils nous donnent de Dieu, du royaume de Dieu et de l'Église, du Christ, fils de Dieu, préexistant à sa venue sur la terre a ses équivalents tout au moins substantiels dans certains propos plus brefs des synoptiques. Cf. en ce qui concerne : Dieu (Marc., XII, 28, 32 et Joa., XVII, 3); les rapports du Père et du Fils (Matth., X, 9 et Joa., XIV, 11 sq.); le Saint-Esprit (Matth., III, 16; X, 20 et Joa., XIV, 16); la rédemption (Marc., X, 45; Matth., XXVIII, 19 et Joa., X, 11); l'eucharistie promise en Jean (VI, 57), instituée dans Matthieu (XXVI, 26) et endroits parallèles; la primauté de Pierre promise dans Matthieu (XVI, 18), réalisée dans Jean (XXI, 15-18) et plus haut, col. 1294. De plus, ces discours du quatrième évangile, dans leur contexture générale et jusque dans certaines de leurs phrases, sont en étroite relation avec des faits d'une réalité historique indiscutable à tel point qu'ils s'appellent mutuellement et qu'il est impossible de les séparer les uns des autres. La révélation de Jésus comme Messie et Fils de Dieu est tout aussi progressive et prudente dans les entretiens et discours du quatrième évangile que dans ceux des synoptiques. Bien que saint Jean nous donne la plus haute idée du Verbe incarné, il ne le présente pas moins dans sa pleine réalité d'homme. Ce sont là tout autant de traits qui montrent, à n'en pas douter, que les discours du quatrième évangile ne sont pas l'œuvre artificielle d'un profond théologien; ils sont l'œuvre d'un écrivain qui a vu et écouté, qui a beaucoup retenu et qui utilise abondamment ses souvenirs personnels.

Nous avons donc dans le quatrième évangile la *substance* même de certains discours de Jésus et, dans bien des cas, certaines sentences, courtes et incisives, qui nous ont été rapportées comme venant de lui ont bien des chances d'être parfaitement originales (cf. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. I, p. 179). Exiger davantage d'un évangile rédigé à plus d'un demi-siècle des événements, serait demander à Dieu un miracle qu'il n'était pas tenu de faire. Les synoptiques eux-mêmes, rédigés beaucoup plus tôt, sont loin de nous avoir toujours rapporté littéralement les propos du Sauveur.

On peut même penser qu'en rapportant les entretiens du Christ entendus en araméen, puis longuement médités et souvent cités en grec, saint Jean les a plus ou moins condensés en formules précises et pleines, marquant ainsi de sa propre empreinte la pensée même de Jésus. Sous ce rapport, ne perdons jamais de vue l'influence que purent avoir sur saint Jean les entretiens du Christ ressuscité, l'action que dut exercer le divin Esprit, après la Pentecôte, sur son intelligence et sur sa mémoire pour lui faire mieux saisir le message évangélique déjà entendu et lui permettre de mieux s'en ressouvenir dans sa catéchèse et dans ses écrits. Nous sommes évidemment là dans le domaine de l'hypothèse, mais, et c'est bien quelque chose, dans le domaine d'une hypothèse qui n'est pas seulement fondée sur la vraisemblance mais sur les déclarations de Jésus lui-même (Joa., XIV, 26, 27), et force nous est de remarquer l'unité de style indéniable qu'il y a

entre les récits et les discours dans le quatrième évangile et d'en tenir compte.

Pour expliquer ce fait, les uns : Mgr Batiffol, les PP. Calmes et Lagrange, ont admis que les discours attribués au Christ par saint Jean reproduiraient avec fidélité la substance même de l'enseignement de Jésus tout en offrant une combinaison de la pensée johannique avec des souvenirs objectifs sur Jésus; les autres, au contraire, dom Calmet, Fillion, Knabenbauer, Mangenot, Fouard, Nouvelle, Chauvin, Jacquier, Lepin, etc., réduisent la part de l'évangéliste à l'ordonnance des discours, à la forme littéraire personnelle sous laquelle ils nous sont transmis mais les discours du quatrième évangile sont bien en réalité des discours de Jésus, et saint Jean ne prête pas à Notre-Seigneur une seule parole qu'il n'a pas au moins substantiellement prononcée.

Cette seconde opinion doit être préférée. Cf. Encyclique *Spiritus Paraclitus*, *Enchirid. biblic.*, n. 475 : elle tient suffisamment compte des faits observés; elle cadre mieux avec la véracité historique du quatrième évangile; elle sauvegarde, d'une manière plus satisfaisante, l'authenticité substantielle des discours, et elle laisse supposer, ce qui est très naturel, l'authenticité verbale de certaines sentences courtes, particulièrement originales ou importantes.

Bibliographie. — Pour l'ensemble du quatrième évangile, on pourra utilement consulter, parmi les commentateurs catholiques, Schanz, *Commentar über das Evangelium des heil. Johannes*, Tübingen, 1885. — Corluy, *Comm. in Evangelium S. Iohannis*, Gandavi, 3e édit., 1889. — Knabenbauer, *Comm. in evang. sec. Ioannem*, Parisiis, 1898; 2e édit., 1906. — Ceulemans, *Comm. in Ioannem*, Mechliniæ, 1901. — Compagnon, *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, Paris, 1902. — Calmes, *L'évangile selon saint Jean*, Paris, 1904. — Belser, *Das Evangelium des heil. Iohannes*, Freiburg-i.-Br., 1905. — Fr. Tillmann, *Das Iohannesevangelium übersetzt und erklärt*, Berlin, 1912-1914, 3e édit., 1923. — Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1925. — A. Durand, *L'évangile selon saint Jean*, Paris, 1927.

Sur les questions d'authenticité et d'historicité, on pourra se reporter à Jacquier, *Hist. des livres du N. T.*, t. iv : *Les écrits Johanniques*, Paris, 1908. — Lepin, *L'origine du quatrième évangile*, Paris, 1907; *La valeur historique du quatrième évangile*, Paris, 1910. — Van Hoonacker, *L'auteur du quatrième évangile*, dans *Rev. biblique*, 1900, p. 226-247. — Jacquier, *La valeur historique du quatrième évangile*, dans l'*Université catholique*, 1907, p. 352-371, 494-517. — L. Fontaine, *L'historicité du quatrième évangile*, dans la *Science catholique*, 1904, p. 953-973. — Lebreton, *La valeur historique du quatrième évangile*, dans *Recherches de science religieuse*, 1921, p. 235-244. — Chauvin, *Les idées de M. Loisy sur le quatrième évangile*.

L. Pirot.

ÉVANGILES APOCRYPHES, voir t. i, col. 159-198; leurs Agrapha, voir t. i, col. 159-198.

ÈVE, voir Genèse (décision de la Commission biblique sur le caractère historique des trois premiers chapitres); *Dict. de la Bible*, t. ii, 2e part., col. 2118-2121, et Mangenot, dans *Dict. de théologie catholique*, t. v, 2e part., col. 1640-1665.

ÉVÊQUES (ORIGINE DIVINE DES). I. La hiérarchie du 2e degré, col. 1299-1318. II. La hiérarchie du 1er degré, col. 1318-1327.

L'Église catholique admet comme étant d'institution divine la hiérarchie à trois degrés : épiscopat, presbytérat et diaconat. L'existence de ces trois ordres est très nettement affirmée, au début du iie siècle, dans les lettres de saint Ignace : « Vous devez tous révérer les diacres comme Jésus-Christ lui-même, l'évêque comme l'image du Père, les presbytres comme le sénat de Dieu et le collège des apôtres; sans eux, il n'y a pas d'Église. » *Trall.*, iii, 1. « Quiconque agit en dehors de l'évêque, du presbyterium et des diacres, celui-là n'a pas une conscience pure. » *Trall.*, vii, 2. Cf. *Smyrn.*, xii, 2; *Phil.* iv; *Magn.*, xiii, 1.

En était-il ainsi dans les premières communautés chrétiennes, en sorte que l'on puisse vraiment affirmer que les apôtres, agissant en vertu de pouvoirs qu'ils tenaient du Christ, ont réellement transmis leur autorité suprême de gouvernement aux évêques, donnant un seul évêque à chaque Église, avec des prêtres et des diacres pour collaborateurs et auxiliaires? La plupart des confessions protestantes sont d'accord pour rejeter l'institution apostolique de l'épiscopat et la supériorité hiérarchique des évêques sur les prêtres dans la primitive Église. Selon leurs théologiens, il ne saurait être question d'une organisation ecclésiastique parmi les premiers fidèles. « Ils vivent encore à l'état inorganique, comme un petit groupe d'exaltés, tout absorbés par leurs pieuses préoccupations et en quelque sorte hypnotisés par l'attente de la parousie prochaine... Il n'y a là aucune organisation claustrale; ce n'est pas du communisme constitué. Cela rappelle plutôt certains petits cercles piétistes, où la communauté religieuse forme une sorte de famille spirituelle, plus vaste et souvent plus chère que la famille naturelle, sans règles fixes, livrée à toutes les inspirations d'un mysticisme exalté. L'apôtre Pierre, il est vrai, apparaît, dans ces premiers chapitres des Actes, comme la personnalité dirigeante, mais son autorité est toute morale.. » J. Réville, *Les origines de l'épiscopat*, Paris, 1894, p. 45. Cette situation aurait été modifiée par deux événements : « l'expulsion des chrétiens hellénistes par les autorités juives, et la révolte des Juifs contre les Romains, qui se termina par la prise de Jérusalem en 70. » J. Réville, *op. cit.*, p. 47.

Dans ces communautés sans hiérarchie, les charismes tenaient lieu d'autorité spirituelle. « Les dons individuels, répartis par l'Esprit aux divers membres de la communauté, répondaient à tous les besoins. C'était l'Esprit, agissant dans chaque fidèle, qui déterminait ainsi les vocations et attribuait aux uns et aux autres, suivant les facultés ou le zèle de chacun, des ministères et des offices, qui paraissaient devoir être provisoires. » A. Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, Paris, 1904, p. 60. Mais, bientôt, pour maintenir le bon ordre dans les assemblées, les communautés durent se donner des fonctionnaires; ce furent les presbytres ou anciens, les épiscopes ou surveillants et les diacres. Ainsi se forma, conjointement à « l'apostolat nomade, le fonctionnarisme sédentaire, qui, peu à peu, le remplacera et l'absorbera ». A. Sabatier, *op. cit.*, p. 61.

Cette substitution se serait effectuée sous les diverses influences de saint Paul, qui donna aux fidèles conscience de leur unité spirituelle et fit de l'Église le corps mystique, dont le Christ est la tête; de la disparition, en 70, de l'Église judéo-chrétienne de Jérusalem et de la prépondérance prise par les Églises issues du paganisme; du nouveau centre, Rome, où l'Église subit l'action décisive du génie romain, génie de droit et de gouvernement; des hérésies du iie siècle, enfin, du gnosticisme et du montanisme, qui obligèrent l'Église à se donner un credo ferme, et un gouvernement puissant, l'épiscopat. Cf. A. Sabatier, *op. cit.*, p. 61 sq.; Sohm, *Kirchenrecht*, t. i, Leipzig, 1892, p. 16-22; Harnack, *Dogmengeschichte*, t. i, Fribourg, 1885, p. 207-210, 303 sq.

Telle est, dans ses grandes lignes, la position prise par la critique protestante. Nous verrons, à la lumière des textes du ier siècle, ce qu'il faut penser de cette construction. Laissant de côté l'étude des charismes et l'institution du diaconat, nous rechercherons exclusivement comment l'épiscopat catholique a pris naissance. Mais cette question ne pourra être résolue que par une étude de toute la hiérarchie de l'Église pri-

mitive, au moins des deux premiers degrés de cette hiérarchie, les évêques et les prêtres. Aux écrits du Nouveau Testament, nous devrons joindre quelques ouvrages des Pères apostoliques, notamment la lettre de saint Clément de Rome aux Corinthiens; les sept lettres de saint Ignace d'Antioche, la lettre de saint Polycarpe aux Philippiens et la *Didachè :* très rapprochés de l'époque apostolique, ces documents nous donnent, sur l'état des Églises à la fin du Ier siècle et au début du IIe, des renseignements appréciables, que l'on ne peut pas ne pas rapprocher des écrits apostoliques.

I. La hiérarchie du 2e degré : les prêtres. — Plusieurs vocables sont employés dans la littérature chrétienne du Ier siècle pour désigner les personnages qui jouaient, dans les petites chrétientés naissantes, un rôle, dont nous aurons à déterminer l'importance et la nature : les uns, très vagues et peu usités, comme les προϊστάμενοι de I Thess., v, 12 et de Rom., XII, 8; les ἡγούμενοι des Actes, XV, 22, d'Hébr., XIII, 7, 17, 24 et de Clément, *Cor.*, I, 3; XXI, 6; et les ποίμενες d'Eph., IV, 11; les autres, beaucoup plus fréquents et mieux déterminés : les πρεσβύτεροι des Actes, XI, 30; XIV, 23; XV, 2, 4, 6, 22, 23; XVI, 4; XX, 17; XXI, 18; de I Tim., IV, 14; V, 17, 19; de Tit., I, 5; de Jac., V, 14; de I Pet., V, 1, 5; de II Joa., I, III Joa., 1; de Clément, *Cor.*, I, 3; III, 3; XXI, 6; XLIV, 5; XLVII, 6; LIV, 2; LVII, 1; et les ἐπίσκοποι des Actes, XX, 28; de Phil., I, 1; de I Tim., III, 2 sq.; de Tit., I, 7 sq.; de I Pet., V, 2; de Clément, *Cor.*, XLII, 4, 5; de la *Didachè*, XV, 1. De ces différents termes employés pour désigner les dignitaires des communautés chrétiennes, deux seulement, les πρεσβύτεροι et les ἐπίσκοποι ont été conservés dans la terminologie ecclésiastique; les premiers sont néanmoins utiles à retenir, pour déterminer la nature des pouvoirs dont ces dignitaires étaient revêtus.

1. Les προϊστάμενοι, *les* ἡγούμενοι *et les* ποίμενες. — Les προϊστάμενοι n'apparaissent que deux fois dans les écrits apostoliques : I Thess., V, 12 et Rom., XII, 8. L'idée que suggère l'étymologie est celle de chef, προΐστημι, placer en avant, à la tête. Ces personnages sont des chefs ecclésiastiques, dont il est difficile de préciser les fonctions et les pouvoirs. Dans Rom., XII, 8 : « Si quelqu'un a reçu le don d'exhorter, qu'il exhorte; que celui qui donne, le fasse en simplicité; celui qui préside, en diligence; celui qui pratique la miséricorde, avec une aimable gaîté », le terme προϊστάμενος est encadré dans des offices de miséricorde. Aussi est-il « très probable qu'il désigne ceux qui ont la direction des œuvres (Cornely, Kühl, Jülicher), comme le προστάτις de XVI, 2. Ceux-là centralisent les dons, sont comme les intermédiaires entre les riches et les pauvres ou les malades; ils ont besoin de diligence et de zèle soit pour recueillir les aumônes, soit pour les bien administrer. » Lagrange, *Épître aux Romains*, Paris, 1916, p. 300. Cependant, dans I Thess., V, 12-13 : « Nous vous prions, frères, d'avoir des égards pour ceux qui, travaillant parmi vous, vous dirigent dans le Seigneur et vous avertissent de vos devoirs. Vous devez les vénérer avec une affection toute particulière, à cause de l'œuvre même qu'ils font », aucune restriction ne s'impose. Si l'on rapproche certains termes, employés dans cette épître, κοπιῶντες, προϊσταμένους avec ceux de I Tim., V, 17, προεστῶτες πρεσβύτεροι, κοπιῶντες ἐν λόγῳ, on ne peut qu'être frappé de la ressemblance qui existe entre les préposés de l'épître aux Thessaloniciens et les anciens de la Ire à Timothée. Ils gouvernent, ils dirigent; on leur doit le respect, εἰδέναι, c'est-à-dire reconnaître leur dignité de supérieurs. Tout porte à les identifier avec les collèges d'anciens, que Paul établissait dans chacune des Églises qu'il avait fondées, Act., XV, 23. J. Réville admet cette identification des προϊστάμενοι de I Thess., avec les presbytres des Actes, ne voyant entre les deux catégories de dignitaires qu'une différence de nom, mais sans reconnaître aux uns plus qu'aux autres d'autorité réglementaire : « Ils ne doivent qu'à eux-mêmes l'ascendant qu'ils exercent sur leurs frères dans la foi. » *Op. cit.*, p. 171. Il restreint arbitrairement leurs fonctions, en les limitant à choisir le local, « fixer l'ordre des délibérations, assurer la régularité et la bienséance des assemblées religieuses, organiser la propagande, exécuter les mesures prises par la communauté souveraine, s'occuper de ses intérêts matériels, si minimes soient-ils, faire la correspondance en son nom, veiller à la conservation des nouvelles recrues et empêcher les frères de se laisser séduire par d'autres enseignements ou entraîner par leurs mauvais penchants ». *Op. cit.*, p. 144. Cette interprétation du rôle des προϊστάμενοι pourrait se soutenir, s'ils n'étaient pas autrement connus que par les deux textes de Rom., XII, 8 et de I Thess., V, 12-13. Mais leur identification avec les πρεσβύτεροι, placés par Paul à la tête de ses Églises, ne permet pas de l'accepter.

L'autorité dont sont revêtus les dignitaires des Églises est plus marquée encore dans le mot ἡγούμενοι, qui sert à les désigner dans Act., XV, 22; Hebr., XIII, 7, 17, 24; Clément, *Cor.*, I, 3; XXI, 6. L'idée de gouvernement ressort du terme lui-même : ἡγέομαι, chez les classiques, signifie commander comme chef; de l'emploi qui en est fait, Act., VII, 10 : « Pharaon établit Joseph chef, ἡγούμενον, sur toute l'Égypte et sur toute sa maison. » L'auteur de l'épître aux Hébreux emploie trois fois l'expression ἡγούμενοι : XIII, 7, il dit aux judéo-chrétiens de Palestine : « Souvenez-vous de vos chefs qui vous ont prêché la parole de Dieu, et, considérant la fin de leur vie, imitez leur foi »; XIII, 17 : « Obéissez à vos chefs et écoutez-les, car ils veillent sur vos âmes, comme ayant à en rendre compte »; XIII, 24 : « Saluez tous vos chefs et tous les saints. » On ne peut affirmer plus nettement l'existence d'une catégorie de dignitaires, chargés du gouvernement de la communauté, du ministère de la parole, du soin des âmes, à qui on doit obéissance. Leur institution remonte très haut, puisque plusieurs sont déjà morts. Comme les προϊστάμενοι dont il a été question plus haut, on peut les identifier avec les anciens. Ils sont mis en parallèle avec eux dans Clément, *Cor.*, I, 3 : « Vous marchiez suivant les lois de Dieu, soumis à vos chefs, et rendant aux anciens l'honneur qui leur est dû », et XXI, 6, « respectons nos chefs, honorons les anciens ». Il est vrai qu'étant très vague ce terme peut comprendre d'autres chefs que les membres de la hiérarchie de 2e degré. Ce peut être le cas dans les deux textes de Clément de Rome; également, dans Act., XV, 22, où il est question de Judas Barsabas et de Silas, « hommes chefs, ἡγουμένους, parmi les frères ». Judas et Silas étaient prophètes, Act., XV, 32, et les prophètes (cf. col. 1321-1324) possédaient un pouvoir supérieur à celui des anciens. Le rapprochement entre Act., XV, 22 et Act., XV, 32, permet de faire des ἡγούμενοι des prédicateurs, doués du charisme de l'enseignement, comme les prophètes et les docteurs. D'après Harnack, ils auraient succédé à ces derniers et reçu le nom de ἡγούμενοι, seulement, à la fin du IIe siècle. Cf. *Prolegomena zur* Διδαχή, dans *Texten und Unters*, t. II, 2e part., p. 94, n. 8. Mais les charismes ne conféraient qu'une autorité morale; dans Héb., XIII, 17, on exige l'obéissance et la soumission aux ἡγούμενοι. Si, parmi ces derniers, il y avait des prophètes, c'était comme chefs, exerçant un pouvoir de gouvernement sur les fidèles; ils avaient « une fonction dirigeante dans la communauté ». Loisy, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1920, p. 596.

Parmi les dons de gouvernement, énumérés dans l'épître aux Éphésiens, IV, 11-12, saint Paul cite, après les apôtres, les prophètes et les évangélistes, « les pasteurs et docteurs, τοὺς ποιμένας καὶ διδασκάλους

établis par le Christ en vue du perfectionnement des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ ». La présence des « pasteurs » dans cette énumération permet de les considérer comme de vrais chefs de communautés, inférieurs, il est vrai, aux évangélistes, aux prophètes et aux apôtres, établis « pour l'œuvre du ministère et l'édification du corps du Christ ». D'ailleurs, la métaphore du troupeau et du pasteur, appliquée à une collectivité et à son chef, est classique; on la trouve fréquemment dans le Nouveau Testament; elle est employée notamment par saint Paul dans le discours aux anciens d'Éphèse, Act., xx, 28 : « Prenez garde à vous-mêmes et à tout le troupeau sur lequel l'Esprit-Saint vous a établis évêques, pour paître, ποιμαίνειν, l'Église de Dieu. » On peut donc voir dans ces pasteurs de véritables chefs des Églises.

Mais, pas plus que pour les προϊστάμενοι et pour les ἡγούμενοι, on ne peut déterminer quelles étaient les fonctions de ces ποίμενες. Il nous suffit pour l'instant de noter que les Églises auxquelles étaient adressées les épîtres aux Thessaloniciens, aux Éphésiens, aux Romains, aux Hébreux, et *la lettre aux Corinthiens* de Clément de Rome, avaient des dignitaires qui, sans qu'on puisse les désigner autrement que par les termes génériques de « préposés », de « chefs » ou de « pasteurs », n'en exerçaient pas moins un véritable pouvoir sur la communauté à la tête de laquelle ils se trouvaient. Nous retrouverons ces chefs dans les πρεσβύτεροι et les ἐπίσκοποι.

II. Les πρεσβύτεροι *et les* ἐπίσκοποι. — Ce sont les dignitaires des premières Églises qui nous sont le mieux connus : il en est fréquemment question dans la littérature chrétienne du Ier siècle, et de façon suffisamment précise pour qu'on puisse déterminer leurs fonctions. Cette double désignation est passée dans le langage ecclésiastique pour désigner les membres de la hiérarchie, mais avec des précisions et des modifications qui n'ont pas peu contribué à embrouiller la question. Si, en effet, au IIe siècle, ces deux titres, ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος, étaient appliqués à des membres bien distincts de la hiérarchie, le premier s'appliquant exclusivement à l'évêque et le second aux simples prêtres, il n'en fut pas de même au Ier siècle, où, on le verra plus loin, ces deux termes s'employaient indistinctement pour qualifier le 2e degré de la hiérarchie : les prêtres, soumis et inférieurs à l'évêque.

Ces deux vocables, πρεσβύτεροι et ἐπίσκοποι, ne sont pas d'origine chrétienne : ils étaient usités, l'un dans le judaïsme, l'autre dans le monde païen; et, l'histoire comparée des religions aidant, on a voulu voir, dans l'institution chrétienne des πρεσβύτεροι et des ἐπίσκοποι, la reproduction des collèges juifs et païens, dont les membres portaient ces noms. Ainsi transposée, cette institution n'aurait rien de spécifiquement chrétien; elle ne serait pas l'œuvre des apôtres, mais celle des communautés s'organisant pour durer : les dignitaires chrétiens ne seraient pas autre chose que les anciens du judaïsme ou les surveillants de l'hellénisme.

Il nous faudra donc étudier d'abord séparément ces deux termes, leur origine et leur emploi en dehors des Églises, puis l'établissement des personnages ainsi désignés dans les communautés chrétiennes. Ensuite, nous établirons l'identité des presbytres et des épiscopes, et nous préciserons la dignité dont ils étaient revêtus.

1° *Les* πρεσβύτεροι. — Ils sont mentionnés : Act., xi, 30; xiv, 23; xv, 2, 4, 6, 22, 23; xvi, 4; xx, 17; xxi, 18; I Tim., iv, 14; v, 17, 19; Tit., i, 5; I Pet., v, 1, 5; II et III Joa., 1; Jac., v, 14; Clément, *Cor.*, i, 3; iii, 3; xxi, 6; xliv, 5; xlvii, 6; liv, 2; lvii, 1.

1. *Origine et emploi du mot, avant son adoption dans les communautés chrétiennes.* — Pris comme adjectif, le mot πρεσβύτερος signifie « âgé », « ancien », et, par extension, « vénérable »; substantif, il a le sens de vieillard et, par dérivation, celui d'ancien du peuple, de notable; collectivement, il désigne un collège, les personnes les plus respectables par l'âge ou par la dignité. On est ainsi passé de la supériorité de l'âge à la prééminence assurée par la dignité ou l'autorité. Cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, l. VII, c. i, *P. G.*, t. ix, col. 404. Les collèges de cette nature ont reçu différents noms : γερουσία à Sparte; *senatus*, à Rome, et, chez les juifs, « anciens d'Israël », זקני ישראל, Ex., iii, 18, et γερουσία, II Macch., i, 10; xi, 27.

La γερουσία juive apparaît pour la première fois dans Josèphe, au temps d'Antiochus le Grand (223-187), *Antiq.*, l, XII, c. iii, 3. Elle avait un caractère aristocratique; ses membres exerçaient des fonctions étendues, car les rois hellénistes laissaient aux communes une grande liberté pour leur gouvernement intérieur. Après le soulèvement des Macchabées, elle affermit son autorité, tout en demeurant sous la juridiction des princes et grands prêtres asmonéens. On en parle à l'époque de Judas, II Macch., i, 10; iv, 44; xi, 27 : les πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ de I Macch., vii, 23 ne sont pas autre chose; à l'époque de Jonathan, I Macch., xii, 6, ἡ γερουσία; xi, 23, οἱ πρεσβύτεροι Ἰσραήλ; xii, 35 οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ. Les anciens du peuple, la γερουσία, prenaient rang, dans les documents officiels, après le grand prêtre et avant les prêtres, cf. I Macch., xii, 6, et xiv, 20. Un peu avant l'ère chrétienne, le nom de γερουσία disparut et fut remplacé par συνέδριον pour désigner le sénat de Jérusalem, qui est avant tout une cour de justice. Josèphe, *Antiq.*, l. XIV, c. v, 4; l. IX, c. iii, 5.

A l'époque de Notre-Seigneur et des apôtres, le sanhédrin de Jérusalem est la plus haute autorité juive, la cour de justice supérieure, cf. Matth., v, 22; xxvi, 59; Marc., xiv, 55; xv, 1; Luc., xxii, 66; Joa., xi, 47; Act., iv, 15; v, 21 sq.; vi, 12 sq.; xxii, 30; xxiii, 1 sq.; xxiv, 20. Au lieu de συνέδριον on trouve aussi πρεσβυτέριον, Luc., xxii, 66; Act., xxii, 5, et γερουσία Act., v, 2.

On ne sait pas comment se recrutait ce sénat; vraisemblablement, les nouveaux membres étaient choisis par les anciens, ou nommés par le pouvoir politique. Les nouveaux promus étaient reçus, suivant Schürer, par le rite de l'imposition des mains, par analogie avec l'ordination de Josué par Moïse, Num., xxvii, 18, 23; Deut., xxxiv, 9. A côté des ἀρχιερεῖς, qui étaient les personnalités dirigeantes et recevaient parfois le nom d'ἄρχοντες, cf. Act., iv, 5, 8 et iv, 23, et des γραμματεῖς, il y avait dans ce conseil des πρεσβύτεροι, prêtres ou non-prêtres. De sa compétence, étaient non seulement les questions spirituelles et religieuses, mais toutes les affaires administratives, qui n'étaient pas du ressort des tribunaux inférieurs ou de celui du procurateur romain. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. ii, Leipzig, 1907, p. 241-258; J.-B. Frey, *Les communautés juives à Rome aux premiers temps de l'Église*, dans *Recherch. de sc. relig.* 1931, p. 137-139.

En dehors du monde juif, on trouve en Égypte des πρεσβύτεροι chargés d'une fonction municipale, et des πρεσβύτεροι ἱερεῖς sont mentionnés dans les papyrus. Cf. Deissmann, *Bibelstudien*, Marburg, 1895, p. 153-155; *Neue Bibelst.*, Marburg, 1897, p. 60-62. « Cet usage n'était pas spécial à l'Égypte; on le rencontre dans toutes les villes d'Asie Mineure et de l'Archipel, qui possédaient un sénat, dont les membres s'appelaient γέροντες ou πρεσβύτεροι. » Prat, *La théologie de saint Paul*, t. i, 2e éd., Paris, 1908, p. 490.

C'est ce type social de γερουσία juive que devaient, suivant J. Réville, adopter les premiers chrétiens issus du judaïsme : « Ils n'avaient pas cessé de se considérer comme Juifs; ils continuaient à fréquenter le Temple;

leur chef, Jacques, avait la réputation d'être un homme juste selon la Loi. Mais ils formaient une catégorie spéciale de Juifs — dans leur propre conviction, les Juifs par excellence, les vrais élus de Dieu en vue du Messie — dans l'opinion des autorités gouvernementales de leur peuple, des Juifs sectaires et hérétiques. Ils constituaient une petite société à part au sein de la grande société juive; plusieurs d'entre eux avaient déjà été condamnés par le sanhédrin de Jérusalem. Ils avaient donc une foule de bonnes raisons pour se donner une organisation propre, un gouvernement à part, de même nature que celui auquel les Juifs, établis à l'étranger et soumis à des autorités impies, confiaient la gestion de leurs intérêts collectifs. L'analogie des conditions historiques et les nécessités de la vie commune tendaient également à la formation d'un conseil de presbytres dans la petite société chrétienne de Jérusalem. Ainsi naissait spontanément, par la force inhérente aux choses, l'une des institutions fondamentales de l'Église chrétienne, le presbytérat, bien différent de ce qu'il sera plus tard, puisqu'il est encore dépourvu de tout caractère sacramentel et proprement clérical... » J. Réville, *Les origines de l'épiscopat*, Paris, 1894, p. 62-63.

L'étude des textes montrera ce qu'il faut penser de cette construction.

2. *Les πρεσβύτεροι des premières communautés chrétiennes. — a) Les anciens de Jérusalem.* — Il est question des anciens de Jérusalem pour la première fois, au livre des Actes, xi, 30; Paul et Barnabé sont envoyés par l'Église d'Antioche à Jérusalem, pour remettre entre les mains des anciens, πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους, les aumônes recueillies. Le laconisme de ce texte n'autorise pas à ne voir dans ces « anciens » que des personnes âgées qui, en l'absence des apôtres dispersés par la persécution, seraient particulièrement désignées pour recevoir et distribuer les dons offerts par les fidèles d'Antioche. Ce ne sont pas non plus les apôtres; mais « c'est plutôt un groupe plus large, où les apôtres sont compris, et qui se substituera plus tard aux apôtres morts ou partis. » Loisy, *op. cit.*, p. 476. L'auteur des Actes parle de ces « anciens » comme d'une institution que tout le monde connaît. Il ne relate nulle part la façon dont elle a été créée; on en est réduit aux conjectures. « Il semble que cette institution des « anciens » se soit faite sans quelque circonstance mémorable, simplement par la volonté des apôtres, en vue de pourvoir les communautés de chefs religieux. » Michiels, *L'origine de l'épiscopat*, Paris, 1900, p. 145-146.

Et, en effet, se dispersant pour prêcher l'Évangile, les apôtres ne pouvaient pas laisser sans chefs les communautés qu'ils avaient fondées; il fallait des hommes ayant autorité et pouvoirs pour continuer leur œuvre, pour gouverner, faire la liturgie, etc. On donne à ces chefs un nom emprunté à des institutions existantes dans le milieu juif. Mais on aurait tort de conclure à une identité absolue de fonctions; ils furent appelés πρεσβύτεροι parce que ce terme exprimait l'idée d'une autorité, d'une supériorité, de quelque nature qu'elle fût, et que ces personnages avaient comme les membres de la γερουσία une autorité sur la communauté, autorité qui pouvait être différente et qui, nous le verrons, le fut en réalité.

On retrouve ces πρεσβύτεροι dans ce qu'on a appelé le concile de Jérusalem, Act., xv. Paul et Barnabé avaient décidé de saisir du différend qui s'était élevé à Antioche, au sujet des observances légales, « les apôtres et les anciens de Jérusalem », xv, 2. Ils sont reçus dans cette ville par « les apôtres et les anciens », xv, 4. « Les apôtres et les anciens » se réunissent pour délibérer, xv, 6, et décident d'envoyer des délégués pour transmettre à l'Église d'Antioche les décisions prises. Ces délégués sont envoyés par « les apôtres, les anciens et toute l'Église », xv, 22 : ce sont, avec Paul et Barnabé, « Judas, surnommé Barsabas, et Silas, hommes chefs, ἡγουμένους, parmi les frères ». Le décret qu'ils doivent communiquer est porté au nom des « apôtres et des anciens », xv, 23, xvi, 4.

L'Église de Jérusalem avait alors à sa tête l'apôtre Jacques, le frère du Seigneur (sur l'identification de Jacques, chef de l'Église de Jérusalem, avec Jacques, fils d'Alphée, apôtre, cf. Jacquier, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1926, p. 28-29). C'est vraisemblablement cette parenté avec le Messie qui a déterminé les apôtres à lui laisser le gouvernement de l'Église qui s'était fondée dans la Ville sainte. Dans cette administration, il est assisté d'un collège d'anciens, bien distinct du groupe des fidèles : seuls, ces anciens reçoivent Paul et Barnabé, prennent part à la délibération avec les apôtres; ils portent avec eux le décret, agissant les uns et les autres avec l'assistance du Saint-Esprit, xv, 28. L'ensemble de la communauté n'intervient que pour la désignation des délégués. Ils sont inférieurs aux apôtres (saint Paul, dans Gal., ii, ne mentionne que ces derniers), mais supérieurs aux simples fidèles, puisqu'ils prennent réellement part à l'administration de la communauté, à la discussion des affaires importantes.

C'est encore sous cette forme de conseil directeur de la communauté de Jérusalem, sous l'autorité suprême de Jacques, que nous les retrouvons, lors du cinquième séjour de Paul à Jérusalem, après son troisième voyage. « Paul entra chez Jacques, et tous les anciens s'y réunirent. » Act., xxi, 18. Il est remarquable que, dans cette réunion, ce sont les presbytres qui parlent à Paul des soupçons formulés contre lui et qui lui indiquent ce qu'il doit faire pour les dissiper. Jacques ne paraît pas intervenir; l'auteur signale seulement sa présence. Il semble donc bien que nous ayons ici encore « les autorités constituées de Jérusalem, le chef et ses assesseurs ». Jacquier, *op. cit.*, p. 632.

b) Les anciens des Églises judéo-chrétiennes. — L'Église de Jérusalem n'était pas la seule Église judéo-chrétienne possédant un collège d'anciens. L'épître de Jacques, adressée aux douze tribus de la dispersion, c'est-à-dire aux Églises judéo-chrétiennes établies en dehors de Jérusalem, cf. J. Chaine, *L'épître de saint Jacques*, Paris, 1927, p. lxxxiv-lxxxvii, permet de supposer que ces anciens se trouvaient dans toute communauté, et qu'ils possédaient un véritable pouvoir spirituel : « Quelqu'un est-il malade, qu'il fasse venir les anciens, πρεσβυτέρους, de l'Église, afin que ceux-ci prient sur lui, l'oignant d'huile au nom du Seigneur. Et la prière de la foi sauvera l'infirme et le Seigneur le soulagera, et, s'il a des péchés, ils lui seront remis. » v, 14. Ce sont les chefs de la communauté, identiques à ceux de Jérusalem. Mais, ici, une de leurs fonctions nous apparaît : seuls, dans la communauté, ils ont pouvoir de faire la prière de la foi, l'onction, de remettre les péchés, d'agir au nom du Seigneur. Si ce pouvoir était entre les mains des fidèles, pourquoi faire un devoir d'appeler les presbytres, en cas de maladie? Chaque communauté, puisque dans chacune il pouvait y avoir des malades, était donc gouvernée, au temporel et au spirituel, par un collège de presbytres.

c) Les anciens des Églises fondées par saint Paul. — Les Églises judéo-chrétiennes ne sont pas seules à posséder cette institution des anciens. Au retour de leur première mission, Paul et Barnabé établissent des πρεσβύτεροι dans toutes les communautés, qu'ils jugeaient suffisamment affermies dans la foi. « Ayant établi des anciens par imposition des mains dans chaque Église, χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους, ayant prié et jeûné, ils les recommandèrent au Seigneur, en qui ils avaient cru. »

Act., xiv, 23. Comme dans les Églises judéo-chrétiennes, les anciens établis par saint Paul sont plusieurs dans chaque communauté, ils forment un collège. Ils portent le même nom. Mais « il n'est pas certain qu'ici le titre πρεσβύτερος vienne de l'usage juif. Deissmann, *Bibelstudien*, p. 153, *Neue Bibelst.*, p. 60, a démontré que ce titre πρεσβύτερος était en Égypte l'expression technique pour désigner des fonctionnaires civils, ainsi que des dignitaires des temples païens; on trouvera des preuves documentaires d'un usage analogue en Asie Mineure : à Chios, *Corp. inscr. græc.*, t. II, n. 2220, 2221 (Ier siècle av. J.-C.) ». Jacquier, *op. cit.*, p. 435. Quoi qu'il en soit de son origine, juive ou païenne, ce titre implique l'idée de chef. Les πρεσβύτεροι de saint Paul sont établis par le rite de l'imposition des mains. Χειροτόνειν signifie étendre les mains, choisir par le vote à mains levées. Mais ce ne peut être le sens ici. Le sujet est Paul et Barnabé; le pronom αὐτοῖς indique que le choix a été fait pour les fidèles par les apôtres; ce choix a été marqué par l'imposition des mains. C'est ce choix que saint Paul ordonnera à son disciple Tite de faire, Tit., I, 5, que Clément de Rome affirmera avoir été opéré par les apôtres. *Cor.*, XLII, 4. Cela n'exclut pas cependant la possibilité du choix ou de la présentation par la communauté, cf. II Cor., VIII, 19; *Didachè*, XV, 1. Mais cette intervention des fidèles devait être ratifiée par les apôtres, et elle l'était par le rite de l'imposition des mains.

Les pouvoirs de ces presbytres sont précisés dans le discours de saint Paul, à Milet, aux anciens d'Éphèse. Au retour de son troisième voyage, faisant escale à Milet, Paul convoqua dans cette ville les anciens, πρεσβυτέρους, d'Éphèse, Act., XX, 17. Il leur dit : « Prenez garde à vous-mêmes et à tout le troupeau dans lequel l'Esprit-Saint vous a établis ἐπισκόπους pour paître, ποιμαίνειν, l'Église de Dieu, qu'il s'est acquise par son propre sang. Moi, je sais qu'après mon départ il entrera parmi vous des loups cruels qui n'épargneront pas le troupeau, et que, d'entre vous-mêmes, se lèveront des hommes qui enseigneront des choses perverses, afin d'entraîner les disciples après eux. C'est pourquoi veillez... » Act., XX, 28-31. Il est tout naturel de rencontrer ces presbytres à Éphèse, puisque saint Paul en établissait dans chaque Église qu'il fondait. Leur fonction est celle de pasteurs : ποιμαίνειν = au sens figuré, diriger, conduire, cf. Joa., XXI, 6; I Pet., V, 2, donc de chefs. Et ils ne sont pas seulement administrateurs, mais ils doivent enseigner, veiller à ce que de fausses doctrines ne se répandent pas parmi eux. Dans leur sein, il y a aussi de mauvais docteurs. Ils avaient donc fonction de gouvernement et d'enseignement.

Il est facile, à propos d'Actes, XV, 23, de dire que l'on est en présence d'un passage de seconde main, et que l'auteur attribue « à l'Apôtre des préoccupations administratives dans la fondation des Églises, et à celles-ci, des institutions gouvernementales dont il n'y a pas trace dans les documents qui émanent directement de Paul ». J. Réville, *op. cit.*, p. 168. M. Loisy est moins affirmatif : « On ne saurait dire en quelle mesure l'anticipation du rédacteur pourrait se trouver conforme à la réalité. » *Op. cit.*, p. 561. Mais Act., XX, 17, est un de ces passages auxquels la critique attribue une grande valeur historique. C'est le récit d'un témoin oculaire, un *Wirstücke;* il y avait donc dans les Églises de Paul des presbytres et, même si l'on admet que les paroles du discours ne soient pas reproduites textuellement, que le titre ἐπισκόπους du ỳ. 28 est de l'auteur, cf. Réville, *op. cit.*, p. 170-171, il n'en reste pas moins vrai qu'Éphèse avait une organisation gouvernementale, un collège de πρεσβύτεροι qui devaient diriger et enseigner les fidèles.

Ils remplissent ces mêmes fonctions dans I Tim., v, 17. « Que les anciens qui président bien, οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι, soient jugés dignes d'une double récompense, surtout ceux qui travaillent à la prédication et à l'enseignement οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ. Il est inutile de distinguer une double catégorie d'anciens, les directeurs, προεστῶτες, et ceux qui sont chargés du ministère de la parole, κοπιῶντες. Il n'y a qu'une seule classe d'anciens : tous sont chargés du gouvernement de la communauté, mais tous ne remplissent pas avec un zèle égal leurs fonctions de prédicateurs.

La Ire épître à Timothée nous permet encore d'affirmer l'antiquité de cette institution des anciens de l'Église. L'Apôtre recommande à son disciple de ne pas négliger la grâce qu'il a reçue « avec l'imposition des mains du presbyterium », IV, 14. Or, saint Paul s'est attaché Timothée dès son second voyage, Act., XVI, 1-3 : il n'aura pas tardé à lui imposer les mains avec le presbyterium. L'avis de ne pas négliger la grâce reçue par l'imposition des mains, I Tim., IV, 14, les recommandations qu'il lui fait pour la correction des anciens infidèles à leurs devoirs, ou simplement accusés de l'être, v, 19-20, pour ne pas imposer trop précipitamment les mains à personne, v, 22, montrent bien que nous sommes en présence d'un pouvoir spécial, qui déborde de beaucoup les fonctions de simples administrateurs ou de représentants de la communauté. Pourquoi tant de circonspection, tant de prudence dans leur choix, si ce n'est parce qu'ils sont les véritables chefs religieux de la communauté?

Ces fonctions exigent, en effet, de grandes qualités; elles sont exposées dans l'épître à Tite, I, 5 sq. Tite a été laissé par l'Apôtre en Crète pour établir des anciens dans chaque ville, κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους. L'évangélisation de l'île était récente; il fallait organiser les chrétientés nouvelles, leur donner des chefs. Tite doit les bien choisir : « Que le sujet soit d'une réputation intacte, mari d'une seule femme, dont les enfants soient fidèles et ne passent point pour être débauchés ou insoumis. Car il faut que l'ἐπίσκοπος soit irréprochable, en qualité d'administrateur de la maison de Dieu; qu'il ne soit ni arrogant, ni colère, ni adonné au vice, ni enclin à frapper, ni porté à un gain sordide; mais qu'il soit hospitalier, zélé pour le bien, circonspect, juste, saint, maître de ses passions, fermement attaché à la doctrine qui lui a été enseignée, afin d'être en état d'exhorter, selon la saine doctrine, et de réfuter ceux qui la contredisent. » Tit., I, 6-9. Tout cet ensemble de qualités est requis des πρεσβύτεροι, parce qu'ils sont chargés de diriger la communauté et d'en instruire les membres.

Aussi bien que les communautés judéo-chrétiennes et que les Églises fondées par saint Paul, les chrétientés d'Asie Mineure ont leurs anciens. « J'exhorte les anciens, πρεσβύτεροι, qui sont parmi vous, moi ancien comme eux, συνπρεσβύτερος..., paissez le troupeau de Dieu qui vous est confié, veillant sur lui, ἐπισκοποῦντες. » I Petr., V, 1-2. Ces anciens sont pasteurs, ils gouvernent les fidèles. Ce sont les mêmes expressions dont saint Paul s'est servi, en s'adressant aux anciens d'Éphèse, Act., XX, 28. L'auteur s'intitule συνπρεσβύτερος, comme le fait également saint Jean dans l'adresse de la IIe et de la IIIe épître. L'Apôtre peut s'appeler « ancien »; il en remplit les fonctions en vertu d'un pouvoir qu'il tient directement du Christ.

d) Les anciens des Églises de Corinthe et de Philippes. — En dehors des écrits canoniques, il importe de signaler la mention des anciens dans la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens et dans celle de Polycarpe aux Philippiens. L'Église de Corinthe s'était soulevée contre ses anciens, *Cor.*, XLVII, 6. Cette révolte fut cause de l'intervention de Rome. La faute est grave, parce que ces anciens avaient été établis par

les apôtres, ou par des hommes illustres, leurs successeurs, LXIV, 2-3, qu'ils avaient été régulièrement nommés, constitués en dignité, καθεσταμένων πρεσβυτέρων, LIV, 2. Aussi, les Corinthiens doivent-ils se soumettre aux anciens, LVII, 1, et, suivant la version syriaque adoptée et incorporée dans le texte grec par Lightfoot, cf. H. Hemmer, *Les Pères apostoliques*, t. II, Paris, 1909, p. 130, n. 1, « s'incliner devant ceux qui sont les directeurs de nos âmes », τοῖς ὑπάρχουσιν ἀρχηγοῖς τῶν ψυχῶν ἡμῶν, LXIII, 1.

La lettre à l'Église de Philippes est écrite au nom de Polycarpe et de ses anciens, οἱ σύν αὐτῷ πρεσβύτεροι; elle recommande la soumission « aux anciens et aux diacres, comme à Dieu et au Christ », v, 3, exige des qualités sérieuses de la part des anciens, VI, 1, et reproche son infidélité à Valens : « J'ai éprouvé une grande douleur au sujet de Valens, qui était devenu l'un de vos anciens, en voyant à quel point il oublie la dignité qui lui a été confiée. » XI, 1.

Conclusion. — Si nous ignorons dans quelles circonstances et à quel moment précis, on a commencé à établir des anciens dans les Églises, du moins pouvons-nous affirmer l'antiquité très haute de cette organisation et la faire remonter au moins à l'époque de la dispersion des apôtres, cf. Act., XI, 30, l'intervention des apôtres dans l'institution des anciens, cf. Act., XIV, 23, Tit., I, 5, Clément, *Cor.*, XLIV, 2-3, et leur existence dans toutes les communautés soit judéo-chrétiennes, soit pagano-chrétiennes. Ils étaient institués par le rite de l'imposition des mains, cf. Act., XIV, 23, I Tim., V, 22. Leurs fonctions ne sont point détaillées. Plusieurs cependant sont certaines; ils sont pasteurs, c'est-à-dire vraiment chefs des fidèles, cf. Act., XX, 28; I Petr., V, 5; ils exercent le ministère de l'enseignement, cf. Act., XX, 29 sq.; I Tim., V, 17, et accomplissent certaines fonctions liturgiques; cf. Jac., V, 14. Rien ne permet de supposer qu'ils aient acquis progressivement ces diverses fonctions. Ils ne sont pas cependant indépendants, mais gouvernent les Églises sous l'autorité des apôtres, cf. Act., XV. Ces caractéristiques des πρεσβύτεροι du Nouveau Testament suffisent pour les distinguer nettement des « anciens » des communautés ou des synagogues juives, qui n'exerçaient que des fonctions administratives et judiciaires.

2° *Les* ἐπίσκοποι. — Ce terme est bien moins fréquemment employé que celui de πρεσβύτεροι. On le rencontre : Act., XX, 28; Philip., I, 1; I Tim., III, 2 sq.; Tit., I, 7 sq.; I Petr., V, 2; Clément, *Cor.*, XLIII, 4-5; *Didachè*, XV, 1.

1. *Origine et emploi du mot* ἐπίσκοπος, *avant son adoption par les communautés chrétiennes.* — Pas plus que le titre πρεσβύτερος, celui d'ἐπίσκοπος n'est une invention chrétienne. Il est usité dans la littérature grecque et dans la version des LXX. La signification primitive, suivant l'étymologie, ἐπι, « sur », et σκόπειν, « regarder », est celle de surveillant, inspecteur, intendant. Ce sens général est souvent conservé, cf. *Iliade*, l. XXII, v. 255; *Odyss.*, l. VIII, v. 163. On rencontre ce titre ἐπίσκοπος donné aux personnages désignés par les Athéniens pour diriger la réorganisation de la constitution dans les colonies, cf. Gilbert, *Handbuch der griechischen Staates Alterthümer*, 2e éd., t. I, p. 481; *Corp. inscr. græc.*, n. 73 *b;* Kirchoff, *Corp. inscr. Att.*, t. I, n. 9 et 10; quelquefois aussi aux officiers municipaux, cf. Deissmann, *Neue Bibl. Studien*, p. 57, et aux membres des associations religieuses, cf. inscriptions publiées par Wescher, dans *Revue archéolog.*, t. XIII, p. 246; Porter, *Transact. of the roy. Soc. of liter.*, IIe série, t. V, p. 248; Wetstein, *Abhandl. der berlin. Akad.*, 1863, n. 47. L'ἐπίσκοπος était alors le surveillant, chargé de la gestion des fonds ou du contrôle de l'application des décrets votés par la société. Cf. Réville, *op. cit.*, p. 152. J. Réville croit que l'on peut assimiler ce fonctionnaire à l'ἐπιμελητής, « chargé de l'administration de la tribu ou, plus exactement, de veiller à ce que les décisions de la tribu fussent exécutées. On relève parmi leurs attributions : la tenue des assemblées populaires, la surveillance des biens communs, l'inscription des décisions, la rentrée des fermages, l'ordonnancement des paiements. » *Op. cit.*, p. 153. C'étaient donc de simples censeurs, chargés d'un contrôle administratif, s'exerçant soit sur les finances, soit sur l'application des décrets ou des règlements organiques. Le titre ἐπιμελητής était, chez les Grecs, d'un emploi beaucoup plus fréquent qu'ἐπίσκοπος. Si ce dernier a été adopté par les chrétiens, c'est à cause de son emploi par la version des LXX.

Dans cette version, en effet, ἐπίσκοπος rend très souvent l'hébreu פָּקַד ou ses dérivés. פָּקַד a le même sens que le grec ἐπισκόπειν, « visiter », « surveiller », avec les sens dérivés, « recenser », « punir », « préposer », « mettre à la tête ». Le titre ἐπίσκοπος a souvent le sens de surveillant, Num., IV, 16; II Paral., XXXIV, 12; I Macch., I, 51; de chef des armées, Num., XXXI, 41; IV Reg., XI, 15, 18; de gouverneur, Jud., IX, 28; de chef de groupes, II Esdr., XI, 9, 14, 22; de magistrat, Is., LX, 17; de dépositaire de l'argent du Temple, II Paral., XXXIV, 17. Il traduit une fois אֵל, Job., XX, 29. Dieu est le scrutateur des cœurs, Sap., I, 6. Le verbe ἐπισκόπειν est employé dans le sens de prendre soin, Deut., XI, 12, ou de être visité (par le malheur), Prov., XIX, 23. La fonction, ἐπισκοπή se trouve employée de façon vague et indéterminée dans Ps., CVIII, 8, cf. Act., I, 20; avec la signification de sollicitude, dans Gen., L, 24-25; Ex., III, 16; XIII, 19; Is., XXIII, 17; Sap., IV, 15; de providence divine, dans Job., VI, 14; VII, 18; X, 12; XXIV, 13; XXIX, 4; Prov., XXIX, 13; de punition et de jugement divin, dans Lev., XIX, 20; Job., XXI, 14; XXXIV, 9; Is., X, 3; XXIV, 22; XXIX, 6; Jer., VI, 15; X, 15; Sap., II, 20; III, 7, 13; XIV, 11; XIX, 15; Eccli., XVI, 18; XVIII, 20; de recensement et de dénombrement, dans Ex., XXX, 12; Num., I, 21; VII, 2 (les princes des tribus qui ont procédé au dénombrement, ἐπισκοπῆς); XIV, 29; XXVI, 22 (ἐπίσκεψις), 43.

L'idée dominante est donc celle de surveillance, d'intendance, exercée au nom de quelqu'un, s'il s'agit des hommes; de gouvernement suprême, s'il s'agit de Dieu. Mais on ne peut dire que les ἐπίσκοποι de la version des LXX, pas plus que les ἐπίσκοποι-ἐπιμεληταί de la littérature grecque, avaient tous une fonction identique de simple surveillance; ils exerçaient parfois une charge qui était celle de gouverneurs, de commandants d'armée, d'où de chefs proprement dits.

Auquel de ces concepts correspondait, dans l'esprit des chrétiens, le titre ἐπίσκοπος? Il est difficile de le dire. Cependant, si l'on remarque que, chez les Grecs comme chez les Juifs, l'ἐπίσκοπος est un intermédiaire (surveillant, intendant, gouverneur, commandant d'armée), placé entre le pouvoir suprême et le peuple, agissant sur celui-ci au nom de celui-là, et que, pour l'accomplissement de ses fonctions, cet intermédiaire est revêtu d'une certaine autorité, qu'il possède les pouvoirs nécessaires au bon accomplissement de sa charge, on comprendra pourquoi les chrétiens de certaines communautés pagano-chrétiennes ont appliqué ce titre à ceux qui, au nom des apôtres, exerçaient une certaine charge dans l'Église. Le fait qu'ils étaient des intermédiaires et qu'ils avaient une autorité, suffisait pour qu'on leur appliquât le nom d'ἐπίσκοπος. Quant à leurs fonctions, elles devaient être en relation avec le caractère propre de la communauté, commu-

nauté spirituelle, dans laquelle ils l'exerçaient. C'est, d'ailleurs, d'après les textes seuls, et non à priori, qu'il faut déterminer leur caractère et leurs fonctions.

2. *Les ἐπίσκοποι des premières communautés chrétiennes.* — *a) Les ἐπίσκοποι des Actes des apôtres.* — Le terme ἐπίσκοπος ne se trouve qu'une fois au livre des Actes, xx, 28. Dans le discours qu'il adresse aux anciens d'Éphèse, saint Paul appelle ces derniers ἐπίσκοποι : « Prenez garde à vous-mêmes et à tout le troupeau, sur lequel l'Esprit-Saint vous a établis « surveillants » pour paître l'Église de Dieu. » Pour M. Loisy, ce discours de Paul aux anciens d'Éphèse « est aussi artificiel que tous ceux que le rédacteur des Actes a semés dans le reste du livre, et les anciens d'Éphèse ne sont amenés à Milet que pour la mise en scène. Ce discours a son intérêt parce qu'il montre l'idée que le rédacteur se faisait, et qu'il veut donner, soit du ministère apostolique en général, soit de celui de saint Paul en particulier. » *Op. cit.*, p. 769. M. J. Réville avait déjà émis l'idée que le terme ἐπίσκοπος, employé ici, n'était pas authentique, parce qu'étranger au vocabulaire de Paul, et inséré dans cet endroit par l'auteur des Actes, transposant dans la primitive Église les institutions de la fin du Ier siècle. Cf. Réville, *op. cit.*, p. 169-171. Mais ce mot se trouve en trois endroits des épîtres de saint Paul, I Tim., III, 2; Philip., I, 1; Tit., I, 7. L'entrevue de Paul avec les anciens d'Éphèse est le récit d'un témoin oculaire. Aussi, à supposer que le discours rapporté par l'auteur ne reproduise pas exactement les paroles de Paul, nous n'en aurions pas moins le témoignage d'un contemporain et d'un compagnon de l'Apôtre sur les institutions de son temps. Or, les fonctions qui sont attribuées ici à ces ἐπίσκοποι sont loin d'être des fonctions de surveillance, de contrôle et d'administration des intérêts matériels de la communauté. Ces ἐπίσκοποι sont pasteurs, chargés de conduire et de diriger les fidèles; ils doivent veiller à leur salut, les défendre contre les loups ravisseurs et les propagateurs de fausses doctrines.

b) Les ἐπίσκοποι des épîtres de saint Paul. — Qu'ils soient les chefs de la communauté, cela ressort nettement de l'adresse de l'épître aux Philippiens, envoyée au nom de Paul et de Timothée, « à tous les saints dans le Christ Jésus qui sont à Philippes, aux ἐπίσκοποι et aux diacres ». I, 1. Il n'est plus question d'eux dans le corps de l'épître. Mais l'énumération des fidèles, des surveillants et des diacres, montre qu'il s'agit ici d'un corps constitué, formant le gouvernement de la chrétienté de Philippes, jouant le même rôle que les anciens dans les autres communautés. Les autres lettres de saint Paul sont envoyées aux Églises, sans spécification des groupements qui les composent. On s'est demandé pourquoi l'Apôtre avait dérogé, à cette occasion, à ses habitudes. Saint Jean Chrysostome a émis l'hypothèse que ces chefs s'étaient mis en peine pour lui envoyer Épaphrodite avec les fonds recueillis, Phil., IV, 10-19, il était naturel que Paul les saluât particulièrement dans son épître. Hom., I, 1, *In epist. ad Phil.*, *P. G.*, t. LXII, col. 183. Cette hypothèse est d'autant plus vraisemblable qu'après avoir fait allusion à ces dons transmis par Épaphrodite, il termine ainsi : « Saluez en Jésus-Christ tous les saints »; IV, 21, comme si la lettre était adressée uniquement aux chefs de l'Église de Philippes.

Les qualités que doivent posséder les ἐπίσκοποι sont longuement décrites dans I Tim., III, 1-7 et Tit., I, 5-9, et de façon identique dans les deux épîtres. Dans le premier texte, l'Apôtre dit: « Si quelqu'un ambitionne la fonction de surveillant, ἐπισκοπῆς, il désire une bonne œuvre. Il faut donc que le surveillant, ἐπίσκοπος, soit irréprochable, qu'il n'ait eu qu'une seule femme, qu'il soit sobre, circonspect, bien réglé dans son extérieur, hospitalier, capable d'enseigner; qu'il ne soit ni adonné au vin, ni violent, mais doux, pacifique, désintéressé; qu'il gouverne bien sa maison et qu'il maintienne ses enfants dans la soumission, avec une parfaite honnêteté. Car, si quelqu'un ne sait pas gouverner sa propre maison, comment aurait-il soin de l'Église de Dieu? Que ce ne soit pas un nouveau converti, de peur que, venant à s'enfler d'orgueil, il ne tombe dans la damnation du diable. Il faut encore qu'il ait un bon témoignage de ceux du dehors, afin de ne pas tomber dans le mépris et dans les filets du diable. » I Tim., III, 1-7.

Il fait les mêmes recommandations à son disciple Tite : « Je t'ai laissé en Crète, afin que tu achèves de tout organiser et que, selon les instructions que je t'ai données, tu établisses des anciens dans chaque ville. Que le sujet soit d'une réputation intacte, mari d'une seule femme, dont les enfants soient fidèles et ne passent point pour être débauchés ou insoumis. Car il faut que le surveillant, ἐπίσκοπος, soit irréprochable, en qualité d'administrateur de la maison de Dieu; qu'il ne soit ni arrogant, ni colère, ni adonné au vin, ni enclin à frapper, ni porté à un gain sordide, mais qu'il soit hospitalier, zélé pour le bien, circonspect, juste, saint, maître de ses passions, fermement attaché à la doctrine qui lui a été enseignée, afin d'être en état d'exhorter selon la saine doctrine et de réfuter ceux qui la contredisent. » Tit., I, 5-9.

Paul veut donc que le surveillant soit irréprochable et jouisse d'une bonne réputation non seulement auprès des fidèles, mais aussi auprès de ceux du dehors, I Tim., III, 2, 6; Tit., I, 6, 7. C'est une perfection morale qu'il exige et pas de simples qualités d'administrateurs. Il veut du candidat à l'ἐπισκοπή beaucoup plus. Sans doute, les qualités de sobriété, de circonspection, de douceur, d'hospitalité et de désintéressement, I Tim., III, 2, 3; Tit., I, 7, 8, pourraient, si elles étaient les seules exigées, faire songer aux ἐπίσκοποι-ἐπιμελῆται des Grecs, chargés surtout de l'administration des finances. Ce sont là des vertus que Notre-Seigneur et les apôtres exigent des fidèles, cf. Matth., V, 3; VI, 19, 24; X, 8-10; XIX, 21 sq.; Luc., XII, 15; I Cor., V, 10, 11; VI, 10; Eph., V, 3, 5; Col., III, 5; I Tim., VI, 5-10; Heb., XIII, 5...; à plus forte raison, doivent-elles être pratiquées par ceux qui ont une charge dans l'Église. Mais, à côté de ces qualités, qui pourraient être le propre des administrateurs et des censeurs, saint Paul en exige d'autres qui ne s'imposent pas à de tels personnages. Le futur ἐπίσκοπος ne doit pas être marié en secondes noces, I Tim., III, 2 et Tit., I, 6. Pourquoi cette exigence, sinon pour obtenir une plus grande perfection chez celui qui doit être un chef spirituel? S'il doit savoir administrer convenablement sa maison, au temporel et au spirituel, avoir des enfants soumis et honnêtes, I Tim., III, 4 et Tit., I, 6, être attaché fermement à la doctrine, être capable d'enseigner et de répondre aux contradicteurs, I Tim., III, 2 et Tit., I, 9, s'il doit être zélé pour le bien, juste, saint, maître de ses passions, Tit., I, 8, n'est-ce pas tout simplement parce qu'il aura le soin de la maison de Dieu, I Tim., III, 5 et Tit., I, 7, qu'il sera un administrateur chargé de tout autre chose que de la simple surveillance. Car il devra diriger et instruire la communauté, être son véritable chef spirituel. C'est pourquoi il faut, pour cette charge qui est belle, I Tim., III, 1, éviter de prendre de nouveaux convertis, I Tim., III, 6; il faut, au contraire, que le candidat soit affermi dans la foi et dans la vertu. Il n'y aurait nul danger de prendre un néophyte, habile financier et excellent organisateur, s'il ne devait être question que d'administration temporelle. Il faut donc voir ici de véritables chefs spirituels de la communauté, les ministres du culte.

c) Les ἐπίσκοποι de la « Ia Petri ». — Sur les fonctions

des surveillants, la Ia Petr., v, 2, « paissez le troupeau qui vous est confié, veillant sur lui, ἐπισκοποῦντες... par dévouement,... en devenant le modèle du troupeau », nous donne les mêmes renseignements que Act., xx, 28; les ἐπίσκοποι sont pasteurs; et le caractère spirituel de leurs fonctions est mis en lumière par la comparaison avec Ia Petr., II, 25, où le Seigneur est appelé τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν. Ici encore, la charge du surveillant est surtout spirituelle, religieuse, comportant toutes les attributions qu'implique la métaphore du pasteur, si souvent employée dans le Nouveau Testament.

d) Les ἐπίσκοποι de Clément de Rome aux Corinthiens. — Plus précises sont les indications fournies par Clément de Rome sur les ἐπίσκοποι. Il affirme leur institution par les apôtres : « Prêchant à travers les villes et les campagnes, ils (les apôtres) éprouvèrent dans le Saint-Esprit leurs prémices et ils les instituèrent comme surveillants, ἐπίσκοπους, et comme diacres des futurs croyants. » XLII, 4. Prévoyant qu'il y aurait querelle au sujet de l'ἐπισκοπή, ils en ont déterminé le mode d'institution. Aussi ceux qui ont été choisis, désignés par des hommes éminents et qui ont rempli de façon irréprochable leurs fonctions, doivent-ils être maintenus dans leur ministère, XLIV. Leur ministère, c'est le service divin, λειτουργία, XLIV, 6; ils présentent les oblations, προσενεγκόντας τὰ δῶρα, XLIV, 4. Le substantif προσφόρα et le verbe προσφέρειν sont employés aux c. XL, 2 et XLI, 2, pour désigner les offrandes et les sacrifices du temple de Jérusalem. Ils sont donc ministres du culte.

e) Les ἐπίσκοποι de la « Didachè ». — Ils sont aussi ministres du culte dans la *Didachè*, où l'auteur, après avoir invité les fidèles à se réunir le jour du Seigneur, pour rompre le pain eucharistique, ajoute : « Élisez-vous donc des surveillants, ἐπισκόπους, et des diacres dignes du Seigneur, des hommes doux, désintéressés, vrais et éprouvés, car ils accomplissent eux aussi, pour vous, le ministère, λειτουργοῦσιν καὶ αὐτοί τὴν λειτουργίαν, des prophètes et des docteurs, XIV-XV. Pour Harnack, les ἐπίσκοποι et les διάκονοι de la *Didachè* ne sont que « les fonctionnaires, ou même les économes de la communauté, qui remplissent aussi les fonctions des prophètes et des docteurs, c'est-à-dire qu'ils sont λαλοῦντες τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ », *Die Lehre der zwölf Apostel*, dans *Texten und Unters.*, t. II, 2e part., Leipzig, 1884, p. 141 sq. Le rapprochement entre la célébration de l'eucharistie et les ἐπίσκοποι, l'attribution qui leur est faite des fonctions de prophètes et de docteurs, l'emploi des mots λειτουργοῦσιν et λειτουργίαν s'opposent à une telle interprétation restrictive. Ces ἐπίσκοποι sont de véritables pasteurs, chargés de l'enseignement et du ministère du culte.

Les fonctions des surveillants, ou au moins certaines de ces fonctions, sont affirmées de façon plus explicite à la fin du Ier siècle que dans les écrits apostoliques. Rien ne permet cependant de voir une évolution dans les attributions qui leur furent faites. La première fois qu'ils sont mentionnés, Act., xx, 28, ils apparaissent déjà nettement comme pasteurs, comme chefs spirituels de la communauté d'Éphèse. Dans aucun des passages que nous avons étudiés, l'auteur ne prétend indiquer toutes leurs fonctions. Pour tirer un argument du silence, il faudrait prouver qu'il aurait dû les énumérer. Or saint Paul, Phil., I, 1; I Tim., III, 2 sq.; Tit., I, 7 sq.; et saint Pierre, I Petr., v, 2, n'en parlent qu'incidemment et, s'ils s'y arrêtent plus longuement, comme c'est le cas dans les Pastorales, c'est uniquement pour diriger le choix de ceux qui doivent les instituer.

Le rapprochement qui est fait dans Phil., I, 1; I Tim. III, 1, 8, Clément, *Cor.*, XLII, 4 et *Didachè*, XV, entre ἐπίσκοποι et διάκονοι implique l'existence de deux ordres constitués, bien distincts de l'ensemble de la communauté, et fait ressortir la qualité de chefs qui revient aux premiers, par opposition aux ministres ou serviteurs.

Seuls, enfin, les apôtres, ou ceux qui ont reçu d'eux délégation, Tit., I, 5, Clément, *Cor.*, XLIII, ont pouvoir d'instituer ces chefs des Églises. Les Églises peuvent les présenter, les élire, *Didachè*, XV, mais leur choix doit être ratifié par les apôtres qui les instituent. C'est cette institution qui leur donne pouvoir sur la communauté, comme administrateurs et chefs spirituels.

3o *Identité des πρεσβύτεροι et des ἐπίσκοποι, dans les premières communautés chrétiennes.* — Beaucoup de critiques modernes affirment qu'il y eut primitivement une distinction entre les πρεσβύτεροι et les ἐπίσκοποι. Ils reconnaissent dans l'ensemble que le presbytérat était un titre d'honneur, porté par les membres de la communauté que leur ancienneté, leurs vertus et les services rendus, faisaient émerger au-dessus des autres, tandis que l'épiscopat impliquait davantage l'idée de fonction, comprenant l'administration des biens, le ministère de la parole et le service eucharistique, au moins à l'époque où l'Église est passée de l'état charismatique à l'état organique. Cf. A. Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel*, dans *Texten und Unters.*, t. II, 2e part., Leipzig, 1884, p. 147; *Dogmengeschichte*, t. I, 3e éd., Fribourg, 1894, p. 204-207; Weizsäcker, *Apostolische Zeitalter*, Fribourg, 1892, p. 613 sq.; Sohm, *Kirchenrecht*, t. I, Leipzig, 1882, p. 81 sq.; Réville, *Les origines de l'épiscopat*, Paris, 1894, p. 163 sq.

Parmi les catholiques, plusieurs admettent une différence réelle entre ces deux titres. « Si je ne m'abuse, écrit le P. de Smedt, le terme πρεσβύτερος est plutôt le terme honorifique; celui d'ἐπίσκοπος, la dénomination de la charge. De plus, le premier a une signification plus étendue et peut s'appliquer à tous ceux qui prenaient part au gouvernement des Églises, ne fût-ce qu'à titre de conseillers officiels et réguliers, sans aucun pouvoir personnel de juridiction, tandis que le titre d'ἐπίσκοπος, suppose l'exercice effectif de ce pouvoir. En d'autres mots, les ἐπίσκοποι étaient les πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας; mais il pouvait y avoir d'autres πρεσβύτεροι qui n'avaient pas cette qualité. » *L'organisation des Églises chrétiennes*, dans *Revue des questions historiques*, t. XLIV, 1888, p. 339-340. Telle est également la conclusion de Mgr Batiffol, dans son étude sur *La hiérarchie primitive*, dans *Études d'histoire et de théologie positive*, 5e éd., Paris, 1907, p. 264-265 : « Le presbytérat était un titre d'honneur attribué dans les communautés primitives aux convertis de la première heure, aux prémices, ἀπαρχή, aux bienfaiteurs et patrons, προστάτης, comme Stéphanas, à Corinthe, aux notables qui, dans leur maison, donnaient l'hospitalité à l'Église locale, comme Nymphas, à Laodicée, ou Philémon, à Colosses, ou Aquilas, à Éphèse, et que ce titre pouvait mettre qui le portait à la tête de la communauté, sans lui conférer ni ordre, ni juridiction... On pouvait donc être presbytre sans sacerdoce, et tel a dû être le cas de bien des presbytres primitifs. Mais c'était parmi ces presbytres sans sacerdoce que l'on choisissait, sinon nécessairement, au moins de fait, les membres de la communauté qu'on élevait à la charge de l'ἐπισκοπή; on eut ainsi des πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες, ceux du discours de Paul à Milet; des πρεσβύτεροι προεστῶτες, ceux des épîtres pastorales; des πρεσβύτεροι, qualifiés de ποιμένες, ceux de la Ia Petri, ou de ἡγούμενοι, ceux de l'épître aux Hébreux, ou de προϊστάμενοι, ceux de l'épître aux Romains et de l'épître aux Thessaloniciens. Ces derniers termes supposent une fonction de gouvernement qui s'ajoute au simple presbytérat, et que le presbytérat par lui-même n'impliquait pas. »

La thèse contraire est soutenue par Lighfoot, *St. Paul's epistle to the Philippians*, 3e éd., p. 93-97, 189 sq.; Michiels, *L'origine de l'épiscopat*, Paris, 1900, p. 210-218; Jacquier, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1926, p. 613; Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, 2e éd., Paris, 1908, p. 488; art. *Évêques*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. V, col. 1659 sq. Elle paraît s'imposer.

En effet, le peu que nous savons des fonctions des πρεσβύτεροι et des ἐπίσκοποι permet déjà de les identifier; les uns et les autres sont les chefs spirituels, les pasteurs des fidèles, Act., XX, 17, 28; Philip., I, 1; I Tim., III, 5, 7; V, 17; I Petr., V, 1-5; Clément, *Cor.*, XLII, XLIV, LXIII; ils sont les intendants de Dieu, établis par l'Esprit-Saint, I Tim., III, 5; Tit., I, 7; Act., XX, 28; établis par les apôtres, ils demeurent sous leur autorité, Act., XIV, 23; XV, 2 sq.; XX, 17 sq.; XXI, 18; I Tim., III, 1 sq.; V, 17-22; Tit., I, 5 sq.; Clément, *Cor.*, XLII, XLIV; ils sont chargés du ministère de la parole, Act., XX, 28, 32; XXI, 25; I Tim., III, 2; V, 17; Tit., I, 9; Clément, *Cor.*, XLII, 3; *Didachè*, XV, 1, et offrent l'eucharistie, Clément, *Cor.*, XLIV, 4; *Didachè*, XIV, XV.

Un autre argument en faveur de l'identité est tiré de l'emploi des termes πρεσβύτεροι et ἐπίσκοποι dans les écrits chrétiens du Ier siècle. Jamais on ne rencontre, employés simultanément, ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι, pour désigner trois degrés de la hiérarchie. On trouve ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι, Phil., I, 1; Clément, *Cor.*, XLII, 4; *Didachè*, XV. Dans I Tim., III, 2 sq., saint Paul, après avoir énuméré les qualités que doit posséder l'ἐπίσκοπος, indique quelles doivent être celles du διάκονος. Si nulle part le titre de πρεσβύτερος n'est joint à celui de διάκονος, c'est sans doute que l'opposition entre les deux catégories de membres de la hiérarchie est mieux marquée par le titre ἐπίσκοπος. A l'idée de « serviteur », contenue dans διάκονος, celle de « préfet », « d'intendant », contenue dans ἐπίσκοπος, s'oppose mieux que celle d'ancien. On ne trouve jamais non plus accouplés ensemble les deux titres ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι. S'il y avait eu distinction entre les deux, s'ils avaient désigné deux classes de dignitaires, il est inexplicable qu'on ne les trouve jamais cités ensemble dans toute la littérature du Ier siècle.

Bien plus, les passages où ils sont rapprochés l'un de l'autre, Act., XX, 17 et 28; I Tim., III, 2 et V, 17; Tit., I, 5 et 7; I Petr., V, 1 et 5; Clément, *Cor.*, XLII et XLIV, marquent nettement la synonymie et l'interchangeabilité des deux termes, et, par le fait, l'identité de la fonction.

D'après le livre des Actes, XX, 17, saint Paul convoque à Milet les anciens, πρεσβύτεροι, d'Éphèse. Dans le discours qu'il leur adresse, il les appelle surveillants : « Prenez donc garde à vous-mêmes et à tout le troupeau, sur lequel l'Esprit-Saint vous a établis ἐπισκόπους pour gouverner l'Église de Dieu. » XX, 28. Ceux que l'orateur appelle ἐπίσκοποι sont bien ceux que l'auteur du livre des Actes désigne sous le nom de πρεσβύτεροι. Rien, dans le texte, ne permet de supposer qu'il y a une autre catégorie d'auditeurs que les anciens. D'ailleurs, il serait pour le moins étrange qu'ayant fait venir les anciens d'Éphèse à Milet, Paul ne s'adressât qu'aux surveillants. Saint Irénée, se représentant la situation de l'Église au Ier siècle, suivant l'idée qu'il en avait à la fin du IIe siècle, où la hiérarchie : un évêque, des prêtres et des diacres, était depuis longtemps fortement établie, ne comprenant sous la désignation d'ἐπίσκοπος que l'évêque unique, placé à la tête d'une Église, a supposé que Paul avait convoqué l'évêque et les prêtres d'Éphèse et des cités voisines. *Adv. hær.*, l. III, c. XIV, 2, *P. G.*, t. VII, col. 914. Mais le texte ne dit pas cela; son sens le plus naturel est que les πρεσβύτεροι et les ἐπίσκοποι représentent les mêmes personnages.

On peut rapprocher de ce passage des Actes des apôtres, le texte de la Ia Petri, V, 1, 2, qui est de tournure analogue. L'auteur adjure les anciens, πρεσβύτεροι, de paître le troupeau qui leur est confié, accomplissant l'office de surveillants, ἐπισκοποῦντες... Aucune distinction n'est possible ici : le πρεσβύτερος remplit les fonctions de ποιμήν et d'ἐπίσκοπος.

On aboutit à la même conclusion par l'étude des épîtres pastorales. Dans I Tim., au c. III, saint Paul expose les qualités que doivent avoir les dignitaires des communautés chrétiennes, les ἐπίσκοποι et les διάκονοι. Au c. V, il décrit l'attitude que doit observer son disciple vis-à-vis des différentes classes de personnes dont se compose l'Église. Or, il n'est plus question, dans ce chapitre, des ἐπίσκοποι, mais des πρεσβύτεροι. Il ne s'agit plus que des πρεσβύτεροι qui accomplissent correctement leurs fonctions, de ceux qui sont accusés ou reconnus coupables. Si les deux termes ne sont pas synonymes, interchangeables, on ne saisit plus la marche des idées; surtout lorsque, au v. 22, l'Apôtre recommande la circonspection dans le choix de ces presbytres.

L'épître à Tite, I, 5 et 7, est encore plus convaincante à cet égard. La mission de Tite en Crète est de tout organiser et d'instituer des πρεσβύτεροι en chaque ville, I, 5. Ces presbytres doivent être de bonne renommée, I, 6... Car il faut que l'ἐπίσκοπος soit irréprochable..., I, 7. Cette façon d'écrire comporte nécessairement l'identité complète des πρεσβύτεροι et des ἐπίσκοποι, d'autant plus que les qualités exigées dans Tite, I, 5 sq., pour les anciens, sont les mêmes que celles que saint Paul réclame des ἐπίσκοποι. Dans son *Commentaire sur Tite*, I, 5, 7, saint Jérôme, s'appuyant sur Act., XX, 17-28; Phil., I, 1; Hebr., XIII, 17; I Petr., V, 1, 2, affirme la synonymie des deux termes : *Quia eosdem episcopos illo tempore, quos et presbyteros appellabant, propterea indifferenter de episcopis quasi de presbyteris est locutus... Hæc propterea, ut ostenderemus apud veteres eosdem fuisse presbyteros quos et episcopos. P. L.*, t. XXVI, col. 562. On retrouve la même affirmation dans Pélage, à propos de Tit., I, 7 : *Ipsum dicit episcopum quem superius presbyterum nominat. P. L.*, t. XXX, col. 896.

La distinction entre les deux catégories de dignitaires n'est pas encore réalisée partout à la fin du Ier siècle, comme en témoigne la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens. Le but de cette lettre est de rétablir dans leurs droits les anciens, πρεσβύτεροι, qui avaient été indignement chassés de leurs fonctions, XLIV, 6; LIV, 4; LVII, 1. Pour ce faire, l'auteur montre la légitimité de leur dignité, qu'ils tiennent des apôtres. Or, dans cette démonstration, il est question, non pas des anciens, mais des ἐπίσκοποι, XLII, 4. De même, au c. XLIV, il est parlé alternativement de l'ἐπισκοπή ou des ἐπίσκοποι et des πρεσβύτεροι. Ceux qui ont reçu des apôtres ou de leurs successeurs la charge de l'ἐπισκοπή, XLIV, 3 et 4, sont nommés πρεσβύτεροι, XLIV, 5.

On doit donc considérer ces termes de πρεσβύτεροι et d'ἐπίσκοποι comme synonymes; durant tout le Ier siècle, ils se sont appliqués aux chefs des communautés chrétiennes. « Il est vraisemblable que le titre d'ancien fut d'abord donné dans l'Église judéo-chrétienne de Jérusalem, celui de surveillant, dans les Églises des nations; mais, bientôt, en grec, les deux noms furent employés indifféremment. Il n'est pas facile de dire s'il faut admettre une nuance entre les deux expressions, si l'une exprime plutôt la dignité, et l'autre, la fonction. » Michiels, *op. cit.*, p. 217. Ce n'est qu'au IIe siècle qu'on verra la distinction s'établir nettement : le titre ἐπίσκοπος sera attribué à l'évêque proprement dit, chef unique d'une Église particulière, tandis que celui de πρεσβύτερος servira à désigner les simples prêtres.

4° *Dignité des πρεσβύτεροι-ἐπίσκοποι : ils sont de simples prêtres.* — Il importe de savoir quelle était la dignité dont étaient revêtus les πρεσβύτεροι et les ἐπίσκοποι. Nous avons établi précédemment que les deux titres étaient interchangeables, et que leurs fonctions étaient identiques. Rien, dans les textes, n'autorise à affirmer que dans ces collèges les uns, ou l'un d'entre eux, étaient revêtus du sacerdoce suprême, tandis que les autres n'étaient que de simples prêtres. Il reste donc, comme étant possibles, ces deux solutions : tous sont évêques ou tous sont prêtres.

Mgr Batiffol, ne voyant dans le presbytérat qu'un « *ordo* local purement honorifique », place à côté une « fonction liturgique, sociale et de prédication, l'épiscopat, épiscopat plural comme le diaconat. Cet épiscopat plural disparaît au moment où les apôtres disparaissent, et se démembre pour donner naissance à l'épiscopat souverain de l'évêque et au sacerdoce subordonné des prêtres. » *Op. cit.*, p. 266. Nous avons vu plus haut ce qu'il fallait penser de cette distinction. De plus, si l'on remarque que les ἐπίσκοποι du Nouveau Testament n'apparaissent que dans les Églises pauliniennes : à Éphèse, Act., xx, 28; I Tim., III, 2; en Crète, Tit., I, 7; à Philippes, Phil., I, 1, on devrait alors admettre que les Églises judéo-chrétiennes, n'ayant à leur tête que des πρεσβύτεροι, n'avaient ni hiérarchie, ni pouvoir spirituel.

La théorie qui attribue la dignité épiscopale à tous les πρεσβύτεροι n'a guère d'appui dans la tradition. Ce fut l'interprétation de Pétau, *Dissert. eccles.*, I, 2, dans *Dogm. theol.*, édit. Guérin, t. VII, p. 35, interprétation qu'il affirmera avec moins de certitude dans le *De eccles. hierarch.*, II, 5, 8, dans *ibid.*, p. 195, et qu'il abandonnera dans ce même ouvrage, IV, 1, 5-6, p. 334-335. On pourrait concevoir que, dans les premiers temps de la fondation des Églises, les apôtres, pour mieux assurer la transmission des pouvoirs hiérarchiques et la célébration de la liturgie, aient conféré la dignité épiscopale proprement dite à un grand nombre de personnes. Cette théorie peut en elle-même se soutenir. La juridiction suprême sur une Église ne peut être exercée que par un seul dignitaire; mais cela ne met pas obstacle à la présence simultanée de plusieurs évêques en un seul et même lieu, par exemple, pour des fidèles de rites différents (d'après Act., VI, 1-5, les hellénistes ont leurs diacres à eux; à Antioche, saint Pierre s'occupait des Juifs et saint Paul des païens convertis), ou comme évêques coadjuteurs ou auxiliaires. L'épiscopat pouvait donc être dans la primitive Église exercé collectivement, soit qu'une partie de la communauté fût attribuée à chacun des membres du collège épiscopal, soit qu'ils exerçassent ensemble leur autorité. Mais, dans ce dernier cas, l'unité de foi et de discipline devait être sauvegardée, soit par l'élévation de l'un d'entre eux comme chef suprême du collège épiscopal, soit par la soumission de tout le collège à un supérieur, apôtre ou délégué d'apôtre. Cf. Mgr d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, Paris, 1921, § 368, 3.

On peut invoquer en faveur de cette interprétation le cas de l'Église d'Alexandrie, que l'on pourrait interpréter comme un vestige de l'organisation primitive. Jusqu'au milieu du IIIe siècle, il y aurait eu dans cette Église un collège de douze dignitaires, revêtus de la dignité épiscopale, mais subordonnés à un patriarche, qu'ils élisaient eux-mêmes et à qui ils imposaient les mains. C'est ce que nous apprend saint Jérôme : *Nam et Alexandriæ a Marco Evangelista usque ad Heraclam et Dyonisium episcopos, presbyteri semper unum ex se electum, in excelsiori gradu collocatum, episcopum nominabant. Epist.*, CXLVI, *P. L.*, t. XXII, col. 1194. Le même renseignement nous est donné par Eutychius : *Constituit evangelista Marcus, una cum Hanania patriarcha, duodecim presbyteros qui nempe cum patriarcha manerent, adeo ut, cum vacaret patriarchatus, unum e duodecim presbyteris eligerent, cujus capiti reliqui undecim manus imponentes ipsi benedicerent et patriarcham crearent; deinde virum aliquem insignem eligerent, quem secum presbyterum constituerent loco ejus qui ita factus est patriarcha, ita ut semper exstarent duodecim. Annales*, *P. G.*, t. CXI, col. 982. Ces douze « prêtres » avaient le caractère épiscopal, puisque, seuls, ils imposent les mains pour établir l'un d'entre eux patriarche et que, pour remplacer ce dernier, ils consacrent un autre prêtre. A la suite de saint Jérôme, Eutychius fait remonter à saint Marc cette coutume de l'Église d'Alexandrie. S'il en était ainsi, on pourrait croire à une survivance de l'état primitif des communautés chrétiennes : un collège de douze prêtres, revêtus de la dignité épiscopale, ayant à leur tête un président, véritable chef de toute la communauté.

Mais une aussi haute antiquité n'est pas certaine; rien, en dehors de ces deux textes, très éloignés des événements, ne permet de faire remonter cet usage à saint Marc.

Quoi qu'il en soit de la possibilité théorique de considérer les πρεσβύτεροι-ἐπίσκοποι du Ier siècle, comme étant tous revêtus de la dignité épiscopale, c'est sur les faits qu'il faut se baser, pour déterminer s'il en était ainsi réellement.

Ce qui constitue la distinction essentielle entre l'évêque et le simple prêtre, c'est que le premier seul possède la plénitude du sacerdoce et que, en vertu de ce pouvoir d'ordre, il peut conférer à d'autres la dignité sacerdotale, pour assurer la perpétuité de la hiérarchie. Cf. saint Jean Chrysostome, *In I epist. ad Tim.*, hom. XI, 1, *P. G.*, t. LXII, col. 553; saint Jérôme, *Epist.*, CXLVI, *ad evang.*, *P. L.*, t. XXII, col. 1194 : *quid enim facit excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non faciat?* C'est donc, sur ce point précis, que doit porter l'enquête : les anciens et les surveillants du Ier siècle avaient-ils le pouvoir d'imposer les mains, pour instituer les membres inférieurs de la hiérarchie?

Dans la Ire épître à Timothée, IV, 14, l'Apôtre recommande vivement à son disciple de préserver la grâce qu'il a reçue, en vertu des prophéties, « avec l'imposition des mains du presbyterium », μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου. Le texte est important : si Timothée a reçu le charisme, la grâce de l'ordination, par l'imposition des mains du corps des presbytres, la conclusion s'impose : ces derniers sont évêques, possédant dans sa plénitude le pouvoir d'ordre. Mais ce texte prête à discussion, puisque la préposition μετὰ n'a pas le sens causatif, mais indique la circonstance. Son véritable sens est mis en lumière par la comparaison de ce passage avec un autre de la IIe épître à Timothée, I, 6. C'est la même recommandation que dans la Ire, mais exprimée différemment : « C'est pourquoi je t'avertis de ranimer la grâce de Dieu que tu as reçue par l'imposition de mes mains », διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου. Ici, le véritable auteur de l'ordination est indiqué par la signification de causalité contenue dans la préposition διὰ. C'est donc Paul lui-même qui a imposé les mains à son disciple, qu'il s'était attaché au cours de sa seconde mission, Act., XVI, 1 sq. Il ne saurait y avoir de contradiction entre les deux passages, I Tim., IV, 14 et II Tim., I, 6. En même temps que saint Paul, avec lui, μετὰ, les presbytres du lieu où Timothée reçut l'ordination des mains de saint Paul, διὰ, lui imposèrent les mains, comme cela se fait encore de nos jours, dans le rite de l'ordination des prêtres. On ne peut donc pas conclure que les πρεσβύτεροι de I Tim., IV, 14, avaient le pouvoir d'instituer les membres de la hiérarchie. Or, c'est le seul passage du Nouveau Testament où il

soit fait allusion à une imposition des mains par les anciens.

Ceux qui imposent les mains et confèrent par ce rite l'ordination sacerdotale, ce sont les apôtres ou leurs délégués. Paul et Barnabé établissent des presbytres par imposition des mains dans chaque Église, Act., XIV, 23; Timothée a le même pouvoir à Éphèse, I Tim., III, 1 sq.; V, 22; Tite est laissé en Crète pour établir un collège de presbytres dans chaque cité, Tit., I, 5 sq. Clément de Rome rappelle aux Corinthiens comment la hiérarchie a été instituée : sachant que des disputes s'élèveraient au sujet de la charge de surveillant, les apôtres « établirent ceux dont nous avons parlé et ordonnèrent en même temps qu'après leur mort d'autres hommes éprouvés leur succéderaient dans leur office. Ceux donc qui ont été établis par les apôtres ou depuis par d'autres personnages autorisés... nous croyons qu'il est injuste de les éloigner de leur office. » XLIV, 1-3. De ce passage, le P. Prat conclut : « Le mot ἐπίσκοποι doit s'entendre soit des évêques exclusivement, soit des évêques et des prêtres à la fois. En effet, ces ἐπίσκοποι sont établis par les apôtres pour assurer la succession de la hiérarchie; ils sont donc investis, au moins plusieurs d'entre eux, de la plénitude de l'ordre et ce ne sont pas de simples prêtres. » *Évêques*, dans *Dict. de théol. cathol.*, t. V, col. 1664. H. Hemmer donne la même interprétation, *Les Pères apostoliques*, t. II, Paris, 1909, p. 91. Il faut, pour arriver à cette conclusion, voir dans les « personnages autorisés », ἐλλογίμων, XLIV, 3, qui, après les apôtres, ont établi de nouveaux ἐπίσκοποι, les membres du collège des ἐπίσκοποι, les hommes éprouvés δεδοκιμασμένοι, XLIV, 2, qui ont succédé aux premiers ἐπίσκοποι établis par les apôtres. Il ne semble pas que ce soit là la véritable signification du texte. Ces autres « personnages autorisés » doivent plutôt s'entendre des successeurs mêmes des apôtres : ils sont qualifiés ἐλλογίμων, autorisés, éminents; ceux qu'ils instituent sont dits δεδοκιμασμένοι, éprouvés, reconnus capables d'exercer leurs fonctions. De plus, ces « autres personnages autorisés » interviennent seulement après la mort des apôtres. Si les ἐπίσκοποι avaient eu vraiment la plénitude du pouvoir d'ordre, ils auraient pu en user, dès avant la mort des apôtres, pour assurer la perpétuité de la hiérarchie. On peut donc dire que, d'après Clément de Rome, les πρεσβύτεροι-ἐπίσκοποι sont établis par les apôtres et par ceux qui ont succédé aux apôtres dans leur office.

Enfin, si ces πρεσβύτεροι-ἐπίσκοποι étaient tous évêques, il aurait dû y avoir dans chaque collège épiscopal un président, un chef d'un ordre supérieur, l'unité étant une caractéristique traditionnelle de l'épiscopat. Or, chaque communauté a plusieurs anciens ou surveillants : l'Église de Jérusalem, Act., XV, 24; XVI, 1; XXI, 8; les Églises fondées par saint Paul, dans sa première mission, Act., XIV, 23; celles d'Éphèse, Act., XX, 17, 28; de Philippes, Phil., I, 1, de Crète, Tit., I, 5 sq.; les communautés auxquelles sont adressées les lettres de Pierre, I[a] Petr., V, 1, de Jacques, Jac., V, 14, et la *Didachè*, XV, 1. C'est le πρεσβυτερίον de I Tim., IV, 14. Or, aucun membre n'émerge dans ces collèges; aucun ne paraît avoir d'autorité supérieure à celle des autres; les disputes qui s'élèvent à Corinthe, à la fin du Ier siècle, en sont une preuve. Et l'on ne peut invoquer contre l'égalité des membres du presbyterium ni la situation de Jérusalem, où le chef, Jacques, est un apôtre et non pas un πρεσβύτερος ni un ἐπίσκοπος, ni celle des Églises d'Éphèse et de Crète, où Timothée et Tite n'exercent que des fonctions temporaires.

On peut donc conclure que les personnages qui, dans la littérature du Ier siècle, sont désignés sous le titre d'ἐπίσκοποι ou de πρεσβύτεροι sont de simples prêtres. Ils constituent, avec les diacres, les 2e et 3e degrés de la hiérarchie ecclésiastique. Le 1er degré comprend les apôtres et ceux qui, avec eux d'abord et après eux ensuite, sous les différents noms que nous allons voir, exercent le sacerdoce suprême. On leur réserve, à partir du IIe siècle, le titre ἐπίσκοπος, tandis que celui de πρεσβύτερος sera donné aux ἐπίσκοποι-πρεσβύτεροι du Ier siècle.

II. LA HIÉRARCHIE DU PREMIER DEGRÉ : LES ÉVÊQUES. — Les apôtres ont donné des chefs aux communautés qu'ils avaient fondées et évangélisées; ces dignitaires, qui portaient différents noms dont les plus communs étaient ceux de πρεσβύτεροι et d'ἐπίσκοποι, n'étaient que de simples prêtres. Ce n'est donc pas dans les ἐπίσκοποι des écrits du Nouveau Testament qu'il faut chercher les évêques proprement dits, successeurs des apôtres dans la plénitude du pouvoir d'ordre et dépositaires de leur autorité. Il serait vain de vouloir trouver dans les chrétientés de l'âge apostolique une organisation ecclésiastique de tout point identique à la nôtre, comportant dans chaque Église particulière un évêque, des prêtres et des ministres inférieurs. Cette organisation, à laquelle nous sommes habitués, ne s'imposait pas alors; il suffisait que l'Évangile fût prêché et l'Église organisée par ceux qui en avaient reçu mission du Christ. Le collège apostolique suffisait à cette tâche, donnant à chaque Église locale ses ministres inférieurs, les maintenant sous son autorité et sous sa direction. C'était ainsi, sous une autre forme, mais avec ses caractères essentiels, la même organisation qu'aujourd'hui : des chefs, revêtus de la plénitude du sacerdoce, capables ainsi de perpétuer la hiérarchie, les apôtres, et des auxiliaires, les prêtres et les diacres. Et l'on comprend très bien que les apôtres aient conservé le gouvernement des Églises jusqu'à la fin de leur vie, tout en se faisant aider dans leur ministère par des disciples choisis.

Cependant, l'œuvre du Christ devait durer jusqu'à la consommation des siècles; il était donc indispensable que les apôtres choisissent parmi leurs disciples ceux qui seraient le plus capables de continuer leur ministère. Les attaques et les persécutions qu'ils ont subies de leurs anciens coreligionnaires et du gouvernement romain, ont peut-être hâté cette délégation de pouvoirs, de même que les progrès du christianisme ont dû placer les apôtres dans la nécessité de transmettre à d'autres leurs propres pouvoirs, afin de subvenir plus efficacement et avec plus de rapidité au bon gouvernement des centres chrétiens et à l'institution de la hiérarchie inférieure. Ils se donnaient ainsi des successeurs; mais ces successeurs ne devaient entrer pleinement en fonction qu'après la disparition de ceux qui les avaient institués. Quels sont donc ceux qui ont reçu mission de continuer l'œuvre apostolique, avec ces mêmes pouvoirs que les apôtres avaient reçus du Christ, destinés à devenir les premiers évêques? Il faut les chercher dans certains groupes de personnages qui, sans porter le titre d'évêques, en remplissent réellement les fonctions, tels que : 1° les apôtres, prophètes et docteurs; 2° les délégués d'apôtres.

1. APOTRES, PROPHÈTES ET DOCTEURS. — Ces termes désignent trois catégories de personnages qui, d'après les épîtres de saint Paul, ont joué un rôle considérable dans la fondation et le gouvernement des Églises. Dans les différentes listes de charismes, données par l'Apôtre, ils sont nettement mis à part des autres bénéficiaires des dons de l'Esprit-Saint. Qu'ils tiennent ces grâces d'apostolat, de prophétie et d'enseignement du Saint-Esprit, cela n'empêche pas qu'ils aient pu recevoir des apôtres délégation pour les exercer de façon permanente. Les apôtres, en effet, maintenaient sous leur surveillance l'usage des charismes. Les deux

éléments, autorité des apôtres et charismes, sont étroitement unis dans la primitive Église. Ainsi, c'est après la première prédication de Pierre qu'eut lieu la première effusion des dons de l'Esprit, Act., II, 5 sq.; c'est à la venue de Pierre et de Jean que les gens de Samarie reçoivent le Saint-Esprit, Act., VIII, 14 sq.; de même, à la conversion du centurion Corneille, Pierre assiste à l'effusion de l'Esprit et de ses dons, Act., X, 44-48. Ceux qui avaient reçu des faveurs particulières de l'Esprit-Saint n'étaient-ils pas d'ailleurs tout désignés pour être chargés par les apôtres des fonctions permanentes de prédication ou de gouvernement? Ce fut, semble-t-il, le cas des apôtres charismatiques, des prophètes et des docteurs.

Ils se trouvent ainsi énumérés ensemble, dans cet ordre et à la tête des autres charismes, dans les trois passages suivants : I Cor., XII, 28 : « Dieu a établi dans l'Église premièrement des apôtres, secondement des prophètes, troisièmement des docteurs, ensuite ceux qui ont le don des miracles, puis ceux qui ont le don de guérir, d'assister, de gouverner, de parler diverses langues. » Ephes., IV, 11-12 : « C'est lui aussi (le Christ) qui a fait les uns apôtres, d'autres prophètes, d'autres évangélistes, d'autres pasteurs et docteurs, en vue du perfectionnement des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ... » Rom., XII, 6-7 : « Or, ayant des dons différents, selon la grâce qui nous a été donnée, si c'est la prophétie (qu'elle s'exerce) en proportion de la foi; si c'est dans le ministère, dans les fonctions de ministre; si quelqu'un a reçu le don d'enseigner, qu'il enseigne... »

Il est nécessaire, pour préciser quelles étaient les fonctions et la dignité de ces différents personnages, d'examiner ce que la littérature chrétienne du Ier siècle nous apprend : 1° sur les apôtres; 2° les prophètes et les docteurs.

1° *Les apôtres.* — Les personnages ainsi désignés, I Cor., XII, 28, et Ephes., IV, 11, ne sont pas les apôtres au sens strict, les Douze. L'acception de ce terme est beaucoup plus large; il comprend tous ceux qui annonçaient l'Évangile aux infidèles et fondaient de nouvelles Églises. Plusieurs nous sont connus : Jacques le frère du Seigneur, si on ne l'identifie pas avec l'apôtre Jacques le Mineur, I Cor., XV, 7; Gal., I, 19. Silvain et Timothée, I Thess., I, 1; II, 7, Andronicus et Junias, Rom., XVI, 7. C'est la signification normale des mots ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, appliqués à Andronicus et à Junias, que toute l'antiquité a traduits « distingués parmi les apôtres ». C'est le seul sens possible. Cornely et Zahn traduisent « estimés par les apôtres », pour la seule raison que le titre d'apôtre était réservé aux Douze. Notre passage est un de ceux qui prouvent qu'il y avait deux acceptions de ce mot : les apôtres par excellence, et d'autres personnes consacrées à l'apostolat. » Lagrange, *Épître aux Romains*, Paris, 1916, p. 366. Les textes de l'épître aux Éphésiens, II, 20, « édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes », et III, 5, « comme il a été révélé de nos jours par l'Esprit aux saints apôtres et aux saints prophètes de Jésus-Christ », peuvent englober tous ceux qui ont collaboré à la fondation des Églises. Enfin, il convient de noter que les soixante-douze disciples sont désignés sous le nom d' « apôtres » par saint Irénée, *Adv. hær.*, l. II, c. XXI, 1, *P. G.*, t. VII, col. 779-780, et par Tertullien, *Adv. Marc.*, l. IV, c. XXIV, *P. L.*, t. II, col. 418-421. Ces disciples remplissaient une condition qui semble avoir été requise pour l'apostolat : avoir vu le Christ, I Cor., IX, 1-2, et avoir été témoin de sa résurrection, Act., I, 8, 21-23. Saint Paul, dans II Cor., XI, 13, oppose les pseudo-apôtres aux apôtres du Christ, ἀποστολόυς Χριστοῦ. Ces derniers devaient donc avoir reçu mission du Christ lui-même, soit directement, durant sa vie terrestre, soit indirectement, par l'intermédiaire de l'Esprit.

Mais, à cette première condition devait s'ajouter une délégation de ceux qui en avaient le pouvoir.

Par lui-même, le terme « apôtre » ne nous apprend rien sur la fonction exercée par ceux qui le portaient. Le sens étymologique est « messager ». Les juifs avaient de ces messagers, et Harnack en a conclu que l'apostolat chrétien était emprunté au judaïsme; les apôtres chrétiens auraient été de ces messagers, chargés de transmettre les lettres des Églises et de rassembler les aumônes. *Die Mission*, t. I, p. 274-277. Les témoignages que l'on peut apporter en faveur de l'existence de l'apostolat juif sont postérieurs à la ruine de Jérusalem et à l'établissement du patriarcat de Palestine; ni Josèphe, ni les sources rabbiniques anciennes n'en ont connaissance. Il est cependant tout à fait invraisemblable, écrit Harnack, *op. cit.*, p. 274, que le judaïsme n'ait pas eu d'apôtres plus tôt; il y avait des fonctionnaires chargés de recueillir les offrandes destinées au Temple par les juifs de la diaspora et d'assurer les relations des communautés juives entre elles et avec Jérusalem. De fait, les textes d'Eusèbe, *In Is.*, XVIII, 1, *P. G.*, t. XXIV, col. 212-213, de saint Épiphane, *Adv. hær.*, l. XXX, c. IV et XI, *P. G.*, t. XLI, col. 410 et 424, et de quelques autres Pères paraissent bien confirmer ce point de vue. Saint Paul n'aurait-il pas été un ἀπόστολος juif, chargé de lettres du grand prêtre de Jérusalem pour les synagogues de Damas, Act., VIII, 2; XXII, 40; XXVI, 10 sq.? Mais, de l'existence de l'apostolat juif au début de la fondation des Églises chrétiennes, on ne peut conclure à un emprunt, ni surtout à l'identité de fonctions. Les apôtres choisis par le Christ étaient bien ses messagers, chargés de prêcher en son nom l'Évangile; messagers, donc apôtres, mais avec une mission spéciale et bien déterminée à remplir. Rien ne s'oppose à ce qu'un même terme ait été employé pour désigner des fonctions diverses. Il en est ainsi dans le Nouveau Testament pour le mot « apôtre ». A côté des Douze, il y a d'autres personnages qui furent apôtres au sens large, et aussi de simples messagers au sens juif, les ἀπόστολοι Ἐκκλησιῶν, dont parle saint Paul, II Cor., VIII, 23, et Épaphrodite, l'apôtre de l'Église de Philippes, Philip., II, 25. C'est également le sens de saint Jean, XIII, 16 : « Un ἀπόστολος n'est pas plus grand que celui qui l'envoie. » Ce sens de courriers, de messagers des Églises ne peut pas s'appliquer à la première des trois grandes catégories signalées par saint Paul, comme établis par Dieu dans les Églises, apôtres, prophètes et docteurs.

Ces apôtres étaient les auxiliaires de ceux que le Seigneur lui-même avait choisis pour la propagation ordinaire de son Évangile. Ils avaient des fonctions administratives; mais pas plus que les Douze, ils n'étaient attachés à une Église locale. Ils appartenaient à toute l'Église, devant s'occuper surtout de la conversion des infidèles, de la fondation et de l'organisation des nouvelles communautés. On retrouve, à la fin du Ier siècle, des traces de ce caractère itinérant de l'apostolat. L'auteur de la *Didachè* interdit à l'apôtre de rester plus de deux jours dans une communauté; s'il y demeure un troisième jour, il doit être considéré comme un faux-prophète. *Didachè*, XI, cf. Apoc., II, 2. Il convenait, en effet, que ces missionnaires, qui devaient travailler à la conversion des infidèles, ne s'arrêtassent pas dans les communautés déjà organisées, où ils risquaient de gêner la hiérarchie locale.

Nous sommes peu pourvus de renseignements sur les fonctions de ces apôtres. Cependant, l'importance que dans ses épîtres saint Paul donne au mot et à la fonction d'apôtre, l'attribution de ce titre à Silvain et à Timothée, I Thess., I, 1 et II, 7, et surtout l'affirma-

tion, dans Ephes., II, 20, que les communautés chrétiennes sont édifiées sur le fondement des apôtres et des prophètes, ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, dans Ephes., IV, 12, qu'ils sont établis par le Christ pour l'œuvre du ministère et de l'édification du corps du Christ, εἰς ἔργον διακονίας εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, permettent d'y voir de véritables fondateurs et organisateurs d'Églises, possédant, pour ces fonctions, tous les pouvoirs nécessaires, capables d'établir la hiérarchie dans les nouvelles communautés. Ils ne sont pas à poste fixe dans les Églises, mais sont de véritables missionnaires.

A côté des apôtres, dans Ephes., IV, 11, il est parlé des évangélistes. Il en est peu question dans le Nouveau Testament. Philippe, l'un des sept premiers diacres, est appelé « évangéliste », Act., XXI, 8; il prêche l'Évangile aux Samaritains sans toutefois avoir été capable de leur conférer le Saint-Esprit. Timothée est pressé par saint Paul de faire œuvre d'évangéliste, II Tim., IV, 5 : mais ce n'est là qu'une partie de sa fonction. En quoi consistait le rôle de l'évangéliste? Il était sans doute d'aider les apôtres; il n'exigeait pas de pouvoirs aussi étendus que ceux des apôtres; ces derniers fondaient les Églises, les évangélistes étaient utilisés pour la prédication, pour l'enseignement, pour parachever l'œuvre d'instruction commencée dans une Église. Ils n'étaient pas plus sédentaires que les apôtres; Théodoret les appelle des « prédicateurs ambulants », περιιόντες ἐκήρυττον. *Interpr. ep. ad Ephes.*, IV, 11, *P. G.*, t. LXXXII, col. 536. On ne saurait donc les mettre sur le pied d'égalité avec les apôtres : ils avaient des pouvoirs inférieurs à ceux de ces derniers.

2° *Prophètes et docteurs.* — Théoriquement, prophètes et docteurs constituent deux groupes distincts dans la hiérarchie paulinienne, I Cor., XII, 28, et Ephes., IV, 11. Cependant, leurs fonctions sont étroitement apparentées; plusieurs personnages sont à la fois prophètes et docteurs; c'est le cas de ceux d'Antioche : « Il y avait à Antioche, dans la communauté, des prophètes et des docteurs : Barnabé, Simon dit Niger, Lucius le Cyrénéen, Manaën, frère de lait d'Hérode le tétrarque, et Saul. » Act., XIII, 1. Il est impossible de faire le départ de ceux qui seraient prophètes et de ceux qui seraient docteurs. Barnabé et Saul, avec Simon, Lucius et Manaën, possédaient à la fois les deux charismes de prophétie et de didascalie. Précédemment, l'auteur du livre des Actes avait déjà parlé de prophètes venus de Jérusalem à Antioche : « En ces jours-là, des prophètes vinrent de Jérusalem à Antioche. » Act., XI, 27. Parmi eux se trouvait Agabus, que l'on rencontre plus tard à Césarée, Act., XXI, 10. Judas et Silas étaient également prophètes, Act., XV, 32. Ce qui fait qu'il est difficile de distinguer ces deux groupes l'un de l'autre, c'est que, « à certaines heures, le prophète parlait sous l'inspiration de l'Esprit-Saint; à d'autres, il pouvait enseigner comme docteur. Mais le sens de ces termes, προφῆται et διδάσκαλοι, peut être général et indiquer simplement des hommes inspirés de l'Esprit-Saint, pour enseigner la doctrine qui leur était révélée, ou bien ces prophètes et ces docteurs possédaient dans l'Église une sorte de fonction, ainsi qu'il ressort de Ephes., IV, 11, et de I Cor., XII, 28. » Jacquier, *Les Actes des apôtres*, p. 379.

Les prophètes et les docteurs sont pour l'utilité des fidèles; ils remplissent des fonctions dans les Églises déjà organisées et celles-ci doivent les entretenir, *Didachè*, XIII; Act., XIII, 1. Une des fonctions des prophètes était d'enseigner. Sous l'influence de l'Esprit-Saint qui les inspirait, ils parlaient pour édifier, consoler et exhorter les fidèles, Act., XV, 32; I Cor., XIV, 3. Ce n'était pas d'eux-mêmes qu'ils parlaient : l'inspiration de l'Esprit-Saint mêlait à leur prédication un élément mystique; tandis que les docteurs parlaient d'eux-mêmes, instruisaient en se basant, non plus sur les inspirations d'En-Haut, mais sur leurs connaissances acquises; en sorte que tous les prophètes pouvaient être docteurs, mais la réciproque n'était pas vraie. Le prophète se distinguait encore du docteur en ce que le premier avait parfois révélation des secrets des cœurs et de l'avenir, Act., XI, 27; XXI, 11; mais ce rôle n'est que secondaire dans le prophète. Dans le Nouveau, comme dans l'Ancien Testament, il est avant tout l'interprète de Dieu auprès des hommes.

L'enseignement n'était cependant qu'une partie des fonctions des prophètes et des docteurs. Ils paraissent avoir joué un rôle plus considérable dans les premières communautés chrétiennes, sinon dans leur organisation, qui était plutôt l'œuvre des apôtres, du moins dans leur gouvernement. Les prophètes et les docteurs d'Antioche célèbrent la liturgie, λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ Κυρίῳ. Act., XIII, 2. Il est impossible d'entendre ce service, que les prophètes et les docteurs faisaient au Seigneur, de prières empruntées au rituel de la synagogue; il s'agit du culte chrétien, tel qu'il était rendu aux premiers temps du christianisme, comprenant des prières, des prédications par les prophètes ou les docteurs, des chants et la cène eucharistique. Le verbe λειτουργεῖν s'emploie dans l'Ancien Testament pour désigner l'office des prêtres et des lévites dans le tabernacle, Ex., XXVIII, 35, 43; XXIX, 30; Num., IV, 39; XVI, 9, et dans le Temple, Job, I, 9; II Chr., XXXI, 2; I Macch., X, 42; le substantif λειτουργός se dit du prêtre dans Hebr., VIII, 2; Rom., XV, 16. Enfin, le complément τῷ Κυρίῳ, au Seigneur (Jésus), empêche d'y voir de simples prières (προσεύχεσθαι, Act., XIII, 3), mais bien un culte rendu par des personnes spécialement consacrées à cet effet. Cf. Hermas, *Sim.*, IX, XXVII, 3. La célébration du culte chrétien était encore la fonction des prophètes et des docteurs, à la fin du Ier siècle, comme en témoigne l'auteur de la *Didachè*. Après avoir parlé de la fraction du pain, du sacrifice, il conclut : « Élisez-vous donc des évêques et des diacres dignes du Seigneur..., car ils remplissent eux aussi près de vous le ministère des prophètes et des docteurs, ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσιν καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων, XV, 1.

Ils interviennent donc dans les fonctions liturgiques, célèbrent l'eucharistie. Ils improvisent, au lieu de se servir de formules fixées, obligatoires pour les presbytres-épiscopes, l'action de grâce qui se prononce autour de la fraction du pain. *Didachè*, X, 7. C'est ce qui leur vaut le titre de grands prêtres : αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν.

Ce terme est nouveau dans le langage chrétien; il signifie que les prophètes et les docteurs sont pour les fidèles ce qu'étaient les grands prêtres pour les Juifs dans l'Ancien Testament; ils sont les chefs religieux, possédant un pouvoir supérieur à celui des ἐπίσκοποι, ils sont estimés plus haut que les ἐπίσκοποι et les diacres, *Didachè*, XV, 2. Il est à remarquer que ce terme d'ἀρχιερεύς, *sacerdos*, fut dans la suite appliqué aux évêques. Tertullien écrit, en effet, à propos du baptême : *Dandi quidem jus habet summus sacerdos, qui est episcopus. De bapt.*, c. XVII, *P. L.*, t. I, col. 1218. Ils sont encore supérieurs aux ἐπίσκοποι, en ce qu'ils ne dépendent pas d'eux pour la célébration du culte, ni de la communauté pour leur élection; mais, ayant reçu de Dieu les charismes de prophétie ou de doctrine, ils ont été établis par les apôtres, leurs délégués ou leurs successeurs comme ministres du culte, tandis que les épiscopes et les diacres, que les communautés sont invitées à se donner par élection, suivant le mode de

nomination déjà en usage, II Cor., VIII, 19; Act., XIV, 23; Ignace, *Philad.*, x, 1; *Smyrn.*, XI, 2; *Polyc.*, VII, 2; Clément, *Cor.*, XLIV, 3; Hermas, *Sim.*, IX, XXVII, 3, sont subordonnés aux prophètes et aux docteurs; c'est en l'absence de ces derniers qu'ils remplissent les fonctions de leur ministère, de même que dans saint Ignace, les prêtres ne peuvent célébrer l'eucharistie que s'ils sont délégués par l'évêque, *Smyrn.*, VIII, 1. Cf. Justin, *I Apolog.*, 67, *P. G.*, t. VI, col. 429.

Les prophètes et les docteurs avaient une stabilité plus grande que les apôtres. Le plus souvent, sans doute, ils étaient itinérants comme les premiers, ou du moins ils se déplaçaient facilement d'une Église à l'autre. Mais les exemples de stabilité ne manquent pas. Jérusalem, Antioche, avaient des prophètes établis à demeure, Act., XI, 27; XIII, 1. La *Didachè*, qui refuse à l'apôtre de demeurer plus de deux jours dans une communauté, permet au prophète d'y faire un plus long séjour, voire même de s'y fixer, *Didachè*, XIII, 1, et d'être entretenu par l'Église. Exerçaient-ils des fonctions de gouvernement? Il semble bien qu'on puisse l'affirmer. La communauté d'Antioche ne paraît avoir à sa tête que des prophètes et des docteurs, Act., XIII, 1. Ils célèbrent la liturgie et, sur l'intervention de l'Esprit-Saint, ils choisissent, Paul et Barnabé, à qui ils imposent les mains, pour l'œuvre à laquelle ils étaient appelés. Certains interprètes ont cru voir dans cette imposition des mains la consécration épiscopale : *hæc manuum impositio, cui præmiserunt jejunium et orationem, non est nuda cæremonia censenda neque vacuus quasi ritus; quare merito ibi agnoscunt sacram ordinationem et consecrationem ad munus episcopale. Nusquam enim, si mittamus parvulos quibus Salvator impositis manibus benedixit, in Novo Testamento deprecatoriæ cujusdam impositionis manuum exstat exemplum; sed ubique imponuntur manus aut ad sanandum vel ad revocandum ad vitam* (Matth., IX, 18; Marc., v, 23; XVI, 18; Luc., IV, 40; Act., IX, 12-17; XXVIII, 8), *aut ad sacrandum* (Act., VI, 6; VIII, 17; XIX, 6; I Tim., IV, 14; v, 22; II Tim., I, 6). J. Knabenbauer, *Com. in Actus apostolorum*, Paris, 1899, p. 222. Il est exact que dans les derniers textes cités l'imposition des mains est toujours le signe d'une communication ou d'une transmission de pouvoirs ou de vertu, et qu'elle a ici plus qu'une valeur déprécative. Mais on ne saurait y voir la consécration épiscopale. Paul avait déjà été appelé à l'apostolat par Jésus-Christ; sa mission avait été reconnue par les apôtres; avec Barnabé, il avait déjà prêché l'Évangile; les cinq prophètes et docteurs d'Antioche ne lui paraissent pas supérieurs et leurs pouvoirs sont égaux; tous ensemble, ils célèbrent la fonction liturgique. Il faut donc chercher une autre explication à l'imposition des mains dont il est ici question.

Saint Jean Chrysostome voit dans l'œuvre à laquelle Paul et Barnabé sont appelés par l'Esprit-Saint l'apostolat, χειροτονεῖται λοιπὸν εἰς ἀποστολήν, ὥστε μετ' ἐξουσίας κηρύττειν, *In Act.*, *Hom.*, XXVII, 1, *P. G.*, t. LX, col. 205. Il en est de même de Théophilacte : τὸ δὲ ἀφορίσατε μοι εἰς τὸ ἔργον, ἀντὶ τοῦ εἰς τὴν αποστολήν, *Exposit. in Act. apost.*, XIII, 3, *P. G.*, t. CXXV, col. 689. Paul et Barnabé recevaient ainsi délégation de la communauté d'Antioche, ou plus exactement de ceux qui en étaient les chefs, pour annoncer avec autorité l'Évangile aux gentils. Paul avait été appelé par le Christ; avec Barnabé, il venait de nouveau d'être désigné pour le ministère de la parole. L'appel divin est en quelque sorte extériorisé, consacré par l'imposition des mains; ils sont officiellement chargés, de la fondation et de l'organisation de nouvelles communautés.

Nous avons dans Ephes., IV, 11, une autre preuve des fonctions de gouvernement exercées par les docteurs. Après avoir énuméré les apôtres, les prophètes et les évangélistes, saint Paul ajoute « les pasteurs et docteurs », comme ne constituant qu'un seul groupe : καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους. L'absence d'article avant διδασκάλους empêche de voir dans ces deux derniers termes deux fonctions distinctes; il s'agit de deux aspects de la même fonction, de personnages qui sont à la fois pasteurs et docteurs : *Non enim ait : alios autem pastores, et alios magistros, sed alios pastores et magistros, ut qui pastor est, esse debet et magister; nec in ecclesia quamvis sanctus sit, pastoris sibi nomen assumere, nisi possit docere quos pascit.* Saint Jérôme, *In Ephes.*, IV, 11, *P. L.*, t. XXVI, col. 500. S'agit-il ici de presbytres-épiscopes qui auraient le charisme de didascalie, comme ceux dont parle saint Paul, I Tim., v, 17? Ou d'un groupe particulier, bien déterminé, différent des presbytres-épiscopes? Il est difficile de le dire, quoique la seconde hypothèse paraisse plus probable, au moins pour le début de l'organisation ecclésiastique. En tout cas, le terme ποιμένας indique nettement une fonction de gouvernement. Nous serions donc ici en face de docteurs, ayant charge de gouverner les communautés, avec un pouvoir peut-être supérieur à celui des presbytres-épiscopes. Plus tard, dans les communautés complètement organisées, les presbytres-épiscopes deviendront les docteurs officiels, mais pas tous cependant, cf. I Tim., v, 17. Dans le *Pasteur*, Hermas distingue les docteurs des ἐπίσκοποι, et les énumère entre ceux-ci et les diacres : « Les pierres parfaites... ce sont les apôtres et les évêques et les docteurs et les diacres, dont les uns sont morts et les autres vivent encore... qui ont gouverné, instruit et servi les élus de Dieu... » *Vis.*, III, v, 1. Sans prétendre faire une énumération complète des membres de la hiérarchie, Hermas indique ceux qui ont le plus contribué à l'édification de l'Église, les apôtres et les docteurs, les ἐπίσκοποι et les diacres. Cette classification fait songer à l'organisation primitive, comprenant le ministère extraordinaire, clergé missionnaire, apôtres et docteurs, et le ministère ordinaire, clergé local, ἐπίσκοποι et diacres, surtout si dans ces ἐπίσκοποι, on ne voit, ce qui semble légitime, que de simples prêtres.

Une différence considérable existe donc entre les apôtres, prophètes et docteurs, d'une part, et les diacres d'autre part. Les premiers, sans être spécialement attachés à une Église particulière, sont cependant de véritables ministres du culte, tenant de l'Esprit et des apôtres proprement dits des charismes et des pouvoirs qui les plaçaient au-dessus des autres membres de la hiérarchie, des presbytres-épiscopes et des diacres. Ils pouvaient, au moins certains d'entre eux, imposer les mains, et se trouvaient par là même capables de succéder aux Douze, de prendre leurs place dans l'Église, en devenant évêques.

II. LES DÉLÉGUÉS D'APOTRES. — Pour l'aider dans la fondation des Églises, saint Paul s'était adjoint un certain nombre de disciples qui l'accompagnaient dans ses courses apostoliques et qu'il envoyait parfois accomplir des missions importantes dans les nouvelles chrétientés. Les Actes et les épîtres nous ont laissé le nom d'un certain nombre de ces auxiliaires de l'Apôtre.

Dire quelles étaient leurs fonctions, s'ils avaient reçu de saint Paul la plénitude du sacerdoce, est difficile pour plusieurs d'entre eux. Cependant, certains qualificatifs qui leur sont donnés, les missions qu'ils remplissent, le rôle que nous voyons joué par deux d'entre eux, Timothée et Tite, permettent d'affirmer qu'au moins plusieurs de ces disciples de saint Paul exerçaient des fonctions supérieures à celles des pres-

bytres-épiscopes, et qu'ils possédaient les pouvoirs qui leur permettront, au moment donné, de recueillir la succession apostolique.

Plusieurs, en effet, sont appelés coadjuteurs de l'Apôtre, οἱ συνεργοί μου, par exemple Luc et Demas, Philem., 24, Clément, Philip., IV, 3, Épaphrodite, Philip., II, 25, Philémon, Philem., 1, Aristarque, Marc, le cousin de Barnabé, et Jésus, appelé *Justus*, Col., IV, 11. C'est ainsi que sont qualifiés également Timothée, Rom., XVI, 21, et Tite, II Cor., VIII, 23. Archippe est appelé le « compagnon de combat », συνστρατιώτης, Philem., 2 (cf. Col., IV, 17 : « Dites à Archippe : Considère la fonction que tu as reçue dans le Seigneur, pour la bien remplir. ») Épaphras est le compagnon de Paul au service de Dieu, συνδοῦλος, le ministre fidèle, διάκονος, du Christ Jésus. Col., I, 7. Il est διάκονος dans le sens où saint Paul l'est lui-même, Ephes., III, 7; Col., I, 23-25. Tychique est également appelé ministre fidèle dans le Seigneur, Ephes., VI, 21, et Col., III, 7; de même Épaphras, Col., I, 7, et Timothée, I Tim., IV, 6; I Thess., III, 2.

Coadjuteurs, compagnons de combat, ministres fidèles du Christ Jésus, ils paraissent devoir exercer des fonctions semblables à celles de l'Apôtre, l'aider efficacement dans l'œuvre d'évangélisation et d'organisation des Églises. Ils reçoivent, en effet, des missions qui exigent la plénitude du pouvoir d'ordre. Ainsi, pour remplacer Tite, dont la mission en Crète ne devait être que temporaire, Paul se propose d'envoyer Artémas ou Tychique, Tit., III, 12; ce dernier avait déjà été envoyé à l'Église de Colosses, pour se rendre compte de la situation de cette chrétienté, Col., IV, 7-8; puis, il fut chargé de porter la lettre aux Éphésiens, Ephes., VI, 21, et, à la fin de la carrière de Paul, il doit de nouveau aller à Éphèse, II Tim., IV, 12. Épaphrodite reçoit une mission auprès des Philippiens, Philip., II, 25; IV, 18; Crescens, en Galatie, et Tite, en Dalmatie, II Tim., IV, 10. Ce que pouvaient être ces missions et les pouvoirs qu'elles comportaient en ceux qui en étaient chargés, nous pouvons le supposer d'après ce que nous savons de Timothée et de Tite.

Converti par saint Paul, I Tim., I, 2, γνησίος τέκνος ἐν πίστει, probablement lors de la première visite de l'Apôtre à Lystres, Timothée était encore très jeune, lorsque Paul décida de se l'adjoindre comme compagnon, Act., XVI, 1-3, cf. I Tim., IV, 12. On ne sait à quelle occasion les mains lui furent imposées par les presbytres et par saint Paul, I Tim., IV, 14; II Tim., I, 6, Le bon témoignage que l'on rendait de lui à Lystres et à Iconium, Act., XVI, 2, la facilité qu'il avait d'entrer en relations avec les païens et les juifs, comme fils d'un père appartenant à la gentilité et d'une mère juive, devaient en faire pour saint Paul un auxiliaire précieux. On le voit, en effet, représenter et remplacer l'Apôtre à Thessalonique, I Thess., III, 2, auprès des chrétiens de Macédoine, Act., XIX, 22, à Corinthe, où il doit rappeler les enseignements donnés par Paul, I Cor., XVI, 10; II Cor., I, 19, enfin à Éphèse, I Tim., I, 3. Il est le coopérateur de saint Paul, Rom., XVI, 21, ministre de Dieu dans la prédication de l'Évangile, I Thess., III, 2. L'Apôtre se l'associe dans la composition, ou au moins dans l'envoi de six épîtres, I et II Thess., I, 1; II Cor., I, 1; Col., I, 1; Philem., 1; Philip., I, 1. Il suit saint Paul en captivité, Philip., I, 1.

Ses fonctions sont largement décrites dans les deux lettres que saint Paul lui adresse; leur portée dépasse le destinataire. Ce sont les recommandations ultimes de l'Apôtre, à la veille de sa mort, à ceux qui doivent continuer son œuvre. L'Apôtre indique à son disciple ce qu'il doit faire à Éphèse, en attendant son retour, I Tim., III, 14-15.

Une de ses principales fonctions, sur laquelle saint Paul insiste à différentes reprises, est de veiller à la pureté de la doctrine, I Tim., I, 3. Il doit avant tout conserver le souvenir fidèle des saines instructions qu'il a reçues de son maître sur la foi et la charité, II Tim., I, 13; II, 8 sq.; demeurer ferme dans ce qu'il a appris et dont il a la certitude, II Tim., III, 14 sq.; il doit garder intact le dépôt, le bon dépôt de la doctrine, I Tim., VI, 20; II Tim., I, 14. Cette doctrine, qu'il a reçue de saint Paul, qui lui-même la tenait du Christ, il doit la transmettre fidèlement aux autres, I Tim., IV, 13, s'appliquer à l'enseignement, prêcher la parole, insistant à temps et à contretemps, II Tim., IV, 2 sq., faire œuvre de prédicateur, étant tout entier à son ministère, II Tim., IV, 5, lutter contre les propagateurs de fausses doctrines I Tim., I, 3; IV, 1 sq., combattre le bon combat de la foi, I Tim., VI, 12, fuir les hérétiques, II Tim., II, 14, redresser avec douceur les opposants, reprendre, menacer, exhorter avec patience tout en instruisant, II Tim., II, 5; IV, 2. Et, enfin, il doit assurer la transmission de la parole de Dieu, en se donnant des collaborateurs capables de garder à leur tour le dépôt de la foi et d'instruire les autres : « Les enseignements que tu as reçus de moi, en présence de nombreux témoins, confie-les à des hommes sûrs, capables d'en instruire d'autres. » II Tim., II, 2. C'est bien là l'office du magistère suprême, ayant tout pouvoir au point de vue doctrinal sur la communauté.

Timothée possède également le pouvoir de gouvernement dans la communauté d'Éphèse; il l'exerce, au nom de Paul et sous sa surveillance, mais dans toute sa plénitude. Il a le choix des ministres inférieurs de la hiérarchie, des ἐπίσκοποι et des διάκονοι, et il doit apporter dans ces élections les plus grandes précautions, exigeant des candidats les qualités requises pour le bon exercice de leurs fonctions, I Tim., III. Il a le pouvoir d'imposer les mains aux presbytres, I Tim., V, 22 : donc la plénitude du pouvoir d'ordre. Il a autorité sur tous les membres de la communauté, sur les fidèles et sur les veuves, I Tim., V, 1 sq., sur les presbytres eux-mêmes, qu'il peut juger, I Tim., V, 19-20 : « N'accueille pas d'accusation contre un ancien, si ce n'est sur la déposition de deux ou de trois témoins. Ceux qui manquent à leur devoir, reprends-les devant tous, afin d'inspirer aux autres de la crainte. » En somme, c'est vraiment l'office épiscopal que Timothée remplit temporairement à Éphèse.

Il en est de même pour Tite, dans l'Église de Crète. Sa mission est identique à celle de Timothée; il exerce son ministère au nom et sous la direction de Paul, mais ses pouvoirs sont entiers; il doit organiser les communautés récemment fondées dans l'île de Crète : « Je t'ai laissé en Crète, afin que tu achèves de tout organiser, et que, selon les instructions que je t'ai données, tu établisses des anciens, πρεσβύτεροι, dans chaque ville. » Tit., I, 5. Il institue donc la hiérarchie. Il a de plus pouvoir sur tous les membres de cette chrétienté, sur les vieillards et sur les femmes âgées, sur les jeunes femmes et sur les jeunes gens, sur les esclaves, Tit., II, 2-10. Il doit « prêcher, recommander avec une pleine autorité », II, 15. Car il est l'instructeur de tous, devant « tenir un langage conforme à la saine doctrine », II, 1; mettre dans son enseignement « de la pureté, de la gravité, une parole saine et irréprochable », II, 7-8; éviter les discussions inutiles et se séparer, « après un premier et un second avertissement, de ceux qui fomentent des divisions », III, 9-10.

Timothée et Tite avaient donc, en résumé, les pouvoirs que nous voyons les évêques exercer à partir du IIe siècle; ils étaient revêtus de la plénitude du sacerdoce. Il n'est pas téméraire de supposer que, parmi les autres disciples de saint Paul, dont nous avons parlé au début de ce paragraphe, plusieurs au moins, sinon tous, possédaient la même dignité. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, il demeure établi que les apôtres

avaient communiqué leur pouvoir suprême à des disciples qui devaient, après la mort de leurs maîtres, continuer leur œuvre.

III. CONCLUSION : L'ÉPISCOPAT STABLE, UNITAIRE ET MONARCHIQUE EST D'INSTITUTION DIVINE. — Tant que les apôtres pouvaient assumer la tâche de gouverner les Églises qu'ils avaient fondées, il n'était pas besoin d'évêques proprement dits. Mais, quand leur champ d'action commença à s'élargir, il devint indispensable qu'ils se choisissent des collaborateurs, des auxiliaires, pour achever l'organisation commencée. C'est ce que nous avons vu saint Paul faire, notamment avec Timothée et avec Tite. Ces personnages, ayant reçu pleins pouvoirs des apôtres, devaient tout naturellement leur succéder. Comment s'est opérée cette succession, ce passage de l'apostolat, qui était itinérant, à l'épiscopat stable? Deux choses sont certaines : la transmission légitime du pouvoir apostolique, et l'existence de l'épiscopat unitaire, à la fin du Ier siècle. Quant à la façon dont s'est réalisé le passage de l'apostolat à l'épiscopat, on en est réduit à des conjectures.

1° *La transmission du pouvoir apostolique aux évêques : origine divine de l'épiscopat.* — La transmission du pouvoir apostolique est certaine et, par le fait, l'origine divine et apostolique de la hiérarchie catholique dans ses trois degrés. Les apôtres ont reçu du Christ la mission de fonder l'Église et de l'organiser, pour perpétuer l'œuvre de la rédemption jusqu'à la consommation des siècles. Agissant en vertu des pouvoirs reçus, les apôtres ont donné des chefs aux premières communautés chrétiennes; ce furent les diacres et les prêtres, ces derniers appelés πρεσβύτεροι et ἐπίσκοποι dans les Actes des apôtres et dans les épîtres, cf. Act., XIV, 2-3; Tit., I, 5; Clément, *Cor.*, XLIV, 2-3. De plus, ils ont choisi parmi leurs disciples ceux qui étaient particulièrement aptes à continuer leur ministère et ils leur ont conféré les pouvoirs nécessaires pour assurer la perpétuité de la hiérarchie, I Tim., V, 22; Tit., I, 5. « Les apôtres, écrit Clément de Rome, nous ont été dépêchés comme messagers de la bonne nouvelle par le Seigneur Jésus-Christ. Jésus-Christ a été envoyé par Dieu. Le Christ vient donc de Dieu et les apôtres viennent du Christ; ces deux choses découlent en bel ordre de la volonté de Dieu. Munis des instructions de Notre-Seigneur Jésus-Christ et pleinement convaincus par sa résurrection, les apôtres, affermis par la parole de Dieu, allèrent avec l'assurance du Saint-Esprit, annoncèrent la bonne nouvelle, l'approche du royaume de Dieu. Prêchant à travers les villes et les campagnes, ils éprouvèrent dans le Saint-Esprit leurs prémices et les instituèrent comme surveillants et comme diacres des futurs croyants. » XLII, 1-4. Ils ont de plus établi une loi de succession, afin qu'après leur mort d'autres personnages éminents continuent à pourvoir les Églises de prêtres et de diacres, XLIV, 1-3.

Ce témoignage est relativement tardif, puisqu'il date de la fin du Ier siècle; mais il ne fait que corroborer et préciser ce que nous savons déjà par les Actes et par les épîtres. De plus, si Clément de Rome est bien le personnage dont il est parlé dans l'épître aux Philippiens, IV, 3, il était on ne peut mieux placé pour être renseigné sur l'œuvre des apôtres; en tout cas, il avait vécu à l'époque apostolique et s'adressait à des chrétiens, dont plusieurs avaient encore connu l'organisation des Églises, telle qu'elle avait été réalisée par les apôtres. Saint Ignace, qui était également un disciple d'apôtre, affirme avec une grande netteté l'origine divine de l'épiscopat. Il écrit aux Éphésiens : « Tout intendant envoyé par le maître pour gouverner sa maison, doit être accueilli comme celui-là même qui l'a envoyé; il faut donc évidemment regarder l'évêque comme le Seigneur lui-même. » VI, 1.

C'est ce que, résumant toute la tradition, le concile de Trente, sess. XXIII, can. 6, Denz-B., n. 966, a défini : *Si quis dixerit, in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina institutione institutam, quæ constat ex episcopis, presbyteris et ministris, A. S.* Il est donc de foi que la hiérarchie catholique a été instituée en vertu d'une disposition divine, *ordinatione divina.* Quant à chacun des degrés de la hiérarchie, évêques, prêtres et diacres, leur institution est-elle immédiatement ou médiatement divine? D'après l'interprétation stricte des mots : *quæ constat ex episcopis...* qui marquent seulement l'appartenance de fait des trois degrés à la hiérarchie, l'institution médiate pourrait être soutenue et, par le fait, serait seule définie par le concile. Pour ce qui est des évêques en particulier, le concile définit le fait de leur succession apostolique : *Sancta synodus declarat... episcopos qui in apostolorum locum successerunt ad hunc hierarchicum ordinem præcipue pertinere.* Sess. XXIII, cap. 4, Denz-B., n° 960. Mais il ne définit pas si le droit divin de cette succession est immédiat ou seulement médiat. Dans le premier cas, le Christ aurait déterminé que la succession apostolique s'effectuerait de telle façon; dans le second, il aurait laissé aux apôtres le soin de régler le mode de succession. Les textes scripturaires ne manifestent aucunement cette intention du Christ de préciser le mode de succession; les faits semblent parler en faveur du droit divin médiat; les apôtres, investis par son fondateur du pouvoir de gouverner l'Église et d'en assurer, suivant sa volonté nettement précisée, la perpétuité, ont choisi de la manière que nous avons vue leurs successeurs dans la plénitude du sacerdoce. Le concile du Vatican, sess. IV, cap. 3, Denz.-B., n. 1828, le décret *Lamentabili*, damn. 50, Denz.-B., n° 2050, le serment contre le modernisme, Denz.-B., n° 2147, ne précisent pas davantage, se contentant d'affirmer l'origine divine de l'épiscopat et le fait de la succession apostolique.

De l'examen de ces textes du magistère ecclésiastique, Mgr d'Herbigny conclut : *Dogmatice ergo : a) apostolica episcoporum successio includitur definitione; b) non vero immediata Christi de eis ordinatio; c) hæc vero ita jam a Clemente Romano proponitur prædicata et credita, ac inde communiter ut possit dici doctrina catholica nondum formaliter definita, sed proxime definibilis. Theologica de Ecclesia*, t. II, Paris, 1921, § 358.

2° *L'épiscopat unitaire et monarchique, à la fin du Ier siècle.* — Un autre point certain, c'est qu'à la fin du Ier siècle on rencontre, très répandue dans l'Église, la hiérarchie ecclésiastique, sous la forme qu'elle aura dans la suite : un évêque, à la tête de chaque Église, des prêtres et des diacres pour l'assister dans son ministère. Deux documents peuvent être invoqués à l'appui de cette affirmation : les épîtres de saint Ignace et l'Apocalypse. Les lettres de l'évêque d'Antioche aux Églises d'Éphèse, de Magnésie, de Tralles, de Rome, de Philadelphie, de Smyrne et celle à Polycarpe, peuvent être datées des environs de l'an 110; cf. A. Lelong, *Les Pères apostoliques*, t. III, Paris, 1910, p. 11. Mais l'organisation dont elles témoignent doit être reportée de plusieurs décades en arrière; rien n'y atteste, en effet, que l'on soit en présence d'une situation nouvelle; au contraire, c'est l'état normal des communautés chrétiennes qui y est dépeint, puisqu'en dehors de cette organisation, un évêque, des prêtres et des diacres, il n'y a pas d'Église, *Trall.*, III, 1, et que c'est le gouvernement de toutes les chrétientés du monde, κατὰ τὰ πέρατα, *Ephes.*, III, 2.

Si, dans la lettre aux Romains, saint Ignace ne parle pas de la hiérarchie, et si, dans celle aux Éphésiens, il passe sous silence les diacres, dans les cinq autres, l'existence de la hiérarchie à trois degrés, un

évêque, des prêtres et des diacres, est clairement affirmée : *Magn.*, II; VI, 1; XIII, 1; *Trall.*, III, 1; VII, 1; *Smyrn.*, VIII, 1; *Polyc.*, VI, 1. Le texte le plus typique à cet égard est peut-être celui de *Philad.*, IV, 1 : « Il n'y a qu'une seule chair de Notre-Seigneur, une seule coupe pour nous unir dans son sang, un seul autel, comme il n'y a qu'un seul évêque, entouré du presbyterium et des diacres. »

Le centre de l'Église particulière, le principe de son unité est l'évêque : « Vous ne devez avoir avec votre évêque qu'une seule et même pensée. » *Ephes.*, IV, 1. Tous les fidèles doivent être pleinement soumis à l'évêque, *Magnes.*, III, 2; XIII, 2; *Trall.*, II, 1; *Philad.*, III, 1; *Smyr.*, IX, 1; *Polyc.*, VI, 1. L'obéissance à l'évêque est une condition de la soumission à Dieu, *Ephes.*, V, 2. On doit être soumis à l'évêque et au presbyterium, *Ephes.*, XX, 2; *Trall.*, XIII, 2. La soumission à l'évêque et au presbyterium est une condition de la sanctification, *Ephes.*, II, 2. La soumission à toute la hiérarchie est recommandée, *Magnes.*, VI, 1; XIII, 1; *Philad.*, VII, 1; *Smyrn.*, VIII, 1. Le presbyterium doit être uni à l'évêque, *Ephes.*, IV, 1; les diacres, à l'évêque et au presbyterium, *Magn.*, II. La subordination des différents degrés de la hiérarchie, la monarchie de l'évêque souverain, ne pouvaient être indiquées plus clairement.

A la tête de l'Église se trouve l'évêque; les évêques ne sont qu'un avec l'esprit de Jésus-Christ, *Ephes.*, III, 2; on doit les considérer comme le Seigneur lui-même, *Ephes.*, VI, 1. L'évêque est la puissance du Père, *Magnes.*, III, 1, l'image du Père, *Trall.*, III, 1; *Smyrn.*, VIII, 1; il tient la place du Père, *Magnes.*, VII, 1. Tout ce qu'il approuve est agréé de Dieu, *Smyrn.*, VIII, 2. Il est, en quelque sorte, l'incarnation de son Église, *Ephes.*, I, 3 : « C'est vous que j'ai reçus au nom de Dieu, en la personne d'Onésime, cet homme d'une inexprimable charité, et votre évêque en chair. » Il a la présidence de toutes les assemblées chrétiennes : « Accomplissez toutes vos actions dans cet esprit de concorde qui plaît à Dieu, sous la présidence de l'évêque, qui tient la place de Dieu, des presbytres, qui représentent le sénat des apôtres, des diacres... chargés du service de Jésus-Christ. » *Magnes.*, VI, 1, cf. VII, 1; *Trall.*, VII, 1. On ne doit rien faire sans l'évêque, *Magnes.*, IV; *Trall.*, II, 2; *Philad.*, VII, 2; *Polyc.*, IV, 1. « Ne faites jamais rien sans l'évêque de ce qui concerne l'Église. Ne regardez comme valide que l'eucharistie célébrée sous la présidence de l'évêque ou de son délégué... Il n'est permis ni de baptiser, ni de célébrer l'agape, en dehors de l'évêque. » *Smyrn.*, VIII, 1-2. « Il serait bon aussi que ceux qui se marient, tant hommes que femmes, ne contractassent leur union qu'avec l'approbation de l'évêque. » *Polyc.*, V, 2. « Agir à l'insu de l'évêque, c'est servir le diable. » *Smyrn.*, IX, 11. Les prêtres représentent le sénat des apôtres, *Magnes.*, VI, 1; *Trall.*, II, 1; le sénat de Dieu et le collège des apôtres, *Trall.*, III, 1; *Smyrn.*, VIII, 1; ils sont une précieuse couronne spirituelle, *Magnes.*, XIII, 1 : ils doivent encourager l'évêque, *Trall.*, XII, 2. Enfin, les diacres sont les serviteurs de l'Église, *Trall.*, II, 2, chargés du service de Jésus-Christ, *Magnes.*, VI, 1 : on doit les honorer comme Jésus-Christ lui-même. *Trall.*, III, 1.

Telle est la situation de la hiérarchie, d'après les lettres de saint Ignace, vers l'an 110. Il est légitime de faire remonter beaucoup plus haut cet état de choses. Pour la fin du Ier siècle, on invoque souvent, comme preuve de l'existence de l'épiscopat unitaire, l'Apocalypse, composée vraisemblablement durant les deux dernières années du règne de Domitien. L'auteur, aux c. II et III, révèle aux sept Églises de la province proconsulaire d'Asie, Éphèse, Smyrne, Pergame, Thyatire, Sardes, Philadelphie et Laodicée, « leurs mérites ou démérites actuels, leurs dangers présents, et le secours, les châtiments, les récompenses, que leur prépare le Fils de l'Homme ». E.-B. Allo, *Saint Jean. L'Apocalypse*, Paris, 1921, p. 19. Ces recommandations sont adressées, sous forme de lettres, à l'« ange » de chacune de ces Églises. L'ange est-il ici un symbole pour désigner l'évêque? Toute la question est là. Le P. Allo, ayant exclu l'interprétation qui ne voit dans cette expression que l'ange gardien des Églises, conclut : « Le contexte des c. II et III invite donc ouvertement à voir dans ces « anges » quelque réalité humaine, qui, comme les églises-flambeaux, n'existe dans le monde divin que par son idée, son symbole. Mais les opinions 1 (messagers des Églises) et 2 (représentants des communautés respectives) sont artificielles et insuffisantes. Ce ne peuvent être non plus les « apôtres des Églises », car ἄγγελος τῆς Ἐκκλησίας ne pourrait signifier que « envoyé par l'Église » et non « à l'église ». Il nous semble donc qu'il faut conclure par un compromis entre les opinions 3 (anges gardiens), 4 (membres dirigeants de la communauté, les évêques ou la collectivité du presbyterium) et 5 (la communauté elle-même personnifiée). On peut prendre « l'ange », dit Hort, dans son sens le plus obvie, mais en le regardant comme un simple symbole; ce n'est pas l'ange gardien, esprit indépendant et irresponsable de nos fautes, mais « l'esprit des Églises personnifié, l'image vivante de leur unité ». (*Idem*, Gebhart, Swete, et déjà Beatus.) Cette vue peut se préciser, en la combinant avec celle des Latins, d'Ewald, etc. Cet esprit est comme incarné dans les chefs, les évêques qui sont interpellés, aux c. II et III, non pour leurs fautes ou mérites personnels, mais comme représentants de leurs Églises respectives. » *Op. cit.*, p. 18.

Il est donc possible que le chef de l'Église soit désigné sous le symbole de l'ange et que les sept villes d'Éphèse, de Smyrne, de Pergame, de Thyatire, de Sardes, de Philadelphie et de Laodicée, aient eu un évêque. Le fait est certain pour trois d'entre elles, d'après les lettres de saint Ignace, écrites quelque douze ou quinze ans plus tard. Rien ne s'oppose à ce qu'il en ait été de même pour les quatre autres. Ces Églises, dont plusieurs avaient été fondées par saint Paul, auraient été définitivement organisées par saint Jean qui, après la mort de saint Paul et le départ de Timothée, s'était fixé à Éphèse; mais, ainsi que l'avait fait saint Paul, il gardait la direction de ces Églises, comme en témoignent les lettres aux sept Églises du début de l'Apocalypse.

Il est donc certain que l'épiscopat unitaire existait à la fin du Ier siècle, et l'on peut affirmer, en se basant sur l'Apocalypse, que certains évêques exerçaient encore leurs pouvoirs sous l'autorité d'un apôtre, saint Jean, ayant vraisemblablement été établis par lui.

Pour la période antérieure, pour celle qui va de la mort de saint Paul à la dernière décade du Ier siècle, il n'existe aucun document qui permette d'affirmer que les Églises étaient dirigées par un chef unique, entouré de prêtres et de diacres, comme auxiliaires. Il se trouve bien des listes épiscopales pour certaines villes importantes, et ces listes rapportent la fondation du siège à un apôtre. Mais, transcrites par des écrivains assez éloignés des événements, elles n'offrent pas toujours une garantie absolue au point de vue historique; de plus, elles se contentent généralement de rattacher le premier titulaire aux apôtres. Or, nous avons vu qu'au temps de saint Paul aucun évêque n'était attaché de façon permanente à une Église : Jacques, à Jérusalem, était un apôtre; Timothée et Tite n'avaient que des missions transitoires, ainsi que les autres disciples de saint Paul. Peu importe, d'ailleurs, que la fixité des sièges épiscopaux ait été réalisée

partout immédiatement, ou seulement quelques années après la mort des apôtres. Le fait est à peu près certain pour les Églises d'Asie Mineure, qui paraissent bien avoir reçu leur organisation définitive, à la fin du Ier siècle, du vivant de saint Jean. Mais, pour les autres, nous n'en savons rien. Il suffit, et nous croyons l'avoir montré, qu'il n'y ait eu aucune interruption dans l'exercice du pouvoir apostolique, et qu'il se soit trouvé, à la mort des apôtres, des hommes établis par eux pour continuer leur mission et exercer leurs pouvoirs dans l'Église.

3° *Le passage de l'apostolat à l'épiscopat.* — On en est donc réduit à des hypothèses, pour se représenter comment s'est établi, après la mort de saint Paul, l'épiscopat, ou mieux comment ceux qui avaient reçu de l'Apôtre la plénitude du sacerdoce sont arrivés à se fixer de façon définitive dans certaines églises. Ils semblent avoir agi à l'instar des apôtres.

Ces derniers étaient missionnaires; ils allaient de ville en ville prêcher l'Évangile. Il leur était impossible de se fixer; les nécessités de l'apostolat les obligeaient à se déplacer continuellement. Cependant, ils avaient des centres, où ils revenaient fréquemment et d'où ils repartaient pour de nouvelles prédications; ce fut le fait de l'apôtre Jacques, à Jérusalem, le plus sédentaire des apôtres, chargé des Églises judéo-chrétiennes; de saint Paul, qui prit pour point de départ de ses courses apostoliques, Antioche; de saint Pierre, d'abord à Antioche, puis à Rome; de saint Jean, à Éphèse. Il est vraisemblable que, après la mort des apôtres, leurs disciples, héritiers légitimes de leurs pouvoirs, ont continué, pendant un certain temps, à agir de même, gouvernant et dirigeant un nombre plus ou moins grand de communautés, allant de l'une à l'autre pour prêcher, organiser, surveiller. Ils étaient des évêques missionnaires. Mais le développement des communautés, les difficultés qui s'élevaient dans leur sein, les dangers que leur faisaient courir les premières hérésies, ont rendu nécessaire une résidence plus stable. Ils s'établirent donc dans les grands centres, d'où ils pouvaient mieux agir sur les chrétientés environnantes. Lorsque ces dernières prirent à leur tour de l'importance, les premiers successeurs des apôtres agirent comme leurs maîtres avaient fait vis-à-vis d'eux: ils se choisirent des délégués, auxquels ils transmirent leurs pouvoirs et qu'ils envoyèrent dans d'autres Églises remplir les fonctions de chefs suprêmes, d'évêques.

Ainsi s'établit et se développa rapidement l'épiscopat unitaire, succédant légitimement à l'apostolat. C'était un fait accompli bien avant la fin du Ier siècle. A quelle époque le titre d'évêque fut-il réservé aux successeurs des apôtres, alors que, vers 95 (cf. Clément de Rome), il s'applique encore aux membres du 2e degré de la hiérarchie, aux simples prêtres? Il est impossible de le dire. On ne peut que constater qu'il est d'un usage courant en Orient, vers l'an 110.

BIBLIOGRAPHIE. — La question de l'origine de l'épiscopat est traitée, avec plus ou moins de détails, par les commentateurs du livre des *Actes des apôtres* et des *épîtres* de saint Paul, par les historiens des *Origines chrétiennes*, ainsi que par les théologiens, dans les traités *De ecclesia* et *De ordine*. Nous renvoyons à ces ouvrages, qu'il est impossible d'énumérer ici.

I. TRAVAUX CATHOLIQUES. — Davenport (Francisc. a S. Clara), *Apologia episcoporum seu sacri magistratus propagatio*, Cologne, 1640. — Petau, *Dissertationes ecclesiasticæ*, part. I : *De episcoporum dignitate ac potestate; De ecclesiastica hierarchia*, Bar-le-Duc, 1870. — Mamachi, *Originum et antiquitatum christianarum*, l. XX, Romæ, 1752. — Paliotimi, *Antiquitatum sive originum ecclesiasticarum summa ex probabilissimis scriptoribus desumpta*, Augsbourg, 1767. — Döllinger, *Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung*, Ratisbonne, 1860. — Kellner, *Die Verfassung der Kirche und ihr Lehramt nach den ältesten Kirchenvätern*, dans *Der Katholik*, 1872, p. 699 sq. — Kurz, *Der Episkopat der höchste vom Presbyterat verschiedene ordo*, 1877. — Wernz, *Von dem Ursprung der bischöfl. Gewalt*, dans *Zeitschr. für kathol. Theologie*, 1877. — Brull, *Der Episkopat und ignatian. Briefe*, dans *Theolog. Quartalschrift*, t. LXI, Tubingue, 1879, p. 248 sq. — Lesquoy, *De regimine ecclesiastico juxta patrum apostolic. doctrinam*, Louvain, 1841. — Gerlach (Busz), *Bischof*, dans *Kirchenlexikon* de Hergenröther, Kaulen, 2e éd., t. II, col. 863-873. — Lecler, *De romano S. Petri episcopatu dissert. historica*, Louvain, 1888. — Grisar, *Der Ursprung der bischöfl. Gewalt*, dans *Zeitschr. für kathol. Theologie*, 1888. — De Smedt, *L'organisation des Églises chrétiennes jusqu'au milieu du IIIe siècle*, Paris, 1891, et *Revue des questions historiques*, t. XLIV, 1888, p. 329 sq.; t. L, 1891, p. 397 sq. — Sobkowski, *Episkopat und Presbyterat in den I. christl. Jahrhunderten*, Wurzbourg, 1893. — Gobet, *De l'origine divine de l'épiscopat*, Fribourg, 1898. — Douais, *Les origines de l'épiscopat*, dans *Mélanges d'histoire et de littérature religieuses publiés à l'occasion du jubilé épiscopal de Mgr de Cabrières*, t. I, Paris, 1899, p. 1-48. — Palis, *L'évêque dans les livres du Nouveau Testament*, extrait de la *Science catholique*, t. XIII, Arras, 1899, p. 215-238, 306-326. — Von Dunin-Borkowski, *Die neue Forschungen über die Anfänge des Episkopats* (*Ergänzungshefte zu der Stimmen aus Maria-Laach*, n. 77), Fribourg-en-Br., 1900; *Methodologische Vorfragen zur urchristl. Verfassungsgeschichte*, dans *Zeitschr. für kathol. Theologie*, t. XXVIII, 1904, p. 217-249; t. XXIX, 1905, p. 28-52. — Michiels, *L'origine de l'épiscopat, étude sur la fondation de l'Église, l'œuvre des apôtres et le développement de l'épiscopat aux deux premiers siècles*, Louvain, 1900; *Évêques*, dans le *Dictionnaire d'apologétique de la foi catholique*, t. I, col. 1750-1786. — Segna, *De Ecclesiæ Christi constitutione et regimine*, Rome, 1900. — Ermoni, *Les Églises de Palestine aux deux premiers siècles*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, t. II, 1901, p. 15-32; *Les origines de l'épiscopat*, Paris, 1903. — Bruders, *Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostol. Wirksamkeit bis zum Jahre 175 nach Christus*, Mayence, 1904. — Batiffol, *La hiérarchie primitive*, dans *Études d'histoire et de théologie positive*, Paris, 1907; *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909. — De Genouillac, *L'Église chrétienne au temps de saint Ignace d'Antioche*, Paris, 1907. — Prat, *La hiérarchie dans saint Paul*, dans *La théologie de saint Paul*, 2e éd., t. I, Paris, 1908; *Évêques*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. V, col. 1656-1701. — Beaufays, *Aux premiers jours de l'Église*, Bruxelles, 1924. — Haller, *Die Mitarbeiter des Apostels Paulus. Lebens und Charakterbilder aus der apostol. Missionszeit*, Stuttgart, 1927. — Pieper, *Paulus, seine missionarische Personbildkeit und Wirksamkeit*, 2e éd., Munster-i-W., 1929.

II. TRAVAUX NON CATHOLIQUES. — Blondel, *Apologia pro sententia Hieronymi de episcopis et presbyteris*, Amsterdam, 1646. — Bingham, *Origines sive antiquitates ecclesiasticæ* (trad. latine de Grischovius), Halle, 1724. — Rothe, *Die Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung*, Wittenberg, 1837. — Baur, *Ueber der Ursprung des Episkopats in der christl. Kirche*, Tubingue, 1838; *Das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tubingue, 1853. — Ritschl, *Entstehung der altkathol. Kirche*, 2e éd., Bonn, 1857. — Jacoby, *Die konstitutiven Factoren des apostol. Gottesdienstes*, dans *Jahrb. für deutsche Theologie*, t. XVIII, 1873, p. 539-583. — Hackenschmidt, *Die Anfänge des kathol. Kirchenbegriffs*, Ire part., 1874. — Beyschlag, *Die christl. Gemeindeverfassung im Zeitalter des Neuen Testaments*, Harlem, 1874. — Hatch, *The organisation of the early christian Churches*, Londres, 1880. — Harnack, *Die Gesellschaftverfassung der christl. Kirchen im Alterthum*, Giessen, 1883; *Lehre des zwölf Apostel, nebst Untersuchungen zur älteste Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts*, dans *Texten und Untersuch.*, t. II, 1re et 2e part., Leipzig, 1884; *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius : Chronologie*, t. I, Leipzig, 1897. — Kühl, *Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen*, Berlin, 1885. — Lechler, *Das apostolische und nachapostolische Zeitalter*, 3e éd., Leipzig, 1885. — Winterstein, *Der Episkopat in den drei ersten christl. Jahrhunderten*, Leipzig, 1886. — Cunningham, *The growth of the Church in its organisation and institutions*, Londres, 1886. — Sanday, *The origin of the christian ministry*, dans *The expositor*, IIIe série, t. V, 1887, p. 1-22, 97-114. — Salmon, *The christian ministry*, dans *The expositor*, IIIe série, t. VI, 1887, p. 2-27. — Simcox, *The origin of the christian ministry*, dans *The expositor*, IIIe série, t. VI, 1887, p. 198-

215. — Seyerlen, *Entstehung des Episkopats*, dans *Zeitschr. für prakt. Theologie*, 1887. — Gore, *The origin of the christian ministry*, dans *The expositor*, IIIe série, t. v, 1887, p. 411-425; *The ministry of the christian Church*, Londres, 1889. — Löning, *Die Gemeindeverfassung des Urchristenthums*, Halle, 1889. — Sohm, *Kirchenrecht*, t. i : *Die geschichtl. Grundlagen*, Leipzig, 1892; *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, Leipzig, 1909. — Réville, *Les origines de l'épiscopat, étude sur la formation du gouvernement ecclésiastique au sein de l'Église chrétienne dans l'empire romain*, Paris, 1894. — Falconer, *From Apostle to priest : a study of early Church organisation*, Édimbourg, 1900. — Vincent, *Epistle to the Philippians*, 2e éd., Édimbourg, 1902, p. 36-51. — Lindsay, *Church and the ministry in the early centuries*, Londres, 1902. — Von Dobschütz, *Die urchristl. Gemeinde*, Leipzig, 1902; *Probleme des apostolischen Zeitalters*, Leipzig, 1904. — Lowrie, *The Church and its organisation in the primitive and catholic times*, New-York et Londres, 1904. — Pfleiderer, *Die Entstehung des Christenthums*, Munich, 1905. — Schwyn, *Apostles and prophets*, dans *Theology. journal of historic christianity*, t. xxi, 1930, p. 2-13. — Barnes, *A reconstitution of early christian history*, dans *The journal of theological studies*, t. xxxi, 1930, p. 364-372.

L. Marchal.

ÉVOLUTION. Voir Transformisme.

EXODE. — I. Le fait, col. 1333. II. L'itinéraire de l'exode, col. 1335. III. La date de l'exode, col. 1340. Voir articles Gessen, Ménephtah, Phithom, Ramessès. — Nous résumons ici la question d'après les derniers travaux.

I. Le fait. — 1° *L'exode ne comprend pas seulement la simple sortie des Hébreux d'Égypte, mais aussi leur passage miraculeux de la mer Rouge tel qu'il est raconté dans l'Écriture sainte.* — Ce fait est historique et indiscutable. Il occupe dans l'Ancien Testament une telle place qu'il ne pourrait être enlevé sans que tout l'édifice en fût ébranlé. La tradition n'a jamais varié à ce sujet. Voici les principaux témoignages : Ex., xiv, 1; xv, 4; xxii; Num., xxxiii, 8; Deut., xi, 4; Jos., ii, 10; iv, 24; xxiv, 7; Ps., cvi (Vulg., cv), 8; Is., xi, 16; II Esdr., ix, 11; Sap., x, 8; ix, 7; I Macch., iv, 9; Act., vii, 36.

Un égyptologue a repris de nouveau une ancienne théorie qui consistait à identifier les Hébreux avec les Hyksos. (Fl. Josèphe, *Contra Apion.*, l. I, c. xxvi.) Dans ce cas, le nucléus auquel se réduirait le récit de l'exode ne serait autre chose que l'expulsion des Hyksos par les Égyptiens; et le terme *Yam Souph*, s'il répond à quelque réalité, désignerait non pas l'Érythrée mais quelque canal ou lac du Delta oriental. (A. Gardiner, *The geography of the exodus*, dans *Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de J.-F. Champollion*, p. 203.)

2° *Mais les Hyksos ne sont pas les Hébreux.* — Fl. Josèphe explique lui-même pour quelle raison il était arrivé à identifier les uns avec les autres. Ses adversaires, ses calomniateurs comme il les appelle, ont dénigré son grand ouvrage des *Antiquités judaïques* dans lequel, s'appuyant sur la Bible, il a exalté, à bon droit, l'ancienneté et les gloires du peuple hébreu. Mais les historiens grecs, objectent les contradicteurs, n'ont rien connu de semblable; ils ne parlent pas des Hébreux. Indigné de ces accusations, l'apologiste saisit la balle au bond. Il se met à feuilleter les anciens historiens et, trouvant dans Manéthon les Hyksos, un peuple de Sémites dont les chefs ont ceint la couronne des pharaons, il n'hésite pas un instant, il y reconnaît aussitôt les « ancêtres » dont il revendique la gloire.

Identification inacceptable. Et pour expliquer le silence des documents hiéroglyphiques et des anciens auteurs sur Israël, en Égypte, nous n'avons à invoquer ni la jalousie, ni l'envie, il suffit de répéter ce qui a été dit depuis longtemps, que le séjour en Égypte, comme aussi le départ, fut un épisode qui ne fit point partie de l'histoire *officielle* des pharaons. Jusqu'ici, cet épisode n'est pas mentionné dans les documents retrouvés, nous n'avons pas le droit d'en conclure qu'il resta complètement inconnu des scribes. Ceux-ci, nous le savons assez, exaltent les gloires de leurs maîtres et se gardent de parler de leurs échecs.

Pour faire ressortir la distinction entre Hyksos et Hébreux, il suffit d'une remarque. Les Hyksos, tant ceux de Manéthon que ceux des monuments, s'emparèrent du pouvoir et montèrent sur le trône des pharaons. Leur souveraineté fut d'abord limitée au Delta, mais elle s'étendit, au moins avec l'un d'eux, le fameux Hayan (Jannas de Manéthon), sur toute la vallée. Or, les auteurs sacrés qui sont si bien renseignés sur les choses d'Égypte, qui décrivent si longuement et avec une si légitime complaisance, l'exaltation de Joseph, fils de Jacob, ne savent rien de cette royauté. Pour eux, loin d'avoir été des pharaons, leurs ancêtres ont été opprimés et réduits en servitude par les pharaons. C'est le renversement des rôles, et comme, dans l'histoire de sa nation, personne ne tient à remplacer des gloires authentiques par des humiliations imaginaires, il faut bien en conclure que leur récit est l'écho fidèle de la tradition. Cf. dans *Supplément*, au mot Hyksos.

3° *La mer appelée « Yam Souph », « mer des roseaux » ou « mer des papyrus », où eut lieu le passage, ne serait pas, dit-on* (Gardiner, *ibid.*) *l'Érythrée, mais un canal ou lac du Delta oriental.* — En dehors des critères internes que l'exégèse connaît et discute depuis longtemps, la seule raison nouvelle qu'on en donne est le terme géographique *pa-thûfy*. Ce mot est, en effet, un toponyme du Delta oriental, désignant une petite ville ou une région où abondaient les papyrus.

Pa-thûfy n'est pas le nom égyptien de la mer Rouge. Cette mer est appelée, comme la Méditerranée, *ouadj-our*, « la grande verte », ou « la très verte ».

En l'absence d'appellation précise et non équivoque existant dans le pays, les Hébreux furent donc amenés à créer un terme spécial pour chanter dans leurs annales cette mer qu'ils avaient franchie d'une manière si merveilleuse et que nous disons être la mer Rouge.

Car, c'est un fait, *Yam Souph*, c'est l'Érythrée, la mer Rouge. Ainsi l'a compris toute la tradition, ainsi l'exige tout le contexte.

En partant d'Égypte, voir carte de l'Égypte, t. ii, col. 756, n. 137, les Hébreux suivent une direction nord-sud-est, vers la péninsule du Sinaï, assez inattendue, car elle les éloigne de leur but, la Terre promise, au lieu de les en rapprocher. Mais ce mouvement est clairement indiqué et expliqué par l'auteur sacré. « Lorsque Pharaon laissa aller le peuple, Dieu ne le conduisit point par le chemin du pays des Philistins, quoique le plus court; car Dieu dit : « Le peuple pour- « rait se repentir en voyant la guerre, et retourner en « Égypte. » Mais Dieu fit faire au peuple un détour par le chemin du désert, vers la mer Rouge. » (Ex., xiii, 17.) Ce passage est de grande importance dans la question de l'exode. Il établit l'harmonie générale de la narration. Tout se tient dans cette histoire, et si nous ne pouvons pas la suivre dans tous les détails, le fond se présente avec une parfaite unité. Israël sort d'Égypte pour se rendre en Canaan. Le chemin direct par Rapha lui est interdit. Il en prend un autre. Ce sera un long détour. Mais ce détour est voulu et pratiquement nécessaire. Il conduira les Hébreux au Sinaï où la Loi leur sera donnée, puis au désert où se formera la nouvelle génération qui, après quarante ans de pérégrinations, atteindra la Terre promise.

Avant de conquérir définitivement sa liberté, Israël arriva à une mer que le texte appelle *Yam Souph*, « la mer aux papyrus » ou « aux roseaux ». Dans la Bible, ce nom désigne toujours la mer Rouge. Tels

sont non seulement les passages qui concernent l'exode, mais aussi plusieurs autres qui se rapportent à des faits différents et dans lesquels *Yam Souph* s'applique à l'autre golfe de la mer Rouge, le golfe d'Akaba (Ex., XXIII, 31; Num., XIV, 15; XXI, 4; XXXIII, 10, 11; Deut., I, 40; II, 1; I Reg., IX, 26; Jer., XLIX, 21). Toutes les versions ont traduit *Yam Souph* par « mer Rouge » et toute l'antiquité l'a ainsi compris. Alors même que nous ne verrions pas la raison de cette appellation — comme du nom classique de « mer Rouge » — il serait téméraire de notre part de nous écarter de ce sens. Mais la raison, semble-t-il, peut être indiquée. Au seuil de Chalouf, sur toute la rive ouest de la lagune, de Suez jusqu'aux lacs amers, les roseaux et les joncs croissent aujourd'hui en abondance. Pourquoi n'en aurait-il pas été de même au temps de l'exode? L'épithète de *Yam Souph* est donc pleinement justifiée.

II. L'ITINÉRAIRE DE L'EXODE. Voir ci-contre, fig. 215, *La région de l'isthme de Suez*. — L'itinéraire des Hébreux sortant d'Égypte est décrit avec une grande précision par le texte sacré. Ramsès (Ex., XII, 37), Soccoth, Étham (XIII, 20), Migdol, Phihahirot, Baalséphon, autant de localités qui, pour les écrivains d'Israël, étaient des points de repère jalonnant rigoureusement la route suivie. Il est loin d'en être de même pour nous. Ces noms se sont détachés du sol et nous ne savons plus où les fixer. Le point d'arrivée, mer Rouge et Sinaï, est ferme et invariable, mais le point de départ, Ramsès, reste toujours flottant. Cependant, la découverte du fortin-temple de *tell abou Hasa*, au seuil de Chalouf, fournit un document nouveau de quelque importance, car il est logique d'y reconnaître une des localités mentionnées par la Bible, probablement Migdol. Il est donc confirmé que les Hébreux passèrent à l'ouest des lacs amers après le campement d'Étham.

1° *Ramsès*. — Cette ville est nommée à l'arrivée des Hébreux en Égypte (Gen., XLVII, 1, « territoire de Ramsès », c'est-à-dire de la ville de Ramsès), au temps de la persécution (Ex., I, 11) et au départ (Ex., XII, 37). La première mention, faite par anticipation, montre que l'expression « territoire de Ramsès » est l'équivalent de « terre de Gessen ». On n'en peut conclure que la ville elle-même se trouvait au centre de cette région. Toutes les données bibliques nous invitent à chercher la « terre de Gessen » à la frontière orientale de l'Égypte proprement dite, en bordure des campagnes cultivées, c'est-à-dire pratiquement près de la branche pélusiaque du Nil, dans cette contrée limitrophe que les Septante et les géographes gréco-romains appellent *Arabia* (Strabon, XVII, I, 21). C'était là, en effet, un pays d'élevage où les troupeaux pouvaient circuler librement comme dans les montagnes de Palestine. Aujourd'hui encore, il y croît une végétation assez abondante pour nourrir de grands troupeaux.

Mais la ville de Ramsès, dont dépendait ce territoire, pouvait se trouver ailleurs sur les bords d'un canal, dans un pays cultivé, peut-être assez loin. Pour la situer, il suffirait à la rigueur d'une ruine ancienne possédant des monuments de la XVIIIe ou de la XIXe dynastie dans le Delta oriental. Mais il sera plus sûr de la localiser à un site qui portait le même nom pour les Égyptiens.

Or, il existait, en effet, dans le Delta oriental, une grande ville appelée *Pi-Ramessé*, « ville de Ramsès », qui était comme la seconde capitale de l'empire pour la basse Égypte, au Nouvel Empire.

Où était située la Pi-Ramessé égyptienne? Les avis se partagent. Beaucoup d'auteurs la placent à Tanis où, déjà, depuis le temps de Mariette, les fouilles ont révélé des monuments importants du Nouvel Empire, et, en particulier, de Ramsès II. D'autres ont indiqué le site de *Tell Farama*, près de l'embouchure d'une ancienne branche du Nil, où, plus tard, s'éleva Péluse. L'endroit n'a pas encore été fouillé; les explorateurs y ont cependant signalé des ruines égyptiennes datant des Ramessides. D'après les textes et les monuments, la plus grande probabilité revient à Tanis. Les nouvelles fouilles accomplies là par Montet confirment les résultats de Mariette.

Rien n'empêche de situer Ramsès biblique à Tanis. Dans ce cas, le « détour par le chemin du désert, vers la mer Rouge » (Ex., XIII, 18) commencerait dès le départ, comme semble l'exiger le texte. On pourrait objecter la trop grande distance de *Tell el-Maskhouta*, qui serait Soccoth de la première étape. Mais cette identification n'est nullement assurée et, de plus, « étape » n'est pas synonyme de « journée », le texte dit en effet explicitement qu'ils marchaient jour et nuit (Ex., XIII, 21). Tanis semble indiquée par le Ps. LXXVIII, 12, qui nous parle des prodiges (les plaies d'Égypte) accomplis « dans les campagnes de Tanis ».

Une autre opinion, soutenue principalement par Vigouroux, situait Ramsès à *Tell Artâbi*, dit aussi *Tell Rotâb*, dans le *ouady Toumilât*, à l'ouest de *Tell el-Maskhouta*. Les fouilles de Petrie y ont ramené à la lumière des monuments de Ramsès II. Mais cette ville ne portait pas en égyptien le nom de Pi-Ramessé. Selon cette opinion, la « terre de Gessen » se trouverait dans la région de Bubaste et de Belbeis et s'étendrait jusque vers le lac Timsah. Cette localisation en plein pays de culture, dans l'Égypte proprement dite, au milieu de villes prospères, ne semble guère convenir aux conditions que la Bible impose pour la « terre de Gessen », terre d'élevage où les grands troupeaux pouvaient errer en liberté.

En résumé, l'information actuelle ne permet pas de faire un choix sans réserve. Tanis pourtant réalise assez bien toutes les conditions exigées.

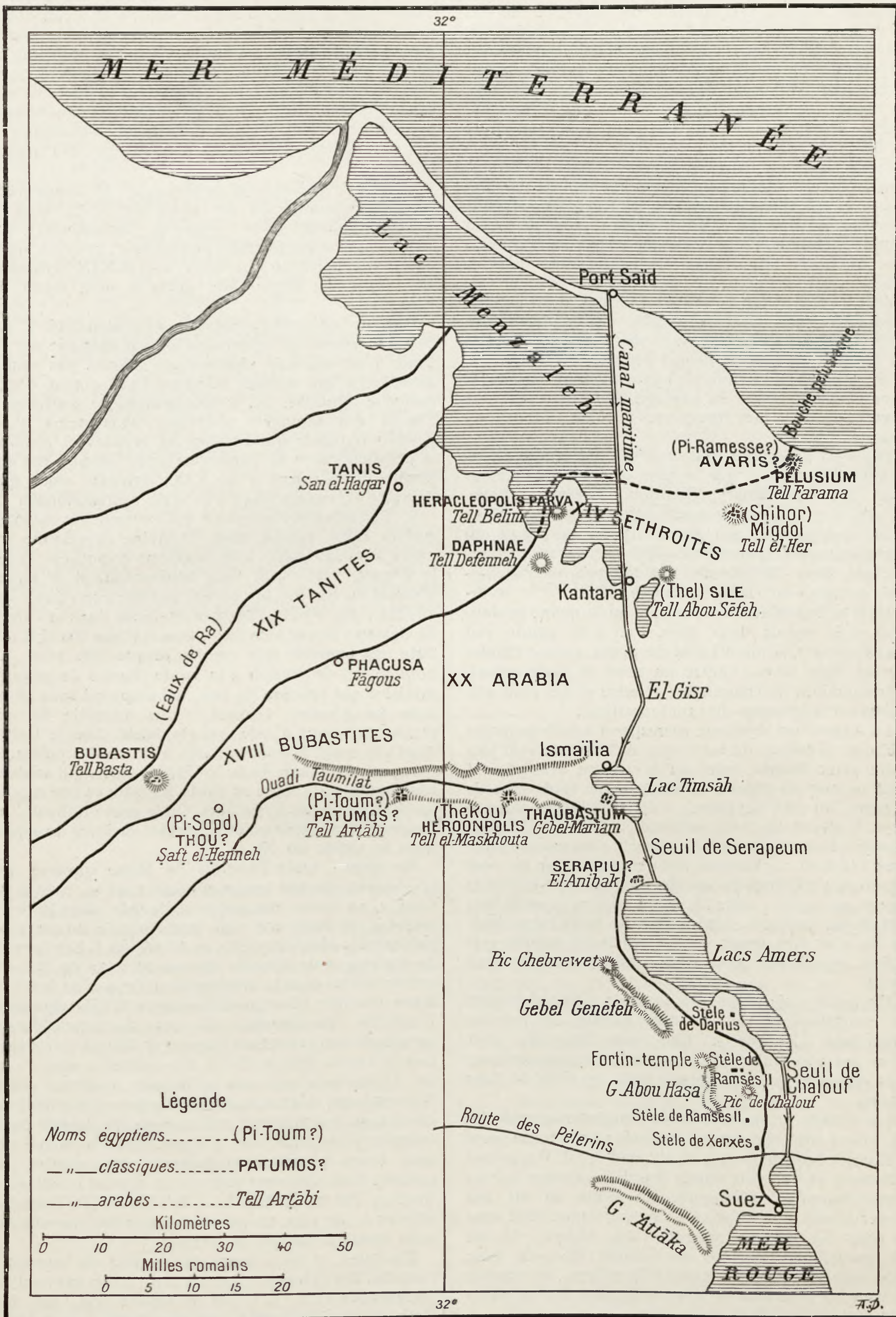
2° *Soccoth et Étham*. — Quel que soit, sur la carte, le point de départ, la direction est certaine. Les Hébreux ne prennent pas le chemin direct de la Palestine; dès le début, ils marchent vers la mer Rouge (Ex., XIII, 17-18). Le premier campement eut lieu à Soccoth. On a identifié ce mot avec Thekou, nom égyptien de la ville ancienne située à *Tell el-Maskhouta* Le terme aurait été déformé en *Sukkot*, « les tentes », pris pour un nom propre. Possible à la rigueur, l'explication reste hypothétique.

En fait, la question en est toujours au même point. Rien de certain ni sur le lieu ni sur le nom du campement.

Il en est de même pour Étham, le second campement. Pour le situer, on est réduit à la vraisemblance, et celle-ci nous mène au seuil de Sérapéum, au nord des lacs amers. Il existe là, près de la gare maritime actuelle de Déversoir, une ruine qui représente une ville ancienne peut-être *Serapiu* de l'itinéraire d'Antonin.

En quittant Étham, les Hébreux changent de direction et inclinent vers Migdol. Ce détour est à distinguer, semble-t-il, de celui qui est annoncé au moment du départ. Celui-ci était général et concernait tout le voyage jusqu'à la Terre promise, l'autre était local et avait pour but de préparer le miracle de la mer Rouge. Ce dernier détour consista apparemment à tourner vers le Sud et à passer sur le rivage occidental des lacs amers au lieu de poursuivre tout droit vers le désert.

3° *Migdol*. — Le troisième campement eut lieu sur les bords de la mer Rouge, à un endroit déterminé dans les souvenirs des Hébreux par les trois localités de Migdol, Phihahirot et Baalséphon. Ces deux derniers toponymes restent réfractaires à toute identification. Migdol est plus connu.



215. — Carte de l'isthme de Suez.

L'archéologue Jean Clédat a trouvé, en effet, au seuil de Chalouf, à la hauteur de la pointe sud des lacs amers, à 8 kilomètres à l'ouest du canal maritime, les restes d'un petit monument datant du Nouvel Empire. C'était un édifice rectangulaire qui comprenait à l'intérieur deux salles de garde et une pièce aménagée en temple. Il était construit en granit rose d'Assouan. Sur les blocs, on a lu deux fois le nom de Ramsès II et une fois celui de Séti Ier. Dans le temple, on a recueilli une stèle dédiée à *Hathor*, « dame de la turquoise ». Cette inscription met le monument en relation avec les ruines du Sinaï où les Égyptiens allaient chercher la turquoise et où ils avaient élevé un grand temple à Hathor. Cette remarque suggère une conclusion de haute importance. Ce fortin, isolé dans ce désert, avait un but précis, protéger la route que suivaient les Égyptiens pour aller au Sinaï. Il est logique d'admettre que c'est le Migdol de la Bible. Les Hébreux auraient campé dans son voisinage, à l'Est ou au Sud, en face de la mer Rouge.

4° *Le passage.* — Diverses hypothèses ont été émises pour l'endroit précis du passage. Elles dépendent de l'extension de la mer Rouge vers le Nord au temps de l'exode.

Or, il est admis par tous ceux qui ont étudié attentivement la région, que la mer communiquait alors avec les lacs amers (Bourdon, *Anciens canaux*, p. 118). Certains explorateurs assurent même qu'il en était ainsi encore, par marée haute, au début du XIXe siècle après Jésus-Christ (Clédat, *Notes sur l'isthme de Suez*, dans *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale au Caire*, t. XVI, p. 222).

Mais la dépression n'a pas partout la même profondeur et il restait deux gués, l'un à la pointe sud des lacs amers, où aboutissent des pistes, encore visibles sur les deux rives; l'autre au nord de Suez actuel, correspondant au chemin des pèlerins et qui était utilisé avant le creusage du canal maritime.

La disposition des lieux correspond à la description biblique. Il ressort du texte que les Hébreux sont pris entre deux déserts, celui qu'ils veulent atteindre et dont la mer les sépare, et celui où ils font mine de s'égarer, du côté égyptien : « Ils sont égarés dans le pays, le désert les tient enfermés. » (Ex., XIV, 3.) La manière dont s'accomplit le miracle s'harmonise aussi avec l'endroit : « Yahweh refoula la mer par un vent impétueux d'Orient *qui souffla* toute la nuit et mit la mer à sec. » (Ex., XIV, 21.) Cela suppose que la mer n'était pas profonde. Une partie des eaux fut repoussée dans les lacs amers, l'autre partie fut rejetée vers le Sud, et une voie assez large s'ouvrit entre les deux bords.

Un point quelconque du seuil de Chalouf fournit ces conditions et rien ne nous permet de préciser davantage. Ce que le bon sens demande, c'est de ne pas accumuler les invraisemblances en reculant sans raison le passage vers le Sud, au delà de Suez actuel.

Les détails du passage et de l'engloutissement des Égyptiens sont clairement indiqués par le texte sacré et il serait hors de propos de s'y arrêter ici. Rappelons seulement ce qui a été admis depuis longtemps par les commentateurs catholiques. La Bible ne dit pas expressément que le pharaon en personne périt sous les eaux. Le psaume CXXXVI (Vulg., CXXXV), 15, est une paraphrase poétique du miracle. On peut donc nous montrer, dans les musées égyptiens, les momies de tous les pharaons du Nouvel Empire, il n'en résultera rien contre l'Écriture sainte.

Le passage miraculeux étant mis hors de doute, comme l'exige la Bible et toute la tradition, nous nous garderons de le discréditer par des exagérations déplacées.

III. LA DATE DE L'EXODE. — Reconnaissons, dès le début, que la question n'a été éclairée d'aucun document nouveau et qu'elle reste toujours au même point. Sous quelque aspect qu'on l'envisage, le problème se dérobe à toute solution rigoureuse. A quelle époque Israël entra-t-il en Égypte? Quelle fut la durée de son séjour? Autant de questions qui attendent une réponse précise. Les calculs les plus savants des astronomes et des commentateurs ne nous donnent que des probabilités.

Deux hypothèses sont en présence : 1° Exode dans la seconde moitié du XVe siècle av. J.-C., sous la XVIIIe dynastie, après le règne de Thoutmès III, qui serait le principal pharaon persécuteur; 2° exode dans la seconde moitié du XIIIe siècle, sous la XIXe dynastie, au temps de Ménephtah, après le long règne de Ramsès II.

Chacune de ces hypothèses a sa probabilité. 1. Le commencement de la persécution est attribué par la Bible à un nouveau pharaon qui n'avait pas connu Joseph, ce qui semble indiquer l'avènement d'une nouvelle dynastie. Or, le changement de politique à l'égard des étrangers s'attribue sans peine à la XVIIIe dynastie qui expulsa les Hyksos et rétablit la prépondérance de Thèbes en basse Égypte. Il s'applique difficilement à la XIXe dynastie alors que l'empire s'étendait jusqu'à la Syrie septentrionale.

2. Par ailleurs, l'ensemble des événements racontés par la Bible trouve dans l'histoire égyptienne un cadre plus favorable à la deuxième hypothèse. Avec le départ, vers 1225, sous Ménephtah, si le séjour d'Israël en Égypte fut de 400 ans environ (Gen., XV, 13; Ex., XII, 40-41), l'arrivée de Jacob dans la « terre de Gessen » tombe vers 1625, sous le règne des Hyksos, date qui pourrait être reculée jusque vers 1660. La nomination de Joseph à la haute dignité de premier ministre qui précéda de peu, se comprend sans peine avec un pharaon Hyksos, d'une dynastie de rois étrangers, venus d'Asie, qui résidaient dans le Delta. Mais elle reste invraisemblable avec un des puissants pharaons égyptiens de la XVIIIe dynastie qui avaient leur capitale à Thèbes en haute Égypte; ce que supposerait la première hypothèse. Cette grave difficulté ne pourrait être éludée qu'en écourtant la durée du séjour dans la vallée du Nil.

De même, toute l'histoire de Moïse suppose que le pharaon de son temps résidait avec sa cour et sa famille, au moins une partie de l'année, dans le Delta oriental, et dans une ville peu éloignée du pays où habitait les Hébreux (Ex., II, 11-16, etc.). Les corvées de Pithom et de Ramsès annoncent aussi de grandes constructions dans la même région. Or, pas un texte ne laisse entendre chose pareille pour la XVIIIe dynastie. L'activité monumentale de ces pharaons s'exerça principalement en haute Égypte et l'on en a retrouvé peu de traces dans le Delta. Au contraire, avec Ramsès II, nous avons une splendide résidence à Pi-Ramessé, qui était comme la seconde capitale de l'empire et qui est à situer soit vers l'embouchure de la branche pélusiaque, soit à Tanis. Avec le même roi, nous avons de grands monuments, des temples, des greniers dans plusieurs villes de la marche orientale, à Tanis, à *Tell el-Maskhouta*, à *Tell Artâbi* (Pi-Toum) et ailleurs et, de plus, ce qui est de première importance, nous avons le Migdol de Chalouf.

En outre, le texte sacré cite le nom de Ramsès à l'arrivée des Hébreux (Gen., XLVII, 1), au moment de l'oppression (Ex., I, 11) et au départ (Ex., XII, 37). On peut répondre que toutes ces citations sont faites par anticipation. Mais la réponse est faible, car il reste à expliquer pourquoi les Hébreux retinrent le nom d'une des villes qu'ils construisirent à la corvée (Pi-Toum) et oublièrent l'autre; pourquoi aussi le

nom de Ramsès serait resté si fortement lié à leurs souvenirs d'Égypte, si effectivement ils n'avaient jamais entendu ce nom pendant tout leur séjour dans la vallée du Nil.

D'autre part, dans la seconde hypothèse, l'arrivée d'Israël dans la Terre promise se placerait vers 1125, et la période des juges qui ne peut guère descendre au-dessous de 1040, règne de Saül, serait réduite à cent cinquante ans environ, ce qui semble trop peu. Mais là comme ailleurs, on ne peut trop faire fond sur les calculs chronologiques, toujours problématiques, et il est prudent de laisser aux dates une certaine élasticité.

3. Le document égyptien le plus important dans la question est la stèle de Ménephtah (an V), qui mentionne Israël parmi les tribus de Canaan, d'où il faudrait conclure que, au temps de ce pharaon, Israël était établi depuis longtemps en Palestine.

Mais cette simple mention dans une stèle triomphale, qui a pour but de chanter les victoires du pharaon sur les Libyens, ne peut être prise sans réserve, et l'on en a, de fait, donné diverses explications qui laissent le champ libre aux deux hypothèses. Sous la XVIII[e] et la XIX[e] dynastie, Canaan faisait partie de l'empire égyptien, et les fouilles de Beisan ont prouvé que celui-ci se maintint jusqu'au règne de Ramsès III. Là donc encore, s'ils y étaient arrivés au temps d'Aménophis III ou d'Aménophis IV, les Hébreux se seraient retrouvés sous la domination pharaonique. Or, la sortie d'Égypte est toujours considérée, dans la Bible, comme une délivrance définitive et complète du joug égyptien, si bien que cet événement, accompagné de prodiges, est devenu, dans la symbolique chrétienne, la figure de la grande libération spirituelle accomplie par Jésus-Christ. En effet, dans l'Écriture sainte, il n'est plus fait mention des Égyptiens comme maîtres à servir ou à redouter. Il est vrai que la domination pharaonique s'exerçait principalement sur la côte. Mais les stèles égyptiennes découvertes en Transjordanie montrent qu'elle s'étendait aussi à l'hinterland.

En résumé, on le voit, dans l'état actuel de nos connaissances, il n'est ni prudent ni possible de fixer avec précision la date de l'exode. La question reste ouverte et elle peut encore être éclairée de nouveaux documents.

Il n'entre pas dans le cadre de ce résumé d'aborder un problème secondaire, celui d'exodes partiels qui, d'après quelques critiques modernes, auraient eu lieu à partir du XV[e] siècle av. J.-C. jusque vers la fin du XIII[e]. Des retours en Palestine, par groupes plus ou moins nombreux, ont pu se produire à diverses époques. Cependant, ni la Bible ni l'histoire profane ne les mentionnent. Il s'agit uniquement ici du grand exode, accompagné de merveilles et de miracles, tel que nous le fait connaître l'Écriture sainte.

BIBLIOGRAPHIE. — Cl. Bourdon, *Anciens canaux, anciens sites et ports de Suez*, dans *Mémoires de la Société royale de géographie d'Égypte*, t. VII, Le Caire, 1925. — K. Miketta, *Der Pharao des Auszugs*, dans *Bibl. Studien*, t. VIII, 2[e] part., 1903. — A. Mallon, *Les Hébreux en Égypte*, Rome, 1921, p. 178-182. — Ruffini, *Chronologia Veteris et Novi Testamenti*, 1924, p. 71-79. — Sanda, *Moses und der Pentateuch*, 1924, p. 350-358. — Voir aussi art. ABRAHAM, dans le *Supplément* pour la date du patriarche et, relativement, de Jacob et de Joseph, t. I, col. 8-14.

A. MALLON.

ADDENDA ET EMENDANDA

Col. 401, au lieu de : histoire véridique de saint Kamois, lire *Satni*-Kamois.
Col. 760, lig. 15, le chiffre de 1200 km. s'entend pour le trajet du Nil, dans l'Égypte « ancienne » dont il s'agit dans cet exposé; c'est-à-dire depuis les premières cataractes jusqu'à la mer.
Col. 769, lig. 41, effacer *Ghizeh*.
Col. 769, lig. 60, au lieu de 454, lire *284*.
Col. 770, lig. 68, lire : *Sequence dates*, 30, supprimer le p.
Col. 772, lig. 7, lire : n. *2056* et non vers 2056.
Col. 773, fig. 139, lire : *Palette*, et non paleste.
Col. 773, lig. 34, au lieu de : Ghizeh, lire *Saqqarah*.
Col. 779, lig. 36, au lieu de : 762, lire *722*.
Col. 781, lig. 52, ajouter à Okhus : *Artaxerxès III*.
Col. 782, lig. 1, ajouter à César : *Auguste-Octave*.
Col. 797, lig. 49, lire : *p. 23 à 24*.
Col. 890, fig. 147, le millésime est *1916* et non 1906.
Col. 907, lig. 26, au lieu de : bronze, lire *bois*.
Col. 913, lig. 8, la plupart des portraits de *coptes* sont d'époque romaine.
Col. 930, huit lignes avant la fin, au lieu de deuxième millénaire, lire *premier*.
Col. 1104, intercaler : **ESCHATOLOGIE.** Voir JUGEMENT DERNIER, PAROUSIE et RÉSURRECTION.

Imprimé en France. — LETOUZEY ET ANÉ, 87, Boulevard Raspail, Paris-VI. — 1934.


B
J
C

de cité ou de village où quelque instituteur ou institutrice ne l'oppose volontiers à la vieille synthèse théologique et ne se plaise à substituer la Société à Dieu lui-même. Les catholiques, prêtres et laïques, hommes et femmes, adonnés à l'enseignement ou au ministère paroissial, aux œuvres, ou simplement désireux de compléter leur éducation sociale, les publicistes, les journalistes, les conférenciers populaires s'en serviront avec profit, et nous espérons que les non-catholiques eux-mêmes le consulteront volontiers, non seulement pour savoir ce qu'on enseigne chez nous, mais aussi pour s'informer de ce qui a été dit ou fait, sur ces grandes questions, un peu partout, au cours des siècles, chez tous les peuples, anciens ou modernes, et depuis les âges préhistoriques jusqu'à nos jours.

Ajoutons que, pour remplir notre tâche, il nous suffira sans doute de trente-cinq fascicules environ (du même genre que les fascicules des autres grands dictionnaires Letouzey) et de six à sept années de travail.

S. Ém. le cardinal Verdier, archevêque de Paris, a bien voulu encourager notre entreprise de sa très haute approbation.

Voici les noms des principaux collaborateurs, universellement appréciés et particulièrement compétents, dont M. l'abbé J. Bricout, directeur de ce nouveau dictionnaire, s'est assuré le concours.

LISTE DES PRINCIPAUX COLLABORATEURS DU DICTIONNAIRE DE SOCIOLOGIE

ARQUILLIÈRE (H.), professeur à l'Institut catholique de Paris.
BARDY (G.), à Dijon.
BARTHÉLEMY (Joseph), membre de l'Institut, professeur à la Faculté de Droit de l'Université de Paris.
BERTHÉLEMY (H.), membre de l'Institut, doyen de la Faculté de Droit de l'Université de Paris.
BOUCHER (J.), lieutenant-colonel, professeur à l'École d'Application d'Artillerie, Fontainebleau.
BRUNHES (J.), membre de l'Institut, professeur au Collège de France.
CHAINE (J.), professeur à la Faculté de Théologie de Lyon.
CIMETIER (F.), supérieur du Séminaire Universitaire, professeur à la Faculté de Théologie de Lyon.
CRÉTINON (A.), ancien bâtonnier du barreau de Lyon.
CROUZIL (L.), professeur à l'Institut cath. de Toulouse.
CRUVEILHIER (P.), professeur au Grand Séminaire de Limoges.
DANEL (J.), professeur à la Faculté catholique de Droit, Lille.
DEFOURNY (M.), professeur à l'Université catholique de Louvain.
DELOS (J.), professeur à la Faculté catholique de Droit, Lille.
DENAIS (J.), député de la Seine.
DEPAPE (G.), doyen de la Faculté catholique des Sciences, Lille.
DESBUQUOIS (G.) et les rédacteurs de *l'Action populaire.*
DESGRANGES (J.), député du Morbihan.
DRIOTON (E.), professeur à l'Institut catholique de Paris, conservateur-adjoint des antiquités égyptiennes au musée du Louvre.
DUBAC (Mme), ancienne élève de l'École du Louvre.
DUTHOIT (E.), doyen de la Faculté catholique de droit, Lille, président de la Commission générale des Semaines sociales de France.
FALLON (V.), professeur au Collège philosophique de la Compagnie de Jésus, Louvain.
FRANCQUEVILLE (B. de), professeur à la Faculté catholique de Droit, Paris.
GAND (M.), professeur à la Faculté catholique de Droit, Lille.
GASTOUÉ (A.), professeur à la Schola, Paris.
GAUTHEROT (G.), professeur à l'Institut catholique de Paris.
GEX (F.), professeur à l'Externat Saint-François de Sales, Chambéry.
GONNARD (R.), professeur à la Faculté de Droit de Lyon.
GOYAU (G.), de l'Académie française, professeur à l'Institut catholique de Paris.
JARLOT (G.), professeur à la Maison Saint-Louis, Jersey (Angleterre).
JUGIE (M.), à Rome.
JULES (L.), curé de Saint-Martin-de-Fontenay (Calvados).
LA BRIÈRE (Y. de), professeur à l'Institut catholique de Paris.
LALLEMENT (D.), professeur à l'Institut catholique de Paris.
LECLERCQ (J.), professeur à l'Institut Saint-Louis, Bruxelles.
LE FUR (L.), professeur à la Faculté de Droit de l'Université de Paris.
LEMAN (A.), doyen de la Faculté de théologie, professeur à la Faculté catholique des Lettres, Lille.
LEMARIÉ (O.), professeur aux Écoles Gerson et Massillon, Paris.
LUGAN (A.), à Paris.
MAINAGE (T.), professeur à l'Institut catholique de Paris.
MICHEL (A.), aumônier au pensionnat N.-D. de Sion, Strasbourg.
PASSAGE (H. du), directeur des *Études*, Paris.
PINON (R.), professeur à l'École des Sciences politiques, Paris.
RENARD (G.), professeur à la Faculté de Droit de Nancy.
ROMEYER (B.), professeur au Séminaire des Missions, Vals-près-le-Puy.
THELLIER DE PONCHEVILLE (C.), à Paris.
TURMANN (M.), professeur à l'Université de Fribourg et à l'École polytechnique fédérale de Zurich.
VERSCHAVE (P.), professeur à la Faculté catholique de Droit et directeur de l'École de Journalisme de Lille.

Imp. LETOUZEY ET ANÉ, 87, boulevard Raspail, PARIS-VI. — 218-1930